**%[י-יא]**

#"**שמעיה אומר**= אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות". הזוג הזה, שהם שמעיה ואבטליון, גם כן בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם, ובפרט ההנהגה שיש לאדם עם הבריות, כמו שתקנו הזוגות הראשונים גם כן, כמו שהתבאר. וכבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן\* 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, כמו שאמרו 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'. 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. ובא הזוג הזה לתקן את האדם באהבה וביראה, וזה שראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים, וכדאיתא במסכת יומא בפרק יום הכפורים (פו.), "ואהבת את ה' אלקיך" (דברים ו, ה), שיהא שם שמים מתאהב על ידיך. שיהיה האדם קורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ודבורו בנחת עם הבריות, ומקחו ומשאו ומתנו בשוק נאה, ונושא ונותן\* באמונה. מה הבריות אומרים עליו, אשרי פלוני שלמד תורה, כמה יפים דרכיו, כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעיה מט, ג) "ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר", וכמו שהתבאר בנתיבות עולם.

#**והדבר שהוא**= כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם. הלא תראה כי היו אומרים שקר למצוא דברים לגנאי בשקר, אמרו בירושלמי במסכת שקלים (פ"ה ה"ב) "והביטו אחרי משה עד בואו האהלה" (שמות לג, ח), תרי אמוראי פליגי, חד אמר, לשבח. וחד אמר, לגנאי; חמי שקיה וחמי כרעיה וחמי פרקיה, אכל מיהודאי ושתה מיהודאי ומדלי מיהודאי. ומאן דאמר לשבח; מחמי צדיקא מי זכי, עד כאן. ודברים אלו בשקר היו אומרים, כי משה העשיר מפסולותן\* של לוחות (נדרים לח.). ועם כל זה היו אומרים בשקר, ואיך כאשר הוא האמת. ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה. גם היו מוכיחים את הצבור, כי אשמת הצבור בראשם, ולא היו נושאים פנים. אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו. ולכך אמר שמעיה "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות", שהוא המרחיק את המלאכה. ואל יחשוב כי המלאכה אינה כבודו, אדרבא המלאכה נותנת לאדם כבוד. אמרו בפרק הנודר מן המבושל (נדרים מט:), רבי יהודה כד הוי אזיל לבי מדרשא שקל גולפא על כתיפו, ואמר, גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה\*. ורוצה לומר, כי אל יחשוב אדם כאשר עושה מלאכה שדבר זה אינו כבודו, כמו זה\* לשאת גולפא על כתיפו\*, שזה אינו, כי 'גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה' שלא יגיע\* לאדם בזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה. ולפיכך אם הוא נושא גולפא על כתיפו כדי שישב עליו בבית המדרש בכבוד, אין זה גנאי, והעושה מלאכה הוא מתעסק בכבודו. ולפיכך אמר "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות", כי אם יאמר שהמלאכה בזיון אליו, זה אינו, כי אדרבא, המלאכה יותר על כל, שמצלת אותו מן חטאים הרבה, על כל זה נותנת לו כבוד גם כן. וישנא את הרבנות, המרחיק המלאכה בשביל השררה, כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה. ועוד, כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה, שיש בידם למחות.

#**ואמר**= "ואל תתודע לרשות" כלל. רוצה לומר, שאל יהא נודע לשררה לגמרי, כל כך יהיה האדם מרחיק עצמו מן הרשות, שדבר זה יותר גרוע מהכל, שאין מגיע לו בזה טובה, רק רע. וזה מפני כי אין הרשות דורש רק דבר שהוא טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר מתודע אליו, זה אינו, בעבור שאין לרשות קירוב לשום אדם, כי הרשות ענינו שהוא נבדל מכל הבריות, ואין לו חבור אליהם. וזה שאמרו\* (להלן פ"ב מ"ג) שאין מקרבין את האדם רק להנאתן. רוצה לומר, שאי אפשר לומר\* כי הרשות יהיה מקרב את האדם לטובתו, שאם היה מקרב את האדם לטובתו, אם כן לא היה הרשות נבדל מזולתו, ודבר זה אינו, כי כל מלך, וכל\* רשות, הוא מיוחד בעצמו\* ונבדל מזולתו, ואין לו שום התחברות אל זולתו. לכך אין הרשות מקרב את האדם לטובתו של אדם, שאין לו קירוב אל האדם, רק בדבר שהוא טובת עצמו. ועל זה אמר "אל תתודע אל רשות" כלל, שאי אפשר שיגיע לך מזה שום תועלת כלל.

#**והבן איך**= הפליגו חכמים באהבת המלאכה, בפרט כאשר אוהב לעשות מלאכה, כמו שאמר "אהוב את המלאכה", ורוצה לומר שעיקר המעלה כאשר אוהב את המלאכה, ולא אמר 'בחור לך המלאכה'. ובפרק קמא דברכות (ח.) אמר, גדול הנהנה מיגיע כפו יותר מירא שמים, דאילו בנהנה מיגיע כפו כתיב אצלו (תהלים קכח, ב) "אשריך וטוב לך", אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא. ואילו בירא שמים כתיב (תהלים קיב, א) "אשרי איש ירא ה'", עד כאן. ומאיזה טעם נאמר במי שנהנה מיגיע כפו "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא". ופירוש דבר זה, כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו. כי אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' בעולם הבא". כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות, שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון. וידוע כי המציאות הוא עולם הזה ועולם הבא. ומי שנחשב מציאות ראוי לו עולם הזה ועולם הבא, שהם המציאות. והמציאות שאינו חסר, כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו\* חסר, כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר. ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא. ולפיכך כתיב "'אשריך' בעולם הזה", כי "אשריך" היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו - מצד חוזק המציאות שיש לו - עולם הזה\*. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי, שהטוב הוא מציאות יותר, כמו שבארנו בכמה מקומות, כי במעשה בראשית בכל אחד נאמר (בראשית א, ד) "כי טוב", כי המציאות ראוי להם מצד הטוב. ולכך כתיב "וטוב לך" כמו שראוי לעולם הבא. ויהיה לו בעולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ויהיה לו לעולם הבא כפי מה שראוי לו לעולם הבא. אבל ירא ה' לא כתיב רק לשון אחד "אשרי איש ירא ה'", מפני שאין לירא שמים עולם הזה בשלימות כפי מה שהוא, ועולם הבא בשלימות כפי מה שהוא, שאין הדבר הזה רק למסתפק בעצמו, והוא מציאות שלם, ראוי שיהיה לו מציאות עולם הזה בשלימות מה שהוא, ומציאות עולם הבא בשלימות.

#**כלל הדבר;**= כאשר האדם שלם בעצמו, ואז יש לו מציאות גמור, שאינו חסר, כמו זה שהוא מסתפק בעצמו, שהוא שלם בלי חסרון, ראוי שיהיה לו המציאות - שהוא עולם הזה ועולם הבא - לגמרי. ולכך עושה חלוק ביניהם לומר "אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא", כי הם מחולקים מצד עצמם. ולא כן ירא שמים, ואף כי הוא זוכה למדריגה עליונה, אין לו עולם הזה, דהיינו עולם הזה כפי מה שהוא, ועצם עולם הבא כפי מה שהוא, מפני שאין מעלת ירא שמים שהוא שלם לעצמו. ולפיכך לא נתן לו עולם הזה בפני עצמו בשלימות, ועולם הבא בפני עצמו בשלימות, רק אמר "אשרי איש ירא ה'". ולא אמר 'אשריך וטוב לך', כי אם היה לו שלימות עולם הזה כפי מה שהוא, ועולם הבא כפי מה שהוא, היה מחלק ביניהם, כי מחולקים הם בעצמם. ולכך אין לו עיקר עולם הזה. ועוד, כי עצם עולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה (ברכות יז.), וזה מדת הנהנה מיגיע כפו, שהוא שמח ונהנה. ולכך אין לירא שמים עצם עולם הבא. ולפיכך נכללו עולם הזה ועולם הבא בשם אחד, כי אין מיוחד לו אחד מהם. שאם היה מיוחד לו עולם הזה וגם עולם הבא, מפני שעולם הזה ועולם הבא מחולקים, אין לכלול שניהם כאחד. והבן דברים אלו מאוד. ובפרק בן זומא (להלן פ"ד מ"א) עוד יתבאר זה.

#**ויש לך**= לדעת, כי הנהנה מיגיע כפו, אי אפשר שלא יהיה לו גם כן מן\* מדת האהבה על ידי מדה זאת. כי מאחר שהוא שמח ואוהב יגיע כפו, אי אפשר גם כן שלא יאהב מי שחנן לו דבר זה, כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו. וכבר אמרו (סוטה לא.) שהאהבה יותר מהיראה, שהרי אצל האהבה כתיב (ר' שמות כ, ו) "ועושה חסד לאלפים לאוהביו", ואצל היראה כתיב (ר' דברים ז, ט) "ועושה חסד לשומרי מצותיו לאלף דור", הרי כי האהבה גדולה מן היראה. מי שאוהב (-השם יתברך-) ונהנה מיגיע כפו, אי אפשר שלא יהא לו גם כן מדת האהבה. ולפיכך הכתוב זכר אלו שניהם, נהנה מיגיע כפו וירא אלקים יחד, שהם כנגד היראה והאהבה. ואהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו, שכל ענינו השמחה והרצון, והוא מדת האהבה, מה שאינו ביראה. ולפיכך יש בו מדת האהבה גם כן, וזה אמרם 'גדול הנהנה מן יגיע כפו וכו''. על כן אמר "אהוב את המלאכה", כי אהבת המלאכה על דרך שאמרנו כאשר נהנה מיגיע כפו, נאמר עליו "אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא".

#**ואלו בשררה**= הפך זה, שאמרו (פסחים פז:) אוי לרבנות שקוברת את בעליה, שאין לך נביא שלא קפח ד' מלכים בימיו. ויותר מזה אמרו בפרק קמא דסוטה (יג:), אמר רבי יוחנן, למה מת יוסף קודם אחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות. והרי לך כי השררה הפך זה, שהוא מקצר מציאותו בעולם הזה. ומה שבעל השררה הוא מקצר ימיו בארנו זה במקומו, כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו\* שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו, שמפני זה אמרו (להלן פ"ב מ"ג) "אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן". ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו "אוי לרבנות שקוברת את בעליה". והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום, ולפיכך אמר "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות". ואמר "אל תתודע לרשות". כי המלאכה שלימות האדם כמו שביארנו. והרבנות, אף שיש בה מצד מה שלימות, ישנא אותו\*, כי יצא שכרו בהפסדו, וכמו שבארנו. אבל התחברות לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על לב כלל, כי אין בזה שום תועלת, שאין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן. כך פירוש דברי שמעיה. וכבר אמרנו כי כל אחד מן הזוגות היה בא להזהיר במוסר שהוא דבר גדול, כפי מעלת האיש - כך הוא מוסר שלו. לפיכך בא להזהיר כאן שיאהב את המלאכה, כי הוא דבר גדול שתולה בו עיקר גדול, בפרט אצל החכמים. לא בלבד השלימות אשר הוא מגיע מן המלאכה, יותר על זה כבוד שמו יתברך, שראוי שיהיה\* שמו יתברך אהוב בעולם על ידי חכמים בפרט.

#**והנה אבטליון**= השלים דבריו, כמו בכל מקום שהראשון מן הזוג מוסרו במה שיעשה, שדבר זה הוא שייך אל אהבת השם יתברך, ומכל שכן כי הענין הזה בעצמו הוא אהבת השם יתברך, שגורם לאהבה את ה', כאשר יראה תלמידי חכמים הנהגותם כראוי, שהם אוהבים את המלאכה ואינם חפצים להנות מן אחרים, שדבר זה הוא גורם לאהבה את ה'. גם כי אהבת המלאכה, הוא שנהנה מיגיע כפו, שהוא המביא לאהבה השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. ומכל שכן ישנא\* את הרבנות, כי כאשר ישנא הרבנות, אינו אלא שהוא אוהב עבודת השם יתברך, ואינו מבקש רק עבדות, לא השררה. כי בעל השררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו, ואינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, כמו שנמצא בכמה מלכים, ואי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל. ולכך\* אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך, רק על ידי אלו הדברים; שיאהב את המלאכה, וישנא את הרבנות, ואל יתודע לרשות, שכל אלו מביאים אל ההכנעה להכניע עצמו תחת השם יתברך. ולפיכך בא אבטליון, שהוא אב בית דין (חגיגה טז.), להזהיר על ההפך מה שלא יעשה, פן יגרום חס ושלום חלול שמו.

#**ולכך אמר**= "חכמים, הזהרו בדבריכם", שלא תהיו נתפסים בדבריכם, וילמדו התלמידים שאינם מהוגנים, ויתלו עצמם באילן גדול בחבלי השוא, ויהיה חס ושלום שם שמים מתחלל על ידיהם. ומה שאמר "פן תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים", ותולה הדבר בגלות דוקא, כי בלא זה אין ראוי להושיב לפניו כלל תלמיד שאינו כשר והגון. ולכך אמר "שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים", כי בגלות אינו מכיר בבני אדם. גם אין כח לאדם בגלות שיבחר בתלמידים טובים. לכך אמר באולי תגלו למקום אשר שם תלמידים שאינם מהוגנים, וראוי שתהיו נזהרים בדבריכם בשביל תלמידים\* שאינם מהוגנים. כי מה שאמר "וישתו התלמידים הבאים אחריכם", אין הכונה התלמידים שהם רעים, רק פירוש תלמידים אחרים יקבלו מן התלמידים שאינם מהוגנים, כמו שנפרש בסמוך. ואם לא יגלו, בודאי יש גם כן תלמידים מהוגנים, והם בודאי יבטלו תלמידים שאינם מהוגנים, שהם מים הרעים. אבל כאשר תחובו חובת גלות למקום אחר\*, ושם יהיו המים הרעים, ואין שם תלמידים מהוגנים, ואם לא יהיו נזהרים בדבריהם ישתו התלמידים הבאים אחריהם. ופירוש, ישתו התלמידים הבאים אחריכם, הם תלמידים מהוגנים, שישתו למים הרעים - דברי התלמידים שאינם מהוגנים, שנקראו "מים רעים". ואין מים רעים שותים, אבל בני אדם שותים מהם. אבל על התלמידים שהם רעים בעצמם אינו מקפיד, כיון שבלא זה אינם מהוגנים, אין שם שמים מתחלל על ידיהם יותר. ועוד יש לפרש, כי אמר "שמא תחובו חובת גלות" לגלות למקום אחר, וכאשר תחובו חובת גלות בעצמיכם, מתחייב מזה גם כן שתורתכם תהא גולה לתלמידים זרים גם כן, והם "מים רעים". כי כאשר האדם גולה למקום זר, כך תורתו גם כן גולה למקום זר, וזה שאמר "שמא תחובו חובת גלות וישתו וכו'".

#**והתבאר לך**= כי שמעיה ואבטליון שניהם למדו מוסר שיהיה שמו יתברך מקודש על ידי חכמים, ולא יתחלל; שמעיה הוא שלמד מוסר שעל ידי החכמים יאהב שמו יתברך, כאשר יראה אוהבים את המלאכה, ואינם רודפים אחר הממון, ואינם מבקשים השררה. וכל הנהגה הזאת קידוש שמו יתברך, שאין לך הנהגה יותר הגונה כמו זאת. ובא אבטליון להזהיר שיהיו נזהרין שלא יהיה חס ושלום שם שמים מתחלל על ידיהם, וזה מורא שמים. ומה שאמר אבטליון "חכמים הזהרו בדבריכם", בא להשלים דברי שמעיה, עד שיהיה מוסר אחד לגמרי. כי שמעיה אמר "ושנא את הרבנות", מפני שאשמת הצבור תלוי בם שיש בידם למחות, ואמרו (שבת נד:) דהנהו דבי ריש גלותא נתפסים על כולי עלמא, שיש בידם למחות. ובא אבטליון להשלים את מוסר זה, כי אף אם אינם בעלי שררה, רק שהוא רב וילמד לתלמידיו, ובזה הוא דומה לבעל שררה, ראוי לו גם כן שלא יהא אשמת רבים תלוי בו, כאשר לא יהיו נזהרים בדבריהם יהיה שם שמים חס ושלום מתחלל על ידיהם. ולפיכך אלו שנים גם כן משלימים מוסר אחד, שלא יבקש האדם להיות בעל שררה, כי תלוי בו כמה תקלות ומכשולות הרבה, רק יאהב את המלאכה. וכבר אמרנו כי הזוג הרביעי בא לתקן ההנהגה עם אותן שהם תחתיו. והנשיא הוא מלמד מה שיעשה, כמו שאמר "אהוב את המלאכה", וכל מצות עשה הוא\* אהבת השם יתברך. והאב בית דין מזהיר על לא תעשה, וכל לא תעשה\* הוא יראת שמים כמו שאמרנו, ופירוש זה נכון.

#**והזוג הזה**= אמרו עליהם שהיו מקהל גרים, וכך מוכח בגיטין (נז:), דאמר מבני בניו של סנחריב למדו תורה ברבים, ומאן נינהו שמעיה ואבטליון. וכן מוכח ביומא (עא:), דאמר כד חזיוהו שמעיה ואבטליון דקא אתו, שבקוהו ואזלו בתר שמעיה ואבטליון. לבסוף אתו שמעיה ואבטליון לאפטורי מיניה דכהן גדול. אמר, ייתון בני עממיא לשלם. פירש רש"י, לשון גנאי, לפי שבאו מבני בניו של ססרא\*. וכן כתב הרשב"א, לפי שהם גרים. אבל בודאי אין הפירוש שהם עצמם היו גרים, שאם כן איך אפשר למנותן נשיא ואב בית דין, שהרי כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך. אלא שבאו מן גרים, ובודאי אמן מישראל היו, ולכן היו מותרים למנותן נשיא ואב בית דין. אבל יש שפירש כי הם עצמם גרים היו. בודאי זה טעות גמור, כי היה האחד נשיא, והב' אב בית דין, כדמוכח בחגיגה (טז:).

#**וכבר התבאר**= למעלה כי כל מוסרי האבות האלו מקושרים ומסודרים\* כפי הראוי לסדר את האדם עם כל הבריות אשר האדם שייך אליהם\*, ודבר זה נחשב תקון האדם. ואחר שהזוג שלפני זה נתן מוסר איך האדם יהיה נוהג עם אותם שהוא דן עליהם, ויש לו שייכות אל הצבור גם כן כמו שאמרנו, והרי יש אל הדיין חבור ושייכות אל הנדונין, וזה תקן הזוג\* השלישי. ובאו הזוג הרביעי ותקנו ההנהגה עוד באותם שנחשבים יותר רחוקים, והוא ההנהגה של בעל השררה. כי כבר אמרנו כי בעל השררה נבדל מן אשר הוא משתורר עליהם, ומכל מקום גם בעל השררה יש לו חבור אל בני אדם שהוא בעל השררה עליהם. ודבר זה הוא מבואר, כי כל בעל השררה מנהיג את העם, ובדבר זה יש לו שייכות וחבור אליהם. ואף הרב נחשב בעל השררה על התלמידים שהם תחתיו. ולפיכך אף מה שאמר אבטליון "חכמים, הזהרו בדבריכם וכו'", ענין אחד הוא ההנהגה עם אותם שהם תחתיו, ואין להאריך.

**%[יב-טו]**

#**הלל ושמאי**= קבלו מהם וכו'. אלו הם הזוג החמישי, באו ללמד מוסר על עיקר גדול, כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד. לכך אמר כי ראוי שיהיה מחזיק בעולם ברדיפות שלום בין איש לחבירו, וכאשר יש בעולם הזה פירוד וחילוק, יהיה מדתו לחבר המחולקים, וכמו שיתבאר.

#**ויש לשאול**= הרבה במאמר הלל, שאמר "הוי מתלמידיו של אהרן". ואף כי בודאי כך הוא שאהרן היה אוהב שלום ורודף שלום, מכל מקום לא נזכר זה בשום מקום בתורה בפירוש, רק כי רמז הכתוב (מלאכי ב, ו) "בשלום ובמשור הלך אתי ורבים השיב מעון". ועל זה לא סמך הלל לומר 'הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום', כאילו היה ידוע לכל. ועוד, "אוהב את הבריות", לא נזכר בשום מקום שהיה אוהב את הבריות. ועוד, שאמר שיהיה מתלמידיו של אהרן, וכי אף אם יהיה לו אלו מדות, מנין שיהיה מתלמידי אהרן, כי אהרן כהן גדול קדוש השם יתברך. ועוד קשה, למה הוצרך לומר "הוי מתלמידיו של אהרן", הוי ליה לומר 'תהא רודף שלום'. ועוד קשה, שחבר אל מאמר זה (משנה יג) "נגד שמא אבד שמיה", מה ענינו לזה שאמר "הוי מתלמידיו של אהרן". וכן מה שאמר אחריו "דלא מוסיף יסיף", מה ענין אלו דברים זה לזה, שאין להם חבור. וכן מה שאמר (משנה יד) "אם אין אני לי מי לי וכו'", אין ענינו לכאן. וכן יש לדקדק בדברי שמאי (משנה טו) שאמר "עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות", שכל אלו דברים אין להם חבור ביחד.

#**אבל פירוש**= מה שאמר "הוי מתלמידיו של אהרן", כי אהרן היה כהן גדול (שמות מ, יג), והכהן הגדול הוא מיוחד להיות מקשר ישראל עד שיהיו ישראל עם אחד, וזה\* כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד, הפך האומות. כמו שאמרו במדרש (במד"ר יח, ח) כאשר היה קרח חולק על כהונת אהרן, אמר להם משה רבינו עליו השלום, בדרכי גוים כהנים הרבה, כולם מתקבצים בבית אחד. ואנו אין לנו אלא ה' אחד, ותורה אחת, ומשפט אחד, וכהן גדול אחד וכו', וכמו שהוא בפירוש רש"י ז"ל. ומזה תראה כי על ידי הכהן גדול, שהוא אחד, בזה נראה כי ישראל עם אחד. והיה אהרן מקשר ומאחד ישראל עד שהם אחד, כאשר היה כהן אחד\*. ולכך היה אהרן רודף שלום בין איש ובין חבירו שלא יהיו מחולקים במחלוקת, רק יהיו עם אחד. וכן היה אהרן מקרב את ישראל למקום על ידי הקרבנות שהיו עובדים אל השם יתברך, ובזה היה מקרב אותם אל השם יתברך. וכך היה מסוגל אהרן לקרב את הבריות לתורה, שאם היה רואה אדם חוטא שחטא, היה מקרב אותו לתורה, שדבר זה הוא ראוי אל מדתו. וכמו שהיה אהרן עובד עבודת ישראל להביא הטוב על ידי הקרבנות, ולא יבא טוב לאחד רק על ידי מי שהוא אוהב אותו ומבקש\* טובתו, ולפיכך אהרן בודאי אוהב היה את ישראל. ועוד, איך יהיה מקשר ומחבר את הבריות עד שהם עם אחד, אם הוא בעצמו אינו מקושר עמהם עד שיהיה אוהב את הבריות. ולפיכך אמר "הוי מתלמידיו של אהרן", כלומר מאחר שאהרן היה מיוחד ומסוגל לזה בעצמו יותר מכל בני אדם, אם אתה עושה כך, הנה אתה נכנס בזה להיות מתלמידיו של אהרן. כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום. והיה דבר זה על ידי אהרן בפרט יותר מכל באי עולם. ולפיכך אם האדם נכנס במדות האלו, נחשב מתלמידיו של אהרן, כי דבר זה היה לאהרן במה שהיה כהן גדול, והוא עיקר מדריגתו של אהרן.

#**ומה שאמר**= "אוהב שלום ורודף שלום", פירוש "אוהב" שלא יבא מחלוקת בין האנשים, "ורודף שלום" שאם בא מחלוקת, ירדוף לעשות שלום. ושם צריך רדיפה עד שיהא מחזיר אותם לשלום. כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה, ודבר שהוא מרוחק צריך רדיפה אחריו. ועוד יתבאר דבר זה מה שאמר אצל השלום בכל מקום רדיפה דוקא, והוא דבר מופלג מה שנקרא ה' "שלום"\* (שופטים ו, כד), ואסור לומר שלום בבית המרחץ. שמזה תראה כי השלום\* הוא ענין קדוש על הכל. ולכך הוא דבר שאינו מצד עולם הזה. ולפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו\* נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל (מכילתא שמות יב, יז) "ושמרתם את המצות", אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא "המֵצוֹת", אלא "המִצְוות". כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו\* נעשים בשהיה ובעיכוב זמן. ומה שאסור להחמיץ את המצה, ואסור להחמיץ את המצוה, הכל טעם אחד, כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלהית, שאין בה שהיית זמן כלל, וכמו שהארכנו בזה במקומו. וזה טעם בעצמו\* שאסור להחמיץ המצוה, כי יש שֵם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלהית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך\* אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא\* תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלהי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו (שבת י:) כי שמו יתברך נקרא "שלום". וזהו שאמר "הוי רודף שלום", בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום. ועוד יש טעם בזה, ויתבאר במקום אחר.

#**ואמר שיהיה**= "אוהב את הבריות". ומדה זאת ראוי למי שהוא רודף שלום, שהוא מקשר את הבריות עד שהם אחד. ומכל שכן שהוא יהיה\* אוהב את הבריות, ויהיה אחד עם הבריות, כמו שאמרנו אצל אהרן. ואמר "ומקרבן לתורה", שכשם שיעשה שלום בין איש לחבירו, כך יהיה עושה שלום וחבור בין בני אדם שרחקו מן התורה וממצות השם יתברך, ויעשה שלום ויקרב אותם לתורה ולמצות השם יתברך, עד שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים. הרי כל המדות האלו שהזהיר עליהם הלל, שיהיה האדם מחבר הכל, עד שהכל אחד. ותבין מזה כי גם כל אלו דברים שזכר הלל, שהיה נשיא (חגיגה טז:), ענף מן אהבת השם יתברך, כי בשביל שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את בריותיו, כדלעיל. ובפירוש אמר "ומקרבן לתורה", והקירוב לתורה ולמקום הכל בשביל אהבת השם יתברך, ומבואר דבר זה.

#**ומפני שבעל**= מדה זאת, האוהב שלום ורודף שלום, מדה שלו שפלות וענוה. כי הרודף שלום בין איש לחבירו צריך שילך אליו, כי אין בעל המחלוקת הולך אחריו. ואם אינו שפל רוח, יאמר כי אין זה כבודי להשפיל עצמי ולרדוף שלום בין איש לחבירו. וכל שכן אהבת הבריות, שדעתו קשורה בבריות עד שיהיה שלום בין כל הבריות. ומדה זאת הפך בעלי שררה, שלא שייך בהם אהבת הבריות להיות דעתם מתקשר עמהם, אבל דעתם נבדל מהם, כי אינם נחשבים בעיניהם. כמו שדרך כל בעלי השררה, שהם לעצמם, ואין להם עירוב עם הבריות. ובודאי הלל מפני ענותנותו, שהיה בעל ענוה כדאיתא בפרק במה מדליקין (שבת לא.), הזהיר בדברים אלו, כי כל הדברים אלו הם ממדת הלל, שהיה עניו, ולפיכך הזהיר באלו המדות, שהם מדות הענוה. והוא הפך בעלי השררה. ולפיכך סמך אחריו 'נגד שמא אבד שמיה'. והרמב"ם ז"ל פירש (כאן) "נגד שמא" - כאשר תראה אדם ששמו נמשך ביותר, אז "אבד שמיה", רוצה לומר תדע כי קרוב שמו להיות נאבד. ולפי זה הוא על דרך (משלי טז, יח) "לפני שבר גאון", וזה "נגד שמא אבד שמיה". ויראה כי פירוש "נגד שמא אבד שמיה", כי השררה נקראת "נגד", כמו "נגיד על עמו" בכל מקום. ואומר 'נגד' שמא של השררה, המורה לשון זה המשכה וקיום. אבל אין השם הזה ראוי לה, כי "אבד שמיה", כמו שהתבאר למעלה כי גורם לו לבעל השררה האבוד, כמו שאמרו (פסחים פז:) אוי לרבנות שמקברת את בעליה. ולא אמר 'נגד שמא אבד שמא', או 'נגד שמיה אבד שמיה', כי כך רוצה לומר; שם השררה הוא 'נגד', ואין זה השם ראוי לה. אבל השם המיוחד לה לגמרי, ראוי שיהיה שמה של השררה נקרא 'אבד', מאחר שבעל השררה נאבד על ידי זה. ויש לפרש 'אבד שמיה' קאי על בעל השררה, דשייך לומר 'שמיה'. ורוצה לומר כי אין ראוי שתקרא השררה 'נגד', שהיא לשון המשכה, כי שמיה של בעל השררה הוא 'אבד'. וכיון דשם בעל השררה 'אבד', אין ראוי שתקרא שם השררה 'נגד', שהוא לשון המשכה. ויש שגורסין 'נגד שמא אבד שמא' באל"ף, רוצה לומר כי לא יקרא שמה בישראל 'נגד', רק 'אבד', וכמו שאמרו (פסחים פז:) אוי לרבנות שקוברת את בעליה, כמו שהתבאר למעלה.

#**ויש לך**= לדעת עוד מה שהרבנות קוברת בעליה, כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא "אלהים חיים" (ירמיה י, י), ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים. כי אל החיים ראוי הקבלה, שצריך שיהיה מקבל החיות אשר השם יתברך משפיע תמיד לאדם, ואין האדם מקוים רק בו יתברך, ועצם החיות בעצמו הוא הקבלה שמקבל חיות. ולפיכך השם יתברך נקרא (תהלים לו, י) "מקור חיים", כי המקור משפיע תמיד, כן השם יתברך משפיע החיים תמיד לבני אדם, כמו המקור הזה. ולפיכך כל אשר הוא משפיל עצמו, הוא מקבל הקיום מן השם יתברך, אשר בו נתלה הכל. אבל הרבנות והשררה אין עושים עצמם מקבל, רק עושה עצמו מושל באחר, ולפיכך אין ראוי אל החיות, כמו שאמרנו למעלה. ואין להאריך, כי יתבאר בסמוך עוד.

#**ומה שאמר**= "דלא מוסיף יסיף". כי התורה הפך השררה, כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך, וכמו שבארנו זה במקומו באריכות. ולפיכך נאמר על התורה (ר' דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך". והרי התורה בשביל זה הפך השררה לגמרי, כי התורה עצם החיים. ולפיכך מאן "דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב". פירוש, אם אינו מוסיף להיות עמל בתורה, הוא יסיף מן העולם\*, כלומר שמת קודם זמנו. וזה כי כבר התבאר, כי האדם שנקרא שמו "אדם" על שם שהוא מן האדמה (ב"ר יז, ד), שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר כמו שהתבאר למעלה, ועוד יתבאר בכמה מקומות. ולפיכך צריך האדם להוסיף בתורה השכלית, שהיא\* הפך החומר, והיא חיותו של אדם. וגם שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך, ולפיכך בתורה יש החיים. וזהו "דלא מוסיף יסיף", ופירוש דלא מוסיף, שאינו יגע ועמל בתורה, אף על גב שלמד התורה, רק שאינו עמל בדבר, ואינו מגביר השכל על החומר שדבק בו ההעדר, ולפיכך הוא יסיף. ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה. וכך אמרו בפרק רבי עקיבא (שבת פח:) נמשלו דברי תורה לנגיד, דכתיב (משלי ח, ו) "שמעו כי נגידים אדבר". מה נגיד זה יש בידו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בידם להמית ולהחיות. והנגיד ממית בכח המשפט, ולכך אמר 'קטלא חייב', רוצה לומר במשפט, מפני הרחקתו מן התורה. ועוד יתבאר.

#**וקבע אלו**= שני\* דברים ביחד, דהיינו "נגד שמא אבד שמיה", וגם "דלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא חייב", וכך הם בפרק הרואה (ברכות נה.), אמר רבי יהודא, ג' דברים מקצרין ימיו ושנותיו של אדם; מי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך, ומי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, והמנהיג עצמו ברבנות. מי שנותנין לו ספר לקרות ואינו קורא, שנאמר (דברים ל, כ) "כי הוא חייך ואורך ימיך". וכוס של ברכה לברך ואינו מברך, דכתיב (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכך". והמנהיג עצמו ברבנות, דאמר רבי אבא בר חנינא, מפני מה מת יוסף קודם אחיו, שהנהיג עצמו ברבנות, עד כאן. הרי כי זכרו ג' אלו דברים ביחד; נותנין לו ספר תורה לקרות\*, וכוס של ברכה לברך, ומנהיג עצמו ברבנות. כי שלשה דברים אלו שצריך אל החיים; כי מן השם יתברך בא החיים אל כל חי, ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים. והאדם הוא שמקבל החיים. וכאשר הוא מרחיק מאחד מהם מקצר ימיו ושנותיו של אדם. וכאשר נותנין לו כוס לברך ואינו מברך, מרחיק עצמו מן השם יתברך, אשר מאתו שפע הברכה. ורש"י פירש (ברכות נה.) שנאמר (בראשית יב, ג) "ואברכה מברכיך", דהיינו כשנותנים לו כוס לברך ואינו מברך את בעל הבית, ולפיכך מרחיק את עצמו מן הברכה. ולפי דעתי בחנם פירש כך, דאף אם אין כאן בעל הבית, ואוכלים משלהם, נמי קאמר, דלא איירי התם בבעל הבית. אבל פירושו כיון דכתיב "ואברכה מברכך", מכל שכן מי שמברך להקב"ה שהוא מתברך. וכאשר נותנים לו כוס של ברכה לברך, והוא מרחיק עצמו מן השם יתברך, אשר מאתו הברכה, ולכך מקצר ימיו. והתורה אשר על ידה הדביקות בו יתברך, והיא כמו אמצעי בין הקב"ה ובין האדם, עד שעל ידי התורה מקבל החיים. וכאשר ירחק מן\* התורה שעל ידה הדביקות בו יתברך, מקצר ימיו ושנותיו של אדם. והמנהיג עצמו ברבנות, אינו רוצה להיות מקבל משפע החיים, כי המנהיג עצמו ברבנות עושה עצמו מושל באחר לפי שררתו ורבנותו, ואינו עושה עצמו מקבל, כי הקבלה שייך למי שהוא משפיל עצמו, וכמו שהתבאר דבר זה למעלה. ולכך אלו שלשה מקצרין ימיו של אדם.

#**ואמר עוד**= ודאשתמש בתגא חלף. בגמרא בפרק בני העיר (מגילה כח:), תנן התם, ודאשתמש בתגא חלף. תני ריש לקיש, והמשתמש במי ששונה הלכות, עד כאן. ופירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלהית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי\* אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו\* שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר (שופטים יג, כב) "אלהים ראינו נמות", כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים\*, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין (סב.) מאן מלכי רבנן, שנאמר (משלי ח, טו) "בי מלכים ימלוכו". ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה. ובמסכת נדרים בפרק קונם יין\* (סב.), רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות, אחתיה בשקיא ושקליה ואמטיה למשדיה בנהרא. אמר, אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק. אמר רבי אבוה אמר רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה, אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה, דאמר רבי אבא בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם. ומה בלשאצר שנשתמש בכלי קודש שנעשו\* חול, נעקר מן העולם, דכתיב ביה (דניאל ה, ל) "בלילא קטיל בלטשצר", המשתמש בכתרה של תורה, שהיא קודש לעולם, על אחת כמה וכמה, עד כאן. הרי המשתמש בדבר שהוא נבדל קודש, מאחר שאין לו חבור עמו הוא נדחה ונעקר מן העולם. כי שני דברים אשר אין להם חבור יחד, אם הם מתחברים, הפחות נדחה, שאין לו מציאות עם הנבדל.

#**ויש לשאול**=, מי דחקו לריש לקיש (מגילה כח:) לפרש 'המשתמש בתגא חלף', זה המשתמש במי ששונה הלכות, ולמה לא פירש כמשמעו, כמו הא דאמר רבי יוחנן (נדרים סב.) המשתמש בכתרה של תורה. ורבי יוחנן מה הוצרך לאשמועינן התם, מתניתין היא 'המשתמש בתגא חלף'. אבל לכך מפרש ריש לקיש 'המשתמש במי ששונה הלכות', דאילו בכתרה של תורה ממש, זהו נעקר מן העולם, כדיליף מן בלטשצר. וזהו חמור יותר, שנעקר מן העולם בכח, ובא אליו המיתה פתאום, כמו שבא על בלשאצר ביה בלילא. אבל 'חלף' אינו כל כך בכח ובחזקה. לכך מפרש המשנה דאשתמש בתגא חלף היינו שמשתמש\* במי ששונה הלכות, אבל לא בכתרה של תורה עצמה. וקבע זה בכאן, מפני שאמר "נגד שמא אבד שמיה", ואמר כי הפך זה התורה, "דלא מוסיף יסיף". ובא לומר עוד כי אין עיקר השררה מי שנוהג ברבנות, אבל עיקר השררה היא כתרה של תורה, ודבר זה נקרא שררה, לא שררה אחרת, שהרי המשתמש בתגא של תורה חלף מן העולם, ואם כן כתר זאת היא כתר של קדושה על כל הכתרים. ואפשר כי אלו דברים שייכים זה לזה; "דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף", שכל מי שחוטא ופוגם בתורה, העונש על זה הוא המיתה. שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה, שהחטא בהם מביא המיתה. ופירוש זה נכון, ולכך נסמכו שני דברים אלו ביחד.

#**ואחר שאמר**= הלל דברים אלו, חזר לומר שאין לאדם לחשוב עצמו בעל מעלה ובעל תורה, ואם כן יש לו לקנות התורה, שעל ידה נחשב בעל מעלה. וזה שאמר 'אם אין אני לי מי לי', כלומר שאם אין האדם משלים עצמו בתורה ובמצות, 'מי לי', שאין התורה והמצות שיעשו אחרים תועלת ושלימות אליו, אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר. ואין הדבר כמו העושר, שאפשר שהאדם אחד יאסף ממון, ויתן אותו במתנה לאיש אשר לא עמל בו. או שלפעמים האדם יורש מאביו הרבה. ועוד בעולם הזה הרבה דברים בשביל אחד, והוא מזכה את הכל, כמו דקיימא לן (תענית ט.) גשמים בשביל יחיד, וכל העולם ניזון בשביל חנינא (ברכות יז:), וכן הרבה דברים. אבל שיהיה האדם בעל מעלה, שעל ידי זה יקנה האדם עולם הבא, אינו כך, רק אם זוכה בעצמו, ואין האחד משלים את האחר\*, וזה "אם אין אני לי מי לי". "ואם אני לעצמי", רוצה לומר שאף אם יעשה האדם המוטל עליו, "מה אני", כלומר שאני רק בשר ודם, ואין יכול לטרוח הרבה במצות לפי מה שראוי אל הנפש.

#**ובמדרש ויקרא רבה**= (ד, ב), "כל עמל אדם לפיהו" (קהלת ו, ז), אמר רבי שמואל בר יצחק, כל מה שיגע האדם מצות ומעשים טובים, אינו אלא לפיהו, ולא לפי בנו ולא לפי בתו. ובמדרש (שם) עוד, אמר רבי לוי, "גם הנפש לא תמלא" (קהלת ו, ז), לפי שהנפש יודעת מה שהיא יגעה לעצמה היא יגעה, ולפיכך אינה שביעה מצות ומעשים טובים. אמר רבי לוי, [משל] לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש, אינו יוצא ידי\* חובתו, למה, שהיא מלמעלה, עד כאן. בארו בזה כי האדם כל מה שישלים עצמו הוא אליו, ואין שלימות שלו מגיע לזולתו, ואפילו לבנו ולבתו, רק אליו. ואמר רבי לוי על זה נאמר "גם הנפש לא תמלא", שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר "גם הנפש לא תמלא", שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה. ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי - שהיא בעצמה מן השם יתברך - כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים. ועל אלו דברים אמר הלל "אם אין אני לי מי לי", כי צריך האדם להשלים עצמו, כי לא יגיע אליו השלימות מאחר. ואף "כשאני לעצמי מה אני", כלומר שהאדם עושה מצות בגופו, וכמו שבארנו בהקדמה על הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", ואין בזה השלמה אל הנפש, דהיינו השלמה כראוי אל הנפש ומעלתו. ולכך אמר "מה אני", כי סוף סוף בן אדם הוא. והוסיף לומר "ואם לא עכשיו אימתי", הוא דבר שלישי, כי האדם קצר ימים, "ואם לא עכשו אימתי". ולפיכך מוטל על האדם להקיץ משנתו, ולעשות מצות ומעשים טובים, אחר שאי אפשר לו לסמוך על אחר, ואף אם יעשה כל המוטל עליו, אל יחשוב כי יש השלמה ושביעה להשלים את נפשו, כי אף אם הוא לעצמו מה הוא, כי לא\* יוכל להשביע את נפשו במצות ובמעשים טובים. ומכל שכן "אם לא עכשיו אימתי", כי הוא קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו. וכל דברי הלל כמו שהיתה מדתו שהיה\* בעל ענוה (שבת ל:), וכל אלו דברים שייכים לו, ולפיכך אמרם ביחד.

#**וכן שמאי**= גם כן נתן לנו\* מוסר כפי מדתו. וכבר התבאר כי השני מן הזוג תמיד מזהיר על היראה, מה שלא יעשה; "עשה תורתך קבע", שאל יעבור קביעות התורה. אמר "אמור מעט ועשה הרבה", שאם יאמר הרבה, באולי לא יקיים, ויעבור. וכן "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות", כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים\*. ובודאי מה שאמר הלל (למעלה משנה יב) "אוהב שלום ורודף שלום", בודאי בעל המדה הזאת אינו עומד על מדותיו, שאם היה עומד על מדותיו איך יהיה רודף שלום, שכל ענין מי שהוא רודף שלום שיאמר לחבירו שיהיה מוותר מה שעשה לו חבירו, ולא יעמוד על מדותיו. וזה היה בוודאי מדת הלל, שלא היה קפדן, ומדתו לוותר. ולכך בא שמאי ואמר, כי אמת הוא שמדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה\* להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על\* מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך\* ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה. וכן אמר\* "אמור מעט ועשה הרבה", כי אם יאמר ולא יעשה, דבר זה אין ראוי שיהיה בתורה, כי אין שנוי בדבר השכלי, רק בדברים שהם חמריים. וכשם שבתורה עצמה אין השתנות, כך אין ראוי שיהיה השתנות בלמוד התורה כלל. ומפני כי מדת שמאי שהיה קפדן (שבת ל:), וכל קפדן הוא מקפיד ומעמיד מדותיו שלא לשנות. ומצד מילי דשמיא, כמו התורה, בודאי טוב שיהיה מעמיד את מדותיו, ויהיה קבע אל תורתו, ולא ישנה כלל. שאם אינו מעמיד על מדותיו, אינו עושה תורתו קבע, וכל מעשיו אינם קבועים ועומדים.

#**ואמר**= "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות". וגם בזה שמאי נמשך למדתו, כי למדת הלל שמדתו היה שלא יהא אחד עומד על מדתו, ולא יהיה לו קפידה בשום דבר, ולפיכך אין קפידה על זה אם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות, כי אין להקפיד על זה. ואין זה מדה טובה, שאף שודאי מצד המקבל טוב מאוד שלא יקפיד על דבר זה, מכל מקום מצד הפועל ראוי שיהיה מקפיד בתכלית ההקפדה, עד שיהיה מקבל כל אדם בסבר פנים יפות, ולא יאמר אין קפידה בזה, ולא יקפיד אותו האדם אם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות. ובזה משלים שמאי במוסר שלו מוסר הלל, עד כי כאשר שניהם יחד בוודאי הם טובים; כי בין האדם לחבירו לא יהיה לאדם קפידה, אבל במילי דשמיא יהיה לו קפידה. אף במילי דעלמא, כי המקבל בודאי לא יהיה מקפיד, כי אם לא קבל אותו חבירו בסבר פנים יפות לא יקפיד, אבל הפועל יהיה מקפיד. וידוע כי מדת שמאי שהיה מקפיד, ולכך דברי מוסר של שמאי כי יעשה תורתו קבע, ויקפיד שלא ישנה, ויקבל כל אדם בסבר פנים יפות, אף שאם לא עשה זה אין ראוי אל המקבל שיקפיד, מכל מקום יש לאדם להקפיד, ויקבל כל אדם בסבר פנים יפות. וכל אחד מוסר שלו כפי מדתו, ובזה נשלם מוסר הזוג החמישי המקבלים\*.

#**וכבר התבאר**= לך, כי כל מוסר של הזוגות, כל אחד מוסיף על שלפניו. וכן בזוג הזה\* גם כן, כי מפני שהיה מוסר הזוג\* שלפניו מוסר שהוא שייך אל בעל השררה, שהאדם יש לו חבור אל אותם שהוא בעל שררה עליהם במה שהוא בעל שררה עליהם ומנהיג אותם, וכמו שהתבאר, בא הלל במוסר שלו לתת מוסר איך תהיה ההנהגה עם כלל בני אדם, שיהיה אוהב שלום, ורודף שלום בין הבריות, ומקרבן לתורה. שישתדל שלא יסור\* קשר השלום שהוא לבריות שהם ביחד, כפי מה שבראם השם יתברך. ולפיכך אמר שיאהב שלום וירדוף שלום וכו'. וכן שמאי שאמר "והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות", שכל זה ההנהגה שלא יהיה פירוד בין בני אדם רק חבור, והנה מוסר הזה שלא יהיה פירוד בין בני אדם. ואל יקשה לך, הרי יהושע בן פרחיה, שהוא מן הזוג השלישי, גם כן אמר (למעלה משנה ו) "והוי דן את כל אדם לכף זכות". אין דומה לזה, כי שם לא הזכיר רק שלא ידון אותו לכף חובה, שלא יהיו הבריות רעים בעיניו, כמו שאמר (שם) "עשה לך רב וקנה לך חבר", ולא תאמר כי אינו ראוי לך, ואין זה חבור בני אדם יחד עד שלא יהא פירוד ביניהם. וגם דבר זה אין עיקר המוסר, רק שהוא נזכר אגב אחרים, כמו שהתבאר.

#**והתבאר לך**= כי כל חמשה זוגות, גם דברי אנטיגנוס שהוזכר\* ראשון (למעלה משנה ג), שהתחיל באדם עצמו איך תהיה ההנהגה. ומוסיף והולך תמיד, כי זוג הראשון (למעלה משניות ד-ה) תקן ההנהגה בבני ביתו, שהם היו הקרובים אל האדם, רק שאינם\* האדם עצמו. ואחר כך תקן הזוג השני (למעלה משניות ו-ז) רבו וחביריו ושכיניו, שהם יותר רחוקים, ומכל מקום הם קרובים אליו. ואחר כך תקן הזוג הג' (למעלה משניות ח-ט) ההנהגה עם אותם שהוא שופט ומנהיג להם, שדבר זה עוד יותר רחוק. ואחר כך הזוג הרביעי (למעלה משניות י-יא) מדבר בהנהגת בעל השררה, שהוא עוד יותר רחוק, במה שהוא בעל שררה עליהם, נבדל מהם. ומכל מקום יש כאן חבור מה, שהוא בעל שררה שלהם. ואחר כך הזוג החמישי תקנו כל אדם, שלא יהיה נפרד הקשור של השלום, שאין עוד תיקון כסדר העולם. וכולם תקנו את האדם באהבה וביראה, ודבר זה מבואר. ומכאן ואילך לא היו מקבלים מיוחדים, שלא שמשו רבם כל צרכם.

#**ותראה כי**= הזוגות האלו הם חמשה, עד סוף\* בית השני. ושמעון הצדיק, שהיה משירי אנשי כנסת הגדולה (למעלה משנה ב), נחשב בפני עצמו, כמו שבארנו למעלה. וכן אנטיגנוס איש סוכו היה יחיד, ולא נחשב עם הזוגות, אשר היה אחד נשיא והשני אב בית דין. והם היו חמשה זוגות, נגד חמשה מקבלים הראשונים. ואנטיגנוס איש סוכו לא היה רק כדי להבדיל בין חמשה מקבלים הראשונים, ובין חמשה מקבלים האחרונים. כי במה שאנטיגנוס לא היה לו זוג שהאחד היה נשיא והשני אב בית דין, היה דומה לראשונים. כי גם משה ויהושע וזקנים ונביאים ואנשי כנסת הגדולה לא היה להם זוג, כי שם אחד להם; 'זקנים', 'נביאים', 'אנשי כנסת הגדולה'. ובמה שהיה אנטיגנוס יחיד בלבד, דומה בזה אל הזוגות. כי משה ויהושע, אף שהיו יחידים, נחשבים כמו רבים, כי משה מלך היה (זבחים קב.), שנחשב כמו הכלל, וכן יהושע. לכך אנטיגנוס היה מבדיל בין מקבלים הראשונים ובין האחרונים. כי אין ראוי שיהיו הזוגות מקבלים מן אנשי כנסת הגדולה, שאין להם זוג, כי הזוגות שהם שנים יחידים, אינם שוים אל אנשי כנסת הגדולה. אבל אנטיגנוס היה לו דמיון אל הראשונים, במה שלא היה כאן קבלה מחולקת. ובמה היה דומה לאחרונים, שהיו יחידים, כמו שנתבאר למעלה. ובזה כל המקבלים מקושרים יחד, נתבאר זה למעלה, עיין שם.

#**ומה שהיו**= המקבלים תמיד חמשה, לא היה דבר זה במקרה, כי יש חמשה מקבלים בראשונה, דהיינו; משה, יהושע, זקינים, ונביאים, ואנשי כנסת הגדולה. וחמשה מקבלים שהם זוגות, אבל אנטיגנוס לא חשבינן אל מקבלים הראשונים, ולא למקבלים אחרונים, שאינו דומה לגמרי לראשונים, ולא אל האחרונים, כמו שהתבאר. כי מאלו התפשטה התורה בעולם. וכך תמצא מתחלה כשנתנה תורה לישראל, נתנה בה' קולות (ברכות ו:), שעל ידי ה' קולות נתפשטה התורה בכל העולם. וכמו שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"ב תסג) על פסוק (ישעיה מח, טז) "כי לא מראש בסתר דברתי עמכם". והיו ה' קולות, שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע. ולפיכך נתנה התורה בה' קולות, שעל ידם התפשטה התורה בכל העולם. ומפני זה היו המקבלים - שעל ידם התפשטה התורה בכל העולם - ה' מקבלים בראשונה, וה' באחרונה. כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם, רק על ידי חמשה, כמו שהיה בראשונה מתפשטת התורה בכל עולם על ידי חמשה. ולכך ראוי שיהיו מקבלים הראשונים חמשה, וכן מקבלים האחרונים היו חמשה. מכאן ואילך התורה מתמעטת, אבל עד חמשה לא היתה מתמעטת. והיה לכל אחד זוג שהיה מסייע לו בקבלת התורה, כי לא היה הקבלה בזוגות כמו שהיה בחמשה הראשונים, כי מה שקבלו (-הנביאים-) [הזקנים] מן יהושע, היינו שכל אחד קבל, ולא היה מסייע אליו, כמו שהיה בזוגות. ולפיכך מתחלה קודם בית שני היה כח התורה להתפשט עד חמשה. וכן הזוגות שהיה ענין חדש, שיש כאן מסייע, והיה גם כן כח התורה בענין זה להתפשט עד חמשה. 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, אנשי\* כנסת הגדולה, וחמשה זוגות. כי כך ראוי שתהיה התורה מתפשטת בעולם על ידי חמשה, ויש לך להבין דברים אלו מאוד.

#**ומעתה התבאר**= לך שכל ענין הקבלה הזאת היתה בסדר מאוד, כאשר תבין דברים אלו, כי לא דבר רֵק הוא אשר בארנו לך, העמדנו לך עליהם. וכל חמשה הראשונים קודם בית שני, שהיתה התורה בעולם ביותר. וחמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם, ולפיכך היו המקבלים זוגות. ושמעון הצדיק, אף שהיה בתחלת בית שני, היה גם כן קודם בית שני, שהיה מאנשי כנסת הגדולה. 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 (חגיגה טז:), זוג ביחד. ודבר זה ידוע לנבונים, כי יש לבית המקדש, ובפרט לבית השני אשר עליו נאמר (חגי ב, ט) "גדול יהיה כבוד הבית האחרון וגו'". וטעם ידוע לנבונים, שהרי בית המקדש נברא בשתי ידים, דכתיב (שמות טו, יז) "מקדש ה' כוננו ידיך", כדאיתא במסכת כתובות (ה.), 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 (למעלה משנה ג), 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. ודברים אלו יש לך להבין מאוד מאוד, כי הם דברים ברורים.

**%[טז]**

#**רבן גמליאל**= אומר וכו'. יש לשאול, מה ענין הדברים האלו\* ביחד, שיעשה לו רב, ויסתלק מן הספק, ואל ירבה לעשר אומדות. ועוד קשה, שהרי "עשה לך רב" כבר אמר יהושע בן פרחיה (למעלה משנה ו). דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו\* ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר (קהלת ב, יד) "הכסיל בחושך הולך", אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל.

#**ומפני כי**= הספק שייך לאדם בג' דברים; אם בשכלו, כאשר אין דבר ברור לו, ויש לו פנים לכאן ולכאן. הספק השני הוא\* בכל הדברים אשר האדם יספק בהם, אשר לא ידע, ואין הדבר תולה בשכל כלל. והשלישי, הוא ספק אשר הוא לאדם במעשה המצוה, שאין מעשה המצוה ברורים אליו\*. ועוד בסמוך יתבאר אלו שלשה. וכנגד הראשון אמר שיעשה לו רב, כדי שיהיה מה שיקנה בחכמה דבר ברור בלי ספק. ויסתלק מן הספק, פירוש מכל דבר אשר יספק. ובודאי לענין אסור אין צריך לומר, כי ספק אסור לחומרא (גיטין סג:), רק בכל דבר אשר אפשר שיגיע לו ממנו היזק, אל יכנס בספק כלל, כי אין דבר זה ראוי לאדם בעל שכל שיכנס בספק. וכנגד השלישי אמר שאל ירבה לעשר אומדות, שלא יסמוך על האומדנא בענין מעשה המצות. ואף אם התורה התירה זה, כדאיתא בבכורות (נח:), "ונחשב לכם תרומתכם" (במדבר יח, כז), אבא אלעזר בן גמלא אומר, בשתי תרומות הכתוב מדבר, אחת תרומה גדולה, ואחת תרומת מעשר. כשם שתרומה גדולה נטלה באומד ובמחשבה, כך תרומת מעשר נטלה באומד ובמחשבה, עד כאן. הרי אף כי בתרומת מעשר שיש לה שעור - אחד מעשרה (במדבר יח, כו), נטלת באומדנא ובמחשבה, ובודאי מעשר גם כן, מכל מקום אל תרבה לעשר אומדות, רק כאשר צריך ואין לו פנאי, אז מותר. אבל להרבות שכך יעשה קביעות לעשר באומדנא - אל יעשה כך, אף כי האומדנא הוא קרוב לודאי, אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה, כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור.

#**ואם שכבר**= אמר יהושע בן פרחיה דבר זה "עשה לך רב וקנה לך חבר" (למעלה משנה ו), הביא זה המאמר בשם רבן גמליאל, כי זה בודאי מצד מדה אחרת. כי למעלה אמר שיקנה לו רב, שלא יבא לידי איסור, פן יטעה. וכאן אמר אף שאינו רוצה לסמוך על תלמודו לענין הוראה, עם כל זה יקנה לו רב, שיותר מעלה כאשר יש לו רב, שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה.

#**ולא זכר**= כאן קבלה, כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין (סנהדרין פח:) משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות, ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך. ונראה מה שלא זכר גם כן רבן שמעון בנו של הלל, וזכר גם כן\* רבן גמליאל שהיה בנו, ולא זכר רבי גמליאל שהיה אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שנזכר בסוף הפרק (משנה יח) "על ג' דברים וכו'", וכולם היו נשיאים, כדאיתא בסוף פרק קמא דשבת (טו.) הלל, ושמעון, וגמליאל, ושמעון, נהגו נשיאתן בפני הבית ק' שנה. ונראה דבזמן רבן שמעון בנו של הלל היה רבן יוחנן בן זכאי מנהיג גם כן וגדול כמותו, דבכל מקום אמרינן 'משחרב הבית התקין רבי יוחנן בן זכאי', והוא מתלמידי הלל (סוכה כח.). ואם כן היה רבי יוחנן בן זכאי מנהיג ונשיא גם כן. ולהזכיר שניהם אי אפשר, שלא היו מן הזוגות שהאחד נשיא והשני אב בית דין (חגיגה טז.). ולכך לא זכר אחד, דהי מנייהו מפקת. וכן בזמן רבן גמליאל, אביו של רבי שמעון בן גמליאל, היה רבי אלעזר בן עזריה, שהיה גם כן נשיא, כדאיתא בברכות בפרק תפילת השחר (כח.). אך בפרק רבי אומר (להלן פרק ב) יתבאר פירוש אחר אצל (שם משנה ח) "רבי יוחנן בן זכאי קבל מהלל ושמאי".

**%[יז]**

#**כל ימי**= גדלתי בין החכמים ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה וכו'. החכם הזה בא להזהיר על תקון הגוף של אדם, אחר שראה אביו רבן גמליאל\* נתן מוסר לאדם שיהיו מעשיו כמו שראוי לאדם בעל שכל, שלא ילך בחושך, כמו שהתבאר, בא הוא ולמד מוסר על תקון האדם שהוא בעל גוף, כמו שיתבאר.

#**ויש לשאול**=, למה הוצרך לומר "כל ימי גדלתי בין החכמים וכולי". ועוד קשה, מה ענין לזה "ולא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר". וכל שכן שהתחיל בשתיקה, ואמר אחר כך "ולא המדרש עיקר", וחזר אל ענין הראשון לומר "וכל המרבה דברים מביא חטא". גם כן לשון "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה" [קשה], שהיה לו לומר "לא מצאתי לאדם טוב". ועוד קשה, שאמר "כל המרבה דברים מביא חטא", הלא מקרא מלא הוא (משלי י, יט) "ברוב דברים לא יחדל פשע".

#**פירש רש"י ז"ל**= שרוצה לומר "כל ימי גדלתי בין חכמים ולא מצאתי לגוף וכו'", לומר שאף אצל החכמים מצאתי שיפה שתיקה להם, שכך היו נוהגים בשתיקה, וכל שכן בני אדם שאינם חכמים, שהשתיקה יפה להם.

#**ופירוש**= "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי, כמו שיתבאר בסמוך, לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה, ולפיכך אמר 'אין לגוף טוב אלא שתיקה', ולא אמר 'לא יפה לגוף הדבור', כי לא מצד הדבור הוא החסרון, רק שיפה לו השתיקה, כדי שיוכל לפעול בכח השכלי. וזה בא ללמד כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה" מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני.

#**וזה שאמר**= "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", רוצה לומר כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל, ראוי לו השתיקה מן הדבור, מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה. ובפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים, ואין ראוי לגוף פועל זה. ודבר זה, שהוא השתיקה, בודאי יפה לו.

#**ואמר**= "לא המדרש עיקר אלא המעשה". שלא תאמר אחר כי השתיקה - שהיא ההעדר הפעולה - טובה ביותר, מפני שיש לאדם לפעול בשכלו, כמו\* שהתבאר, אם כן המדרש עיקר, ולא המעשה עיקר, כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל. ועל זה אמר שאף\* שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר הוא המעשה, רק שהמדרש, שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה, ודבר זה יתבאר אצל (להלן פ"ג מ"ט) "כל מי שמעשיו מרובים וכו'".

#**"וכל המרבה**= דברים מביא חטא". רוצה לומר בודאי יפה לגוף השתיקה, כמו שאמרנו מפני שהוא נותן אל השכל לפעול פעולתו, ודבר זה מעלה. אבל אין ראוי לומר שהוא חוטא אם אינו\* מרבה דברים, שהרי כח הדברי כח בפני עצמו, ואם ירצה לפעול בכח זה מבלי שיתן כל כחו אל השכל, לא שייך בזה חטא. אבל כאשר מרבה דברים מביא חטא, וזה כי לפי מה שאמרנו כי ראוי לאדם השתיקה כדי שיהיה עיקר השכל, ויהיה בטל אצלו כח הדברי, ומכל מקום אם אין בוחר בשתיקה אין כאן חטא גם כן, אבל להרבות דברים ולעשות עיקר כח הדברי, ולבטל כח השכלי, כי כל אשר כח הדברי פועל, אז\* כח השכלי אי אפשר לפעול פעולתו כראוי, כי הם ב' הפכים. ובודאי דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון. וזהו שאמר שהוא מביא חטא, שהחטא הוא חסרון, כי כל לשון "חטא" בכל מקום חסרון, כמו (מ"א א, כא) "אני ובני שלמה חטאים", (בראשית לא, לט) "אנכי אחטנה", ובהרבה מקומות. ולפיכך המרבה דברים בא לידי חטא וחסרון, בפרט כאשר החסרון הוא בדבר שנמשך אחר כח גופני, והוא חסרון שימשך אחר זה עוד חסרון.

#**ועוד יש**= בדבר זה עוד דבר עמוק מאד, כי אין כח הדברי דומה אל השכלי, שאין גבול לשכלי, רק הכח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר, אשר הצורה אין בה תוספת כלל, כאשר ידוע מענין הצורה. ולפיכך כל המרבה דברים יוצא מן הראוי, והיציאה מן הראוי בדבר כמו זה מביא חטא, ויש להבין זה.

#**ואל יקשה**=, הרי מקרא מלא הוא (משלי י, יט) "ברוב דברים לא יחדל פשע", כי זה אינו מדבר שבא לידי חטא, רק בשביל רוב דברים אי אפשר שלא יהיה פשע, שידבר דברי סכלות והוללות. אבל כאן אמר "מביא חטא", רצה לומר גורר חטא אחריו, ודבר זה ענין אחר. וכך הוא פירוש המשנה כאשר תבין, כי הדברים האלו השנוים כאן אינם כאשר יש מפרשים המשנה, אבל הם כולם דברי חכמה, דברים אשר השכל מחייב.

**%[יח]**

#**המאמר הזה**=\* צריך פירוש, למה אמר על אלו דברים העולם עומד עליהם. ועוד, הרי בתחילת הפרק (למעלה משנה ב) אמר "על שלשה דברים העולם עומד", ואינם אלו שזכר כאן. ויש לפרש המשנה הזאת, הנה האדם אשר השם יתברך ברא אותו, יש לו דברים מחולקים; האחד, הוא השכל, אשר השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל (קידושין לב:) אין 'זקן' אלא שקנה חכמה. הדבר\* השני הוא האדם בעצמו, שהוא חי מדבר. החלק השלישי הוא ממונו, שנחשב קנינו, אלו ג' דברים שייכים לאדם; האחד הוא עצמו, ושני דברים הם קנינו. וימצא האדם לפעמים והוא חסר קנין השכל, ולפעמים הוא חסר קנין הממון. והשנוי הוא באלו דברים כמו שיתבאר, וצריך אל עמודים המחזיקים עד שלא יפלו.

#**ועל זה**= אמר "על שלשה העולם עומד; על האמת", שאם שקר גובר בעולם, הרי השקר הוא בטול לגמרי אל השכל, עד שלא ימצא. והרי השם יתברך נתן בעולם השכל, והוא חלק אחד משלשה חלקי העולם. וכאשר האדם רודף האמת, יוצא השכל בעולם כאשר ראוי.

#**ועל הדין**= עומד החלק השני שהוא קנין לאדם, והשם יתברך נתן לכל אדם קנין ראוי לו, ואין האדם ראוי שיהיה נוגע במוכן לחבירו, רק מה שהשם יתברך נתן לכל בריה. ואם אין דין, יבא בטול לחלק הזה, שהוא קנין של אדם, ויבא קנין אדם זה, שהוא שלו, לאדם אחר, ואין ראוי זה. ודבר זה אינו מצד המחלוקת, כי המחליף פרה בחמור וילדה, ואינו ידוע לבעלי דינין עצמם אם קודם לכן ילדה, אם אחר כך ילדה (ב"מ ק.), ויש חלוק ביניהם, ואין בזה מחלוקת בין בעלי דינין. וכן דברים הרבה שכל אחד טוען זכותו, ואינו מבקש לטעון שקר, רק שכל אחד לפי דעתו הוא זוכה. ולכך אמר שגם על הדין העולם עומד, כאשר יש דין בעולם כל אחד זוכה כראוי, וכפי אשר השם יתברך ברא את העולם, ונתן לכל\* אחד ואחד קנין אשר שייך לו, ועל ידי הדין כל אחד עומד בשלו. כדאמרינן במסכת שבת (י.), כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת, כאילו נעשה שותף [להקב"ה] במעשה בראשית. ורוצה לומר, כי השם יתברך ברא את העולם, ונתן לכל אחד ואחד הראוי לו כאשר ברא העולם. ואם הדיין דן דין אמת לאמתו, עד שכל אחד ואחד עומד במה שראוי לו, כמו שברא הקב"ה את העולם, ונתן לכל אחד קנין ממון בפני עצמו, הרי על ידי הדיין עומד כל אחד כמו\* שבראו השם יתברך, ונתן לכל אחד ואחד שלו. ולכך אמר 'כל דיין שדן דין אמת לאמתו', לאפוקי לפעמים הדין אמת מצד הטענות, והטענות אינם כראוי. וכאשר הוא כך, סוף סוף הגיע הממון לאשר אין ראוי לו, ולא שייך בזה 'נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית'. רק כאשר הדין אמת כמו שראוי, ואז הדיין מעמיד כל אחד בממון אשר ראוי, אשר\* נתן השם יתברך אליו. ולכך העולם עומד על הדין.

#**ואמר שהעולם**= עומד על השלום, ודבר זה שייך אל האדם עצמו. וזה כי בני אדם שנבראו בעולם נכנסו במחלוקת, במה שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולפיכך בני אדם הם מתנגדים בעצמם, כאשר הם ביחד, והאחד בטול השני בעצמו. ולפיכך אמרו על השלום עומד העולם, שלא יבא מחלוקת בין איש לחבירו בעצמו, ודבר זה שלא מצד הממון רק מצד עצמם. הרי ג' דברים אלו שהם עמודי העולם, וג' חלקים אשר הם בעולם, אשר אין נמצא עוד חלק כלל; דהיינו השכל, ואין זה האדם עצמו, כי השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל. והאדם עצמו, וקנייני האדם, שהם ממונו. ועל ידי דין אמת ושלום תלויין אלו ג' דברים, שלא יתמוטט העולם.

#**ומעתה לא**= יקשה הרי שמעון הצדיק מנה אחרים (למעלה משנה ב), כי אותם הם הסיבה [לעולם], שהשם יתברך, שהוא הסבה ועלה לעולם, מעמיד העולם, כמו שבארנו למעלה באר היטב. ואלו הג' דברים שלא יבא בטול והפסד לעולם מצד עצמו של עולם. ולפיכך שמעון הצדיק התחיל באלו ג' דברים, מפני כי על ידי אלו\* ג' דברים מעמיד השם יתברך העולם, ואם אין אלו ג', בטל התחלת העולם. ורבן שמעון בן גמליאל אומר כי ג' דברים הם סבה שהעולם עומד על עמדו כאשר ראוי, ולא ישתנה מצד עצמו. ולכך רבן שמעון בן גמליאל שהיה האחרון, הזכיר אלו ג' דברים אשר על ידם נשאר העולם קיים, ולא יבא לו בטול מצד עצמו. ובודאי פירש זה נאה ומקובל הוא.

#**ועוד יש**= לך\* לדעת מה שאמר רבן שמעון בן גמליאל 'על שלשה דברים העולם עומד', הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון. וכל הויה הוא על ידי אחר שפועל בו ההויה, כי אין הויה מעצמה, רק שאחר פועל ההויה.

#**ואחר כך**= עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שיהא\* צריך הויה, רק הכל בשלימות. ומפני כך העולם הזה הוא עולם השלום, כי על ידי השלימות שנמצא בהם יש בהם השלום. ומה שהעולם הזה מיוחד בשלום, אמרו ז"ל בפרק אם\* אינן מכירין (ר"ה כג:), אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (איוב כה, ב) "המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו", מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת; פגימתה של לבנה, משום דחלשה דעתה. פגימתה של קשת, שלא יאמרו עובדי חמה גירא קא משדיא, עד כאן. ומאמר זה בודאי צריך פירוש, ואין כאן מקום זה. רק שלמדנו מזה כי עולם הגלגלים הם שנבראו בשלום, עד שאין שם התנגדות כלל. ועוד במדרש "המשל ופחד עמו" (איוב כה, ב), "המשל" זה מיכאל, "ופחד" זה גבריאל, "עושה שלום במרומיו" אפילו העליונים צריכים שלום, המזלות עולים אחורנית, שכל אחד אומר אני תחילה, ואינו רואה מה שלפניו\*, עד שכל אחד אומר אני ראשון, ומשלימין זה לזה, ולא זה מזיק את\* זה, והרי העליונים צריכין שלום, עד כאן. הרי לך כי העולם האמצעי הכל בו שלום, כי העולם הזה אשר הוא עולם האמצעי, הם גופים שלימים, ואין מקבלים הויה ושנוי אחר בריאתם יש מאין. ומכיוון\* שאין בהם שנוי, זהו השלום שנמצא, כי הם נשארים בהוייתם מבלי השתנות, כי המשתנה אין שלום לו, ולפיכך בהם השלום. ואם לא היה קשור השלום ביניהם, לא היו שלימים בעצמם, כי מאחר שכל אחד חלק בפני עצמו, וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד. ולפיכך אם לא היה בעולם האמצעי הזה השלום, שיש להם קשור וחבור זה עם זה עד שהכל מקושר, לא היה שם שלימות, כי היה כל אחד בפני עצמו, והחלק אינו שלם. וכבר אמרנו כי הם גשמים שלמים, אבל מצד השלום הוא החבור אשר ביניהם, אז אין נקרא כל אחד ואחד חלק, שהרי כאילו הכל אחד, ולפיכך השלום משלים הכל. ומפני כך נקרא 'שלום' מלשון השלמה, כי כאשר אין שלום אז כל אחד חלק וחסר השלמה, ובשלום יושלם עד שאינו חלק, שהרי יש לו שלום האחד עם האחד, ואז הדבר שלם. ומפני זה תבין כי כל חותמי ברכות חותמים בשלום; בברכת כהנים חותמים בשלום, בתפילה חותמים בשלום (ויק"ר ט, ט), כי על ידי השלום הדבר נשלם, והדבר נשלם בסוף הכל, ולכך השלום השלמת הברכה. ומפני זה העולם האמצעי מיוחד בשלום, ודבר זה הוא עולם האמצעי, כי הוא עולם שיש בו השלימות, ואין שום שנוי וחסרון בהם, וזהו השלום. ועוד כי העולם האמצעי הוא עולם השלום, כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר, כמו שהוא בעולם האמצעי שכל אחד ואחד עומד במשמרתו, וכאשר כל אחד במשמרתו, הוא השלום. לכך עולם האמצעי מיוחד בשלום, ולפיכך בהם השלום לגמרי. ותמיד אמרו "עושה שלום במרומיו", שמזה תראה כי מיוחד הוא בשלום.

#**העולם העליון**=\* הוא עולם השכל, אשר השכל הוא השגת האמת, וקראו אותו 'עולם השכלים הנפרדים'. אף על פי שאין דעתי כך, ואין נראה דעת חכמים כך, מכל מקום בודאי הוא עולם שאין שם שקר רק אמת, כי בעולם האמצעי לא שייך לומר עליו השגת האמת, ולא כמו שאומרים כי הגלגלים חיים משכילים, כי כבר התבאר שאין כך דעת חכמים. אבל עולם העליון הוא השגת האמת, ונקרא 'עולם האמת'.

#**נמצא אלו**= שלשה עולמות, כל אחד מיוחד בדבר אחד; העולם העליון מיוחד באמת. העולם האמצעי מיוחד בשלימות ובשלום. העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב (בראשית א, טז) "את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר". והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים. ומפני זה כתוב בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) "אלקים", שהוא לשון דיין, מפני כי השם יתברך גזר ההויה בכח דין על העולם, כמו הדיין שגוזר משפטו על הנדונין בכח דין, שהרי שם הדיין גם כן 'אלקים', שמזה תראה כי ההויה הוא דין בעצמו, כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי. וזה אמרם (שבת י.) כל דיין שדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ודבר זה כמו שיתבאר עוד בסמוך, כי מעשה בראשית גם כן היו נבראים בגזירתו, והיו מקבלים גזירותיו ומשפטיו. לכך הדיין כאשר גוזר גזירותיו ומשפטיו, מתחבר למדה זאת שגזר השם יתברך על הנבראים, "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד" (תהלים לג, ט). ולפיכך העולם התחתון מיוחד בזה, שלא נמצא דבר זה בעולם העליון ובעולם האמצעי, רק בעולם התחתון, שהוא עולם הזה, והוא מקבל הדין מן המושלים.

#**ועוד כמו**= שאמרנו, כי עולם אמצעי, מפני שהם עומדים כל אחד בשלום, אין אחד נכנס לגבול הב', לכך נקרא עולם השלום. כי עולם התחתון עולם הדין, כי יכנסו חלקי העולם זה בזה, וצריך כאן לדין. כי הדיין הוא שמחייב שיתן זה לזה כך וכך, וגם מחייב להחזיר למי שלקח מה שלא היה ראוי לו ליקח. ודבר זה הוא בעולם התחתון, כי על ידי המושלים, הם השמים וצבאיהם, שהם מושלים פועלים בתחתונים, הם שגוזרים ומחייבים מה שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט אשר סדר המנהיג, הוא השם יתברך. ודבר זה ידוע, כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה ההרכבה, ואין לך דין יותר מזה. וכן אם לקח יותר ממה שראוי, שמחזיר, כמו שידוע מענין האידים העולים מן המים על ידי תנועת השמים וגזירתם, שמוציאים אותן משם לצורך ההויה. וכן בכל הדברים שנעשו בתחתונים. כלל הדבר, כי עולם התחתון נבנה על גזירת דין, שממנו ההויה בעולם.

#**ומעתה אם**= אין האמת בעולם, כאילו בטל העולם העליון, שמיוחד באמת, וזה עיקר עצמו של עולם העליון. וזה כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד כמו שבארנו בסמוך דבר זה. ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים (רש"י בראשית ב, ז), ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות. וכבר האריך הרמז"ל בחלק הראשון (במו"נ שם פע"ב) לפרש דבר זה. ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל, ואין להאריך בזה.

#**ולפיכך כאשר**= רצה השם יתברך להשלים את ישראל, מפני כי ישראל הם האדם באמת, כמו שאמרו (יבמות סא.) אתם קרוין אדם, ואין אומות קרוין אדם\*, ולהם נתן התורה מן העולם העליון. והשלום מעולם האמצעי, כי הם בפרט עם אחד מתאחדים ומתקשרים יחד, וכמו שנאמר (ש"ב ז, כג) "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ונתן בהם י"ב שבטים, אשר הם מתקשרים\* זה עם זה, כמו שהוא בי"ב מזלות העולם\* האמצעי, שהם מתחברים יחד ויש שלום ביניהם, כך י"ב שבטים הם מתחברים יחד, עד שאי אפשר שיהיה הא' בלא הב'. הרי כי בישראל, שהם האדם, יש בהם מן עולם אמצעי כפי מה שאפשר. ונתן להם הדין, אשר כל עצמו של העולם הזה הוא הדין כמו שביארנו לך\*. ולכן נתן להם הדין, עד שהם נכללים מכל ג' עולמות כאשר ראוי לאדם. הרי נכללים כל ג' עולמות באדם, כי על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן כמו שביארנו. ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל היה עולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), ראוי שיהיה העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, [הם] מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס.

#**ורמזו חכמים**= איך האדם מקשר כל העולמות, וזה שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"א רמז יח); בראשון ברא שמים וארץ מן העליונים ומן התחתונים, בשני "יהי רקיע" (בראשית א, ו) מן עליונים, בשלישי "תדשא הארץ" (בראשית א, יא) מן התחתונים, ברביעי "יהי מאורות" (בראשית א, יד) מן העליונים, בחמישי "ישרצו המים" (בראשית א, כ) מן התחתונים, בששי בא לברא האדם, אמר אם אני בראו מן העליונים, עכשיו יהיו רבים העליונים על התחתונים בריה אחת, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. ואם אני בורא אותו מן התחתונים, עכשיו התחתונים רבו בריה אחת על העליונים, ואין שלום ביניהם, ואין שלום בעולמי. אלא הרי אני בורא אותו מהעליונים ומהתחתונים, הדא הוא דכתיב (בראשית ב, ז) "וייצר יי אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת רוח חיים", עד כאן. ומה מחלוקת שייך בין עליונים לתחתונים שאמר שלא יהיה שלום ביניהם. אבל הפירוש שלא יהיה קשור ואחדות בעולם, וזה שאמר ש'אין שלום בעולמי', כי ראוי שיהיה העולם מקושר, שצריך שיהיה בודאי העולם עולם\* אחד מקושר, כי הבורא - הוא השם יתברך - הוא אחד. וזה שאמר 'אין שלום בעולמי', שאני אחד, וכך העולם שהוא שלי הוא אחד, עד שראוי שיהיה העולם אחד מקושר. ולפיכך היה בורא השם יתברך האדם מלמעלה ומלמטה, והוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד.

#**וזה שאמר**= "על ג' דברים העולם עומד"; שאם אין דין אצל האדם, הרי יש בטול לעולם הזה. כי האדם נברא שיהיה הוא כולל כל ג' עולמות, והרי אין כאן דין אשר הוא באדם מצד עולם התחתון, שכל ענין עולם התחתון הכל גזירת דין, ואם כן יש בטול לעולם. וכן כאשר אין שלום, הרי האדם נברא שיהיה נכלל בו גם כן העולם האמצעי, עד שהוא מקשר כל ג' עולמות. ואם אין בו האמת, הרי בטול לעולם, שהרי האדם ראוי שיהיה כלול\* בו האמת, כי האמת מן העולם העליון, כדי שיהיה האדם מקשר כל ג' עולמות. וכאשר אין הקשור הזה, הרי זה בטול העולם. ולפיכך "העולם עומד על הדין ואמת ושלום". והזכירם כסדר\*; והתחיל בעולם אשר אנחנו בו, ואחר כך הזכיר בעליון, ואחר כך האמצעי, כי רצה התנא לזכור השלום באחרון, כי השלום נזכר תמיד בסוף, והוא חותם הכל, כמו שבארנו. ופירוש זה ברור גם כן, ויש לו ראיה במדרש חכמים, ואין כאן מקום להאריך בזה, ויתבאר בנתיבות עולם בעזרת השם יתברך.

#**ואמנם הפירוש**= הברור על פי החכמה הברורה מה שאמר "על שלשה דברים העולם עומד", דע לך כי תמצא כאשר ברא הקב"ה את עולמו היה נברא על ידי שלשה דברים; האחד, שהוציא אותם הפועל אל הפעל, כדכתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". ואצל הבריאה נאמר "אלהים", שהוא מדת הדין (ב"ר לג, ג), וכן באמת בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) נאמר "אלהים", מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין. וזה אמרם (שבת י.) כל הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי השם יתברך ברא העולם בדין, שהרי בכל מקום במעשה בראשית נאמר "אלקים", והיושב בדין משתתף ומתחבר למדה זאת שברא הקב"ה את העולם, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ואין כאן מקום להאריך בזה.

#**וכאשר ברא**= השם יתברך את העולם, ברא אותו באמת, כמו שתקנו חכמים (סנהדרין מב.) בברכה "פועל אמת\* שפעולתו אמת", כי אין בבריאתה שקר, וכמו שאמר הכתוב (תהלים קיא, ח) "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר". הנה השם יתברך ברא אותם בדין, דהיינו היציאה אל הפעל בגזירת דין, שכך גזר השם יתברך, והדין\* דין אמת. ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר, אבל הם עשוים באמת. ופירוש דבר זה בכל הנבראים עצמם אין דבר שיוצא מן האמת.

#**הג' כאשר**= נגמר מעשה בראשית נתן השם יתברך מנוח לנבראים, שנאמר (בראשית ב, ב) "ויכל אלקים ביום השביעי", ודבר זה הוא המנוחה והשלום. וכן אמרו במדרש (ב"ר י, ט) מה נברא מאחר ששבת, שאנן נחת ושלוה והשקט, עד כאן. פירוש, מה שנברא בשבת, מאחר ששבת מכל מלאכתו, ומה נברא בו, ואמר כי ברא שאנן והשקט ונחת ושלוה, וזהו השלום שהיה כשכלה הבריאה, וכמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש (בראשית ב, ב) 'מה היה העולם חסר, מנוחה, בא שבת בא מנוחה'. ואין זה מן הבריאה עצמה כלל, שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה, אבל מכל מקום הוא קיום העולם, שהרי כתיב "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה", שהיה משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה הוא\* קיום הכל. ועל השלום הזה שהיה בשבת באה מצות הדלקת נר שבת משום שלום בית, וכדאמר בפרק במה מדליקין (שבת כה:) "ותזנח משלום נפשי" (איכה ג, יז), אמר רבי אבהו, זהו הדלקת נר בשבת, עד כאן. ופירוש זה אין כאן מקומו.

#**ומכל מקום**= התבאר לך פירוש המשנה הזאת שאמרה "על ג' דברים העולם עומד", כי העולם בבריאתו ובקיומו יש בו ג' דברים; כי העולם נברא בדין מן השם יתברך, שהוא גוזר בגזירת דין שיהיה נברא. וסדרו באמת וביושר, ואין דבר יוצא מן האמת מכל אשר ברא. והשלישי, אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא - העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום. וכמו שאמר רבי בשעת פטירתו (כתובות קד.) יהי רצון שיהא שלום במנוחתי, יצאה בת קול ואמרה (ר' ישעיה נז, ב) "יבא שלום ינוח על משכבותיו". ולפיכך "העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום". ואלו ג' דברים מצד ג' בחינות; מצד הפועל, שהוציא הבריאה לפעל בגזרתו, ובגזרה זאת מקיים אותו גם כן, כמו שהוציא אותו אל הפועל. וכאשר אם אין דין בעולם, אז העולם הוא מתמוטט מצד זה. והבחינה הב', מצד העולם עצמו, שהוא עשוי באמת. כמו הדיין שהוא דן דין, שנקרא 'דיין' מצד שהוא דן את הדין, והדין בעצמו צריך שיהיה אמת. וכך העולם נברא בדין וקיום שלו בדין, והעולם עצמו יש בו האמת, ואם אין אמת, אז העולם מתמוטט מצד בחינה זאת בעצמה, שיהיה בעולם האמת. והשלום הוא מצד בחינה ג', שתכלית העולם צריך שיהיה בו השלום והמנוחה, כמו שהיה בבריאת העולם, כי זה הוא השלמה ותכלית הדין, הוא השלום. וכך אם אין השלום בעולם, העולם הוא מתמוטט מצד הבחינה הזאת, הוא השלום, שהוא השלמת העולם. ונזכרו כסדר בלא שנוי.

#**ובא לומר**= כי הדין יש לו מעלה עליונה, שהעולם עומד עליו. וכן האמת יש לו מעלה עליונה, שהעולם מסודר באמת, וכל אשר בעולם נברא באמת. וכן מי שאינו במחלוקת הוא מעלה עליונה, שכן העולם עומד בשלום, כי בגמר הבריאה נתן לעולם העמידה ומנוחה שלא היה קודם, רק היה יוצא אל הפועל תמיד, ודבר זה הוא השלום אשר עליו עומד העולם, והוא למעלה מן ההויה שהוא בששת ימי המעשה. והוא אשר אמרנו למעלה ממדת רודף שלום, ודי בזה למבינים ולחכמים, ואין לפרש יותר, ופירוש זה ברור. ואלו\* כל השלשה נכללים בדברי התנא, כי כאשר תעיין הם קרובים זה לזה, אך פירוש האחרון ברור שאין ספק בו.

#**ומעתה יש**= לך להבין, כי אלו ג' עמודים שזכר שמעון הצדיק (למעלה משנה ב), דהיינו העבודה אשר זכר שמעון הצדיק, נגד זה זכר רבן שמעון בן גמליאל הדין. ואמרו ז"ל (מכילתא ס"פ יתרו) למה נסמכה פרשת משפטים (שמות כא, א) לפרשת מזבח (שמות כ, כא-כג), שתשים סנהדרין אצל המזבח. כי אלו ב' דברים, העבודה ודין, שניהם הם להקב"ה בפרט. כי כמו שהעבודה אליו, כך הדין אל הקב"ה, שנאמר (דברים א, יז) "כי המשפט לאלהים", וכתיב (ר' דה"י ב יט, ו) "כי לא לאדם תשפטו כי המשפט לאלהים". ובפרשת שופטים (ר' דברים טז, יט-כ) מזהיר תחלה על הדין "צדק צדק תרדוף לא תטה משפט לא תקח שוחד", ואחר כך מזהיר על העבודה (שם פסוקים כא-כב) "לא תקים לך מצבה לא תטע אשירה", "לא תזבח וגו'" (דברים יז, א), כמו שהתבארו דברים אלו בנתיבות\* עולם (נתיב הדין פ"א) כי אלו ב' דברים מיוחדים להקב"ה. ועוד אמרו (סנהדרין ז:) הממנה דיין שאינו הגון כאילו נטע אשירה, ובמקום תלמיד חכם כאילו נטע אשירה אצל המזבח, הרי הדין והמזבח ענין אחד. וכנגד התורה שזכר שמעון הצדיק, זכר רבן שמעון בן גמליאל האמת, כי התורה היא בעצמה "תורת אמת" (מלאכי ב, ו), ואין אמת כמו התורה. וכנגד גמילות חסדים שזכר שמעון הצדיק, זכר רבן שמעון בן גמליאל השלום בין הבריות, והצדקה - שהוא גמילות חסדים - הוא שלום בעצמו, כמו שאמר (ישעיה לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום". וכמו שאמרו ז"ל (להלן פ"ב מ"ז) 'מרבה צדקה מרבה שלום', כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך. וכן אמרו בפרק קמא דברכות (ח.), כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים ומתפלל עם הצבור וכו', שנאמר (תהלים נה, יט) "פדה בשלום נפשי וגו'". ופירש רש"י ז"ל (שם בברכות) גמילות חסדים נקרא שלום, שעל ידי גמילות חסדים יש שלום בין הבריות.

#**וכמו שעל ידי**= העבודה הוא טוב לשמים, וכך הדיין שהוא דן דין אמת לאמתו הוא טוב לשמים, שהרי הוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית (שבת י.). ועל ידי התורה שזכר שמעון הצדיק, היא מעלת האדם עצמו, כמו שאמרנו למעלה, כנגד זה זכר רבן שמעון בן גמליאל האמת, שהוא מעלת ושלימות עצמו כאשר הוא איש אמת רודף האמת, כי האמת הוא שאהוב, והשקר הוא שנאוי ומאוס, והאמת יש לו מציאות, והשקר אין לו מציאות. וכמו שזכר שמעון הצדיק גמילות חסדים, שעל ידה\* הוא טוב לבריות, כנגד זה רבן שמעון בן גמליאל זכר\* השלום, שעל ידו\* הוא טוב לבריות.

#**וההפרש בין**= אלו שזכר רבן שמעון בן גמליאל, כי אלו שזכר שמעון הצדיק על ידם השם יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק, הם יסודות והתחלת העולם. ואלו ג' שזכר רבן שמעון בן גמליאל\* הם קיום העולם, שעל ידם הקב"ה מקיים העולם; כי הדין קיום העולם, שהשם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר (תהלים לג, ט) "הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה "אלקים" (בראשית פרק א). וכאשר יש דין בעולם, והדין הוא הגזירה, והדיין נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית (שבת י.), שגזר על העולם הקיום במדת הדין, ובזה הקב"ה גוזר ומקיים העולם. ואם אין דין בעולם, הנה אין הקב"ה מקיים העולם בגזירתו יתברך גם כן. ואם אין האמת בעולם, אין הקב"ה מקיים העולם, דכתיב (תהלים קיא, ח) "סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר", הרי כי על ידי האמת הם סמוכים לעד לעולם, כי קושטא קאי, שקרא לא קאי (שבת קד.), ואם אין האמת, הרי העולם מתמוטט. ואם אין השלום, הרי אמרנו כי השלום הוא שנתן השם יתברך בבריאת עולמו בגמר הבריאה ההשלמה, והוא השלום, ובו תלוי הכל. ואם אין השלום, הרי זה התמוטטות העמוד שנתן השם יתברך לעולם. והבן הדברים האלו, שהם מופלגים מאוד, ועמוקים בחכמה עליונה מאד, כי עוד דברים גדולים ועמוקים, ואי אפשר לפרש יותר. והוא יתברך יזכנו בנתיב אמת ויושר.

#**אמנם סדר**= מוסר רבן גמליאל (למעלה משנה טז), ומוסר רבי שמעון בנו (משנה יז), ורבן שמעון בן גמליאל, וזה כי כל מוסרי הראשונים כדי להשלים האדם באהבה ויראה. אבל אלו מוסרי האחרונים, אינו רק שיהיה האדם שלם בעצמו. ולפיכך כאשר השלים מוסרי הזוגות, והם השלימו במוסר שלהם את האדם עד שהוא שלם באהבה וביראה אל השם יתברך, כמו שהתבאר, חזר התנא אל האדם לתת לו מוסר שבו יהיה לאדם שלימות בעצמו. וזה כמו שאמר (ר"ג במשנה טז) "עשה לך רב (-וקנה לך חבר-) והסתלק מן הספק". שכבר בארנו שעיקר המוסר הזה בא לומר, שיהיה אל האדם המדריגה השכלית אשר הוא ראוי אל האדם שהוא בעל שכל, וראוי שיהיו מעשיו שכליים, והשכל הוא ברור, כמו שכתבנו למעלה, ועל זה בא המוסר הזה בכללו. ואחר כך בא המוסר שאחריו מרבי שמעון בנו (משנה יז) לתת מוסר אל האדם במה שהוא בעל גוף, שיהיה נוהג כמו שראוי. לכן אמר (שם) 'כל ימי גדלתי בין חכמים, ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', ודבר זה הוא מעלת האדם. כי מה שאמר (ר"ג במשנה טז) 'עשה לך רב', זה\* אינו דומה למה שאמר יהושע בן פרחיה (משנה ו) 'עשה לך רב', כי למעלה (משנה ו) פירש שיעשה לו רב כדי שלא יבא לידי חטא כאשר יסמוך על דעתו. וכאן (משנה טז) אמר 'עשה לך רב' אף שאינו רוצה לסמוך על דעתו כלל, עם כל זה אמר 'עשה לך רב' כדי שיהיה לו תורת אמת, וכמו שכתבנו זה למעלה. וראיה לזה, כי באלו ב' המוסרים אומרים 'אל תרבה לעשר אומדות', כי נראה כי אין דבר זה הכרחי.

#**ונראה כי**= זכר ג' דברים (ר"ג במשנה טז); 'עשה לך רב', דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'. ואחר כך אמר 'הסתלק מן הספק', נגד שכל האדם, שנקרא אצל\* האדם 'שכל היוליאני'\*, אף בזה ראוי לך שלא יהיה לו ספק בכל הדברים שהם מגיעים אל זה. ואמר אחר כך 'ואל תרבה לעשר אומדות', נגד המחשבה והדמיון, כי השעור הוא המחשבה והדמיון, שאף בדבר זה לא יהיה לו ספק כאשר צריך לפעול בזה. ובזה הזכיר כל ג' דברים השייכים לאדם בעל שכל, שיהיה הנהגתו כמו שראוי לאדם בעל שכל. ואין דבר זה כמו המוסרים הראשונים, שהיו מחוייבים. וכן בדברי רבי שמעון (משנה יז) 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', מדה זאת אחר שהשלימו הזוגות דבריהם במוסר האדם שהוא יותר הכרחי מצד האהבה והיראה. ואחר גמר הזוגות, שהיו אבות העולם, בא רבן גמליאל ורבי שמעון בנו לתת מוסר שיהיה לו השלימות בעצמו מה שראוי אל האדם.

#**וכבר התבאר**= כי המוסרים לפי מה שהם אבות; כי הקודמים, מוסר שלהם יותר ויותר הכרחי מצד האהבה והיראה, והזוג של אחריו מוסיף על הזוג שלפניו. וכאשר השלימו הזוגות דבריהם, אז בא רבן גמליאל (למעלה משנה טז) לתת מוסר לאדם שיהיה האדם שלם לגמרי בעצמו, שהוא בעל שכל, לכך זכר כל אלו ג' דברים שבהם הוא בעל דעת, כמו שהתבאר, ואין בזה אהבה ויראה. וכן המוסר שנתן רבי שמעון (למעלה משנה יז) אל האדם במה שהוא אדם בעל גוף, ואין זה רק שיהיה האדם שלם לגמרי, ולכך באו אלו שנים כסדר. ואחר כך סדר דברי\* רבן שמעון בן גמליאל לומר 'על ג' דברים העולם עומד', לומר לך כי העולם קודם האדם מצד שהעולם ראשון כמו שאמרנו, ולפיכך הזכיר תחילה שמעון הצדיק (משנה ב) 'על ג' דברים העולם עומד'. ואחר כך הזכירו\* המקבלים השלמת האדם. וכאשר יושלם האדם, אז האדם קודם במעלה, והעולם אחרון, מצד שמעלת האדם על העולם. ולכך הזכיר באחרונה דברי רבן שמעון בן גמליאל, שאמר 'על שלשה דברים העולם קיים', וקודם זה הזכיר רבן גמליאל 'עשה לך רב', ודברי רבי שמעון 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה', לומר כי האדם מצד מעלתו קודם העולם.

#**ועוד יש**= לך להבין, הנה כבר אמרנו (למעלה משנה ב) כי התחילו אנשי כנסת הגדולה בתורה, שהיא למעלה מן העולם, רק שהשם יתברך שהוא למעלה מהכל, והתורה היא תחילת המציאות. ואחר כך (למעלה משנה ב) "על שלשה דברים העולם עומד", שאם אין אלו שלשה דברים, אין התחלה אל העולם כלל. כי אלו שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק (שם), דהיינו תורה ועבודה וגמילות חסדים, הם התחלת העולם, כמו שהתבאר למעלה שהם יסודות העולם. וכן סדר אנטיגנוס את האדם, שהוא התחלה בעולם, עד שכל העולם נברא בשביל האדם, והוא ראשון וקודם לכל שאר נמצאים. ולכך תקן אנטיגנוס את האדם שהוא ראשון, כמו שתקן שמעון הצדיק את העולם בכלל, ותקן האדם באהבה וביראה. וכן כל הזוגות השלימו את האדם, וכל הדברים אשר זכרו הזוגות, כלם הם תיקון מציאותו של אדם, שהוא התחלה ועיקר בעולם, מפני שהאדם במציאותו עם בני ביתו, ועם בני אדם אחרים שהם שייכים אליו, כמו שהתבאר למעלה. וכל המאמרים הם תקון את האדם מן הדבר שהוא יותר ראשון והתחלה עד היותר אחרון, כי כל אלו דברים שזכר הם תקון מציאותו שהם שייכים אל האדם, עד שכל המוסרים שנזכרו תקון השלמת האדם עד שהושלם בכל, שיהיה שלם באהבה וביראה עד סוף האהבה והיראה, כי הקודם הוא יותר תקון באהבה וביראה, עד האחרון, כמו שהתבאר למעלה. ואחר כך בא להשלים את האדם מצד עצמו, אף שאין בזה אהבה ויראה, רק שיהיה בריאה שלימה. ועל ב' דברים אלו באו ב' המאמרים, רבן גמליאל ושמעון בנו, להשלים האדם בעל שכל וגוף, שזהו כל האדם.

#**וכבר אמרנו**= כי על ידי שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק, מתקשרים יסודות והתחלת העולם בו יתברך, כי יסוד והתחלת הדבר הוא שצריך שיהיה אליו עמוד להשען עליו. ואלו דברים שזכר בסוף הפרק, הם עמודי\* העולם מצד שלימות העולם. כי העולם הזה הוא בא מן השם יתברך, ואליו שב כאשר הושלם, לכך צריך עמודים בתחלתו ובהשלמתו. ועל ידי שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק בראשונה, העולם מקושר בו מצד התחלת העולם, ולכך הם עמודי העולם מצד התחלת העולם. ואילו שלשה שזכר רבי שמעון בן גמליאל הם עמודים לעולם מצד השלמתו כי מצד השלמתו דבק העולם בו יתברך, ולפיכך הם קיום העולם אחר שהושלם. וכמו שתראה כי בתחילת הבריאה כתיב (בראשית א, א) "בראשית ברא אלקים", סמך הבריאה אל השם יתברך, כי מצד התחלת העולם, אשר הוא יתברך התחלת העולם שממנו נברא, יש לעולם קשור עם השם יתברך. וכן מצד השלמת העולם יש לו קשור בו יתברך, והוא שכתוב (בראשית ב, ג) "אשר ברא אלקים לעשות". הרי לך כי העולם יש לו קשור בו יתברך מצד ההשלמה.

#**ונזכרו שלשה**= עמודי העולם שהם התחלת העולם בתחילת בריאת העולם; דכתיב (בראשית א, א) "בראשית", ובמדרש (ב"ר א, א) אין "ראשית" אלא תורה, שנאמר (משלי ח, כב) "ה' קנני ראשית דרכו". הרי נזכר העמוד הזה, שהוא עמוד הראשון. וכן נרמז העבודה במלת "בראשית", כדאמרינן בסוכה בפרק החליל (מט.), תניא רבי ישמעאל אומר, אל תקרי "בראשית", אלא 'ברא שית', שיתין מששת ימי בראשית נבראו, שנאמר (שיה"ש ז, ב) "חמוקי ירכיך כמו חלאים", חלולים ומנוקבין עד התהום. הרי לך כי נרמז בזה המזבח שעליו העבודה, כי השיתין מן המזבח (סוכה מט., ורש"י שם). ואם לא כן שבשביל זה הוזכר, למה הוזכר כאן, ומה ענינו לכאן. אלא כי זה הוא עמוד העולם, אשר עליו עומד מצד התחלת העולם. ועוד דרשו במדרש (ב"ר א, ד) בשביל זכות חלה מעשר ובכורים נברא העולם, שנאמר "בראשית ברא אלקים", אין ראשית אלא חלה, שנאמר (במדבר טו, כ) "ראשית עריסותיכם". ואין ראשית אלא מעשר, שנאמר (דברים יח, ד) "ראשית דגנך". ואין ראשית אלא בכורים, שנאמר (שמות כג, יט) "ראשית בכורי אדמתך וגומ'". ולמה בשביל אלו שלשה דברים נברא העולם. אבל אלו שלשה דברים הם מה שהאדם נותן לאחרים משלו, שהם חלה מעשר ובכורים. ולא אמרו בשביל מתנות עניים, כי אין זה דומה למתנות עניים, לפי שהוא עני, ודבר זה כמו צדקה נחשב (דברים טו, יא). אבל מה שנותן מעשר ללוי (במדבר יח, כא), וחלה לכהן (ב"ק קי:), אין זה מתנת עניים. וכן בכורים שנותן לכהן (שם), דבר זה נחשב גמילת חסד, כי גמילת חסד בין לעניים ובין לעשירים (סוכה מט:), וזהו עמוד ג' שהעולם עומד עליו. ולכך בזכות אלו נברא העולם, כי דברים אלו עמוד אל העולם. הרי כי שלשה עמודים נרמזו במלת "בראשית". ויתורץ לך למה בזכות חלה ומעשר [ובכורים] נברא העולם, אלא שהוא גמילות חסדים, שהוא התחלת העולם. הרי כי נזכרו כל שלשה עמודים בתורה בתחילת הבריאה.

#**וכן אלו**= שלשה עמודים מצד השלמת העולם נרמזו בכתוב, והם שרמוזים בתורה בהשלמת העולם, דכתיב (בראשית ב, ג) "כי בו שבת מכל מלאכתו", ואמרו במדרש (ב"ר י, ט) מה מלאכה היתה בשבת, שברא שלום והשקט ומנוחה, וכמו שהתבאר למעלה בהקדמה כי השבת עצמו הוא השלום והשלמה, וכמו שתקנו ב"אתה אחד" (מנחה של שבת); 'מנוחת שלום ושלוה'. ואמר אחר כך (בראשית ב, ג) "אשר ברא אלקים", ושם זה הוא שייך אל הדיין, אין אלקים אלא דיין (רש"י שמות כ, א), שבדין ברא העולם, והרי לך עמוד השני. עמוד השלישי הוא האמת, וחתם האמת בסוף אותיות "ברא אלהים לעשות", סופי תיבות אמת, ובו חתם הבריאה בחותמו של הקב"ה, שהוא אמת (שבת נה.). והרי שיש לעולם שלשה עמודים מצד התחלתו, וכך יש לו שלשה עמודים מצד שלימות העולם. ודברים אלו עמוקים מאד, אי אפשר לפרש יותר, רק יש לך להבין מאד דברי חכמים.

#**ומעתה נראה**= כי מה שדלג התנא את רבי שמעון בן הלל, מפני שבא להפסיק בין מוסרי הראשונים ובין מוסרי האחרונים; כי כל הראשונים הכל ענין אחד, ואלו ג' אחרונים דבר בפני עצמו, ולכך הפסיק ביניהם. וכן הפסיק בין\* רבי שמעון בנו של רבן גמליאל (משנה יז) ובין רבן שמעון בן גמליאל, מפני שמוסר רבן שמעון בן גמליאל הוא בכלל העולם, אין דומה אל הראשונים. וכדי להבדיל ביניהם יש לעשות הפסק, ולפיכך לא זכר רבן גמליאל, וזכר רבן שמעון בן גמליאל, כי כל דברי חכמים מסודרים בחכמה מאד מאד למי שמבין דברי חכמה.

#**ותדע ותבין**= כי מן דברי שמעון הצדיק, שהתחיל לדבר מן העולם, עד סוף הפרק, הם עשרה דברי מוסר. ודבר זה הוא כנגד העולם, שמן התחלת בריאת העולם עד תכלית שלימות בריאת העולם הם עשרה מאמרות (להלן פ"ה מ"א), וכנגד זה זכרו עשרה מאמרים\* נגד עשרה מאמרות. ובסוף מעשה בראשית היה מנוחת שלום ושאנן, כמו שהתבאר. ולכך חתם דבריו בכאן גם כן בשלום, והוא ראוי שיהיה בסוף. הרי כי הכל נמשך אל הבריאה לגמרי, מראש ועד סוף. ומזה הטעם גם כן היה צריך לדלג מן הדורות, שלא בא להזכיר רק עשרה, כנגד עשרה מאמרות. ורצה לעשות דברי רבי ראש הפרק, כמו שהוא ראש לכל ישראל, שבו היה תורה וגדולה במקום אחד. ולפיכך היה צריך לדלג מן הדורות. ותמצא כי ראשית המאמר מתחיל בכלל העולם; "בראשית ברא אלקים שמים וארץ", שדבר זה כלל העולם, כי הכל נברא ביום הראשון (רש"י בראשית א, יד). ומסיים (בראשית א, לא) "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד", וזה גם כן כלל העולם, שעליו נאמר "וירא אלקים את כל אשר עשה". ובתחילת הבריאה נזכר בריאת כלל העולם, כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל, וכן ההשלמה הוא השלמה אל הכל. ולכך מאמר הראשון מדבר מן כלל העולם 'על שלשה דברים העולם עומד'. וכן המאמר האחרון 'על שלשה דברים העולם' בכלל עומד.

#**וכן דברי**= רבי שמתחיל בו פרק אחד, הרי גם כן דבר מופלג, ולא בחנם מה שלא סדר אותו עם אבותיו, זולת הטעם אשר אמרנו. ודבר זה, כי מוסר רבי הוא על מעשה האדם בכלל. וזה אינו דומה למה שזכר את רבן גמליאל (משנה טז) ורבן שמעון בנו (משנה יז) שהם על השלמת האדם עצמו במה שהוא אדם. אבל דבר זה מצד מעשיו הכוללים, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים\* אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים (קידושין מ.) כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב (ישעיה ג, י) "אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י (בראשית ו, ט), שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים. ולפיכך דברי רבי שאמר (להלן פ"ב מ"א) 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן מה שאמר אחר כך (שם) 'הוי זהיר במצוה קלה כמו חמורה', הכל הם מעשה האדם הכוללים, והם תולדות האדם. והנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב (בראשית ב, ד) "אלה תולדות שמים וארץ בהבראם", שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו. וכנגד זה בא מוסר רבי, שיהא תולדות האדם טובים וישרים, ולא יהיו תולדות רעים וזרים. ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד "אלה תולדות שמים וארץ", וכנגד זה מעשה האדם, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים שלמים, וזה ענין בפני עצמו. ודברי רבי אינם במעשים מיוחדים כמו שהיו כל דברי הראשונים, אבל הם במעשים כוללים, כמו שאומר "איזה\* דרך שיבור לו האדם וכו'", ובזה נכללו כל מעשה האדם. ולפיכך ראוי שיהיה דברי רבי ראש הפרק.

#**ואחר כך**= דברי רבן גמליאל בנו, שאמר (להלן פ"ב מ"ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ". כי דרך ארץ גם כן הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד. והוא כנגד מה שהיה אחר שחטא האדם וגורש מגן עדן (בראשית ג, כג-כד), וקנה האדם ענין חדש מה שלא היה לו מתחילה כלל, והוא דרך ארץ, שלא היה צריך מקודם. ולפיכך כתיב (בראשית ג, כג) "וישלחהו ה' מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לוקח משם". ובודאי דבר זה הוא המדריגה האחרונה מן האדם, שיהיה האדם נוהג כמנהגו של עולם בדרך ארץ. וכתיב אצל האדם (שם פסוק כד) "לשמור דרך עץ החיים", ודרשו ז"ל (ויק"ר ט, ג) "דרך" זה דרך ארץ, "עץ" זהו התורה, כמו שמבואר בהקדמה, כי אז היה מקבל עליו לשמור דרך ארץ. ולפיכך ראוי מוסר זה לרבן גמליאל, שהוא האחרון. וזהו מה שאמר (להלן פ"ב מ"ב) "שיגיעת שניהם משכחת עון", כלומר כאשר האדם יגע בתורה ובדרך ארץ, כמו שהיה בבריאה במעשה בראשית, דבר זה מסלק העון. כי כאשר הנהגת האדם בשלימות כאשר ראוי אל הבריאה, אז לא בא החטא, שהוא חסרון אל האדם, וכמו שיתבאר בפרק רבי אומר. ופירוש זה ברור מאד כאשר תשכיל ותבין דברי חכמה, ותדע כמה דברי\* חכמים בחכמה עמוקה, ודי בזה. והתבאר לך הדברים האלו באמתות אם תעמיק בהם.

#**והגרסא הנכונה**= במאמר שמעון הצדיק (למעלה משנה ב) "על שלשה דברים העולם עומד", ובדברי רבן שמעון בן גמליאל "העולם קיים", כי פירושו שלא יהורס, רק עומד קיים בקיומו. ודבר זה שייך לומר כאשר אלו העמודים השלשה הם מצד גמר העולם וקיומו, שייך לומר "על שלשה דברים העולם קיים", ודבר זה מבואר.

#**ברכה והודאה ושבח לאל, שעזרנו**\* **לסיים פרק משה קבל**=

**%[י-יא]**

<> כפי שכתב למעלה במשנה הקודמת [לאחר ציון 920]: "וכבר אמרנו, כי כל מוסרי חכמים האלו בדברים שהם צורך ועיקר גדול מאד", ושם הערה 921. וזהו שכתב כאן "הזוג הזה... &**גם כן**^ בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם". וראה להלן הערה 1090.

<> למעלה כמה פעמים, וראה דבריו בשלהי המשנה הקודמת [לאחר ציון 973].

<> סוף המשנה הקודמת [מציון 984 ואילך].

<> ראה הערה 990.

<> כי סדר הזוגות הוא; (א) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד, ה]. (ב) יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [משניות ו, ז]. (ג) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [משניות ח, ט]. (ד) שמעיה ואבטליון [משניות י, יא]. (ה) הלל ושמאי [משניות יב-טו]. וראה הערה 1128.

<> "כמו הזוג שלפני זה" - לעומת ובשונה לזוג שלפני זה. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 841]: "הזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה", ושם הערה 842. נמצא שכל זוג בא ומוסיף על הזוג שלפניו, ולכך הזוג הרביעי מוסיף על הזוג השלישי תיקון הנהגת האדם עם בריות שאין לאדם חבור כל כך הדוק כפי החבור שעסק בו הזוג הקודם. וראה הערה 1360.

<> כמשפטו של מלך, שלמרות היותו נבדל מן העם [כמבואר למעלה בהערה 188], אך יש לו גם חבור מסויים לעמו, וכמו שכתב בח"א להוריות י: [ד, נח:]: "המלך טפל אל העם, ומשועבד אליהם" [ראה למעלה הערה 864], ו"אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [לשונו בבאר הגולה באר הרביעי (תקנז:), והובא למעלה בהערה 547]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1398. ובתפארת ישראל פ"ט [קמז:] כתב: "אין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 26]. ולהלן בסוף פירוש משנתינו [אחר ציון 1142] כתב: "כי כבר אמרנו כי בעל שררה נבדל מן אשר הוא משתורר עליהם, מכל מקום גם בעל שררה יש לו חבור אל בני אדם שהוא בעל שררה עליהם. ודבר זה מבואר, כי כל בעל שררה מנהיג את העם, ובדבר זה יש לו שייכות וחבור אליהם". וראה להלן הערות 1038, 1169, 1361, ופ"ב הערה 119. וכאן מדבר על בעל שררה, כי על כך באה האזהרה "ושנא את הרבנות", וכמו שמבאר.

<> צרף לכאן את דבריו בגו"א בראשית פכ"א אות כ [ד"ה אבל], בביאור ההבדל בין הדין עם ישמעאל [שנידון "לפי מעשים שהוא עושה עכשיו, ולא לפי מה שהוא עתיד לעשות" (רש"י בראשית כא, יז)], לעומת בן סורר ומורה [ש"נהרג על שם סופו" (רש"י דברים כא, יח)], שכתב: "שאני דין בית דין התחתון מדין בית דין העליון. כי בית דין התחתון דנין את האדם על פי החכמה של תורה. ולפיכך דנין את האדם 'מוטב שימות זכאי ואל ימות חייב' [סנהדרין עב.]. וכל ד' מיתות אינם רק לנקותם מן עונש של מעלה, שכל המומתים מתכפרים [סנהדרין מג:]. ולפיכך בית דין של מעלה דוקא אין דנין אותו אלא לפי מעשיו. אבל בית דין התחתון דנין כדי לסלק מאתו רשעתו שיהיה צדיק, וזה בעצמו דין בית דין התחתון". וכן חזר וכתב בגו"א דברים פכ"א אות יז, וז"ל: "דהא דקאמר ד'אין האדם נידון אלא לפי מעשיו של אותה שעה' [ר"ה טז:], היינו בדין בית דין של מעלה, לפי שאין ראוי לדון אלא כפי אותה שעה. אבל בית דין של מטה דנין על שם סופו, כדי להצילו מבית דין של מעלה, שהם [בית דין של מטה] ידונו אותו כדי שלא ימות בדיניהם [של בית דין של מעלה] חייב. ואין דומה עונש בית דין של מעלה לבית דין של מטה, דבית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות". הרי שמגמת בית דין של מטה היא לזכות את האדם שיצא צדיק בבית דין של מעלה, כי כל ענינו של בי"ד של מטה הוא לזכות הנדון. ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "כל בית דין בעולם, הדנין ומנהיגין את ישראל, הם מפרנסים ומחיים את העם", ושם הערה 185. וזהו שכתב כאן "הדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם".

<> לשון המשנה להלן פ"ב מ"ג: "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וכן רש"י כתב כאן "ואל תתודע לרשות - שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וראה להלן ציונים 1037, 1099, 1371.

<> כי הפחד והיראה עומדים כנגד הקירוב והחיבור, וכמו שכתב בנתיב התורה פ"ט [א, לט.], וז"ל: "יראת השם יתברך 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 [הובא למעלה בהערה 642]. ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "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, 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. 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" [הובא למעלה בהערה 637]. וראה להלן הערה 1193. ועוד אודות בעלי שררה המטילים אימתן על הצבור, ראה ר"ה יז. שאמרו "'אשר נתנו חתיתם בארץ חיים' [יחזקאל לב, כד], זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים", ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] ביאר את המאמר.

<> פירוש - הרבנות היא שררה, וכפי שיבאר להלן. ובהוריות [י.] מובא שרבן גמליאל גער בשני תלמידיו שסרבו לישב בראש, "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם" [ראה הערה 1098]. ורש"י [קהלת ג, יח] כתב: "על דברת בני האדם - שאחזו להם מדת גאות לנהוג שררה ורבנות בקטנים מהם". וראה להלן הערה 1079.

<> כפי שכל הזוגות עד עתה היו מכוונים דברי המוסר שלהם כנגד האהבה והיראה, וכמבואר למעלה לגבי יוסף בן יועזר ויוסף בן יוחנן [לאחר ציון 781]. ושם בהמשך [לאחר ציון 829] ביאר שמוסר הנשיא היה על אהבת ה', ומוסר האב בית דין היה על יראת ה'. וכן חזר וכתב לגבי יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [לאחר ציון 909], ולגבי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [לאחר ציון 969]. וראה להלן הערה 1094.

<> מביא כדרכו את גירסת העין יעקב, וכמובא למעלה בהקדמה הערה 30.

<> "לחבירך" [רש"י שם].

<> "קורא - מקרא. ושונה - משנה. ומשמש תלמידי חכמים - ללמוד תלמוד, היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו" [רש"י שם].

<> בנתיב אהבת ה' ר"פ ב [ב, מו.], וז"ל שם: "כשם שמצוה על האדם לאהוב השם יתברך, כך מצוה עליו שיהיה גורם שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, כדאיתא בפרק יום הכפורים [ומביא שם את המאמר שהביא כאן]... ונראה דדייק זה מדכתיב 'ואהבת את ה' אלהיך', דהוי ליה למכתב 'ואהבת את ה'', אבל שם 'אלהיך' שייך אצל היראה, כי 'אלהים' הוא מדת הדין [ב"ר לג, ג], כמו שכתוב [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא', לא למדת האהבה. ולפיכך דרשו שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, כלומר שיהיו הבריות אומרים שהוא יתברך אלהיך, ושם ה' נקרא עליך, כי יתפאר ויתאהב על ידך. ופרשו הכתוב על תלמידי חכמים, מפני שהתלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך, אשר אלהותו עליהם בראשונה... ודבר זה המביא אל האהבה, כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלהותו יתברך. ולפיכך אמר הכתוב 'ואהבת את ה' אלהיך', שיהיה שם שמים מתאהב על ידך, עד שיהיו הכל נמשכים אחר השם יתברך. ודבר זה שורש אל אהבת שמו וקבלת אלהותו, היא קדושת שמו". וזהו שכתב כאן "ראוי שיהיה שם שמים אהוב על ידי חכמים". וראה להלן ציון 1093. וכן הזכיר ענין זה להלן פ"ד מ"ד [ד"ה והארכנו בזה]. ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה כל מה] כתב: "בא לומר שיהיה האדם לומד תורה שיהיה בזה כבוד אל השם יתברך, אע"ג שעוסק בתורה לשמה, צריך שיהיה עם זה הנהגה יפה, כדי שיהיה כבוד השם יתברך בתורתו. ובפרק יום הכיפורים [מביא שם את המאמר שהביא כאן]... והנה דבר זה בפני עצמו, מי שהוא תלמיד חכם, שיהיה תורתו שיתפאר בו השם יתברך כאשר מעשיו והנהגתו מפוארת, וזהו הכבוד שיש אל השם יתברך מן התורה".

<> אודות שכבוד התורה הוא כבוד המקום, כן מבואר בהערה הקודמת, ששם שמים מתקדש במיוחד על ידי תלמידי חכמים. וצרף לכאן את דבריו בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו:], שכתב: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה" [הובא למעלה בהערה 703]. הרי המיוחד בת"ח הוא שהוא כמו עצם התורה, ולכך שם שמים מתקדש בפרט על ידי תלמידי חכמים, כי כבוד התורה הוא כבוד המקום. ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ובשביל זה] כתב: "ובשביל זה ראוי היה שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, לא מי שיתחלל שם כבודו על ידו... שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי", ושם מאריך לבאר הקשר בין כבוד ה' לכבוד התורה. ובגו"א שמות פכ"א אות ז כתב: "חכמי הדור אין להם להתאונן על כבוד התורה, כי דיו לעבד שיהיה כמו רבו [ברכות נח:], הרי הם מחללים שם שמים", וכאשר יש חלול שם שמים, בודאי שאין מקום לכבוד התורה. וכן אמרו [ברכות יט:] "כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". וראה להלן הערה 1166. @**אמנם יש להעיר**^, כי בנתיב החסד פ"ד [א, קנז.] הביא את דברי הגמרא [שבת קכז.] שהכנסת אורחים היא יותר מהשכמת בית המדרש, וכתב לבאר בזה"ל: "כי השכמת בית המדרש זהו כבוד התורה, אבל הכנסת אורחים - כבוד אלהים עצמו להכניס האורח לבית ולכבדו בשביל שנברא בדמות ובצלם אלהים. ודבר זה נחשב כבוד השכינה עצמה, והוא יותר מן התורה". הרי שכבוד התורה הוא למטה מכבוד ה'. וצריך לומר, כי בודאי שכבוד התורה הוא ענף היוצא מכבוד המקום, ואלו דבריו כאן, אך מ"מ יש בזה הבדלי דרגות, והענף הוא למטה מהאילן עצמו.

<> אודות הקשר בין כבוד ה' לאהבת ה', כן מבואר ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ב, וז"ל: "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". הרי שכאשר האדם עומד על גדלות ה' [כבודו] "מיד הוא אוהב ומשבח וכו'". ובספר הברית [ח"ב מאמר ב מדות טובות והרעות, פרק ה] הביא מאמר החכם "אשר לו מדת המכובד ירבו אוהביו". וראה להלן הערה 1102.

<> חותר לבאר כיצד האזהרה "אהוב את המלאכה" קשורה לאהבת ה', ומבאר שעל ידי המלאכה הת"ח לא יהיה זקוק לבריות, ובכך יהיה "כבוד התורה והוא כבוד המקום והוא גורם לאהוב השם יתברך". וראה להלן ציון 1121.

<> פירוש - מוכיח שזהו הגנאי הגדול ביותר [שתלמידי חכמים זקוקים לבריות], והראיה שאנשים היו משקרים לומר דבר זה [שת"ח הוזקק לבריות], וכמו שיביא בסמוך, ואם לא היה בזה גנאי מופלג, לא היו בני אדם בוחרים לשקר בזה.

<> והולך לבאר מיד את הגנאי שהיה. ובירושלמי שלפנינו איתא "חד אמר לגנאי, וחד אמר לשבח. מאן דאמר לגנאי, חמון שקין וכו'".

<> פירוש - ישראל היו מליזים על משה רבינו "ראו השוקים, ראו הכרעיים, ראו בשרו" [קרבן העדה שם].

<> "וכל זה ממה שהוא אוכל ושותה מן היהודים, וכל רכושו מן היהודים" [קרבן העדה שם]. ורש"י בקידושין [סוף לג:] הביא הדברים בקיצור, וז"ל: "ראו כמה עבים שוקיו, כמה צוארו שמן, הכל משלנו".

<> "כדי לזכות בראיית הצדיק הביטו אחריו, דזכות גדול הוא שזכה לראותו" [קרבן העדה שם].

<> במיוחד יש להעיר כן, כי הירושלמי שם גופא [שקלים פ"ה ה"ב] לפני שהביא מאמר זה, הביא המאמר שמשה רבינו התעשר מפסולת הלוחות, וזה מורה באצבע את השקר שבטענה "אכל מיהודאי".

<> פירוש - קל חומר כמה גנאי יש בדבר אם הגנאי הוא אמת, ואינו שקר.

<> "מהם" - מהבריות.

<> 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" [הובא למעלה בהערה 689, ולהלן הערה 1473]. וזהו שכתב כאן שכאשר תלמידי חכמים אינם זקוקים לבריות "היתה התורה מתעלה מעלה מעלה", כי היחס לחכמים הוא היחס לתורה, אם לטוב ואם למוטב, וכמבואר בהערה 1008.

<> פירוש - אם הלומדים לא היו מתפרנסים מהבריות, אז היה בידי הלומדים גם להוכיח את הבריות על מעשיהם הלא טובים, ומן הנמנע שיעשו כן כאשר מתפרנסים מהם, וכמו שמבאר.

<> שנאמר [דברים א, יג] "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים לשבטיכם ואשימם בראשיכם", ופירש רש"י שם "ואשמם - חסר יו"ד, למד שאשמותיהם של ישראל תלויות בראשי הדיינים, שהיה להם למחות ולכוון אותם לדרך ישרה". ומפאת כן, היו תלמידי החכמים מוכיחים את הדור, כדי שלא תפול על ראשם אשמת הצבור. וכן להלן כתב [לפני ציון 1123]: "אשמת הצבור תלוי בם שיש בידם למחות, ואמרו [שבת נד:] דהנהו דבי ריש גלותא נתפסים על כולי עלמא שיש בידם למחות". וראה בסמוך הערה 1034.

<> על המשקל שאמרו [קידושין כ.] "כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו", ואף כאן רומז בזה שמחמת שתלמידי החכמים צריכים לבריות התהפכו היוצרות, ובמקום שתלמידי החכמים יהיו למעלה ושאר הבריות יהיו למטה, הרי נוצר מצב ש"כל רב קנה אדון לעצמו". והאברבנאל להלן פ"ד סוף משנה ה כתב: "לא יקבל משום אדם פרטי... לפי שבהיות מקבל מאדם פרטי, יצטרך להחניפו, ואף שיראה בו ערות דבר לא יוכיחהו כראוי".

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "ושנא את הרבנות שהוא המרחיק כבוד השם יתברך". ובביאור ההרחקה ממלאכה, ראה להלן הערה 1032. ועוד אודות שהזדקקות של תלמידי חכמים לברית מביאה להשפלת כבוד התורה, כן כתב להלן פ"ד סוף מ"ה, וז"ל: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים... ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] כתב: "ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותנו הרבים, שחושבים כי גדר תלמיד חכם שיקבל". וזהו לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"י: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה [אבות פ"ד מ"ה]... ועוד צוו ואמרו 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות'". והכסף משנה שם הביא את דברי הרמב"ם בפירוש המשניות לאבות פ"ד מ"ה, שהאריך בזה טובא, והביא הרבה ראיות שאין לתלמידי חכמים להתפרנס מהבריות, ובתוך דבריו כתב שם הרמב"ם: "לא היו מתירים לעצמם [תלמידי החכמים] לבקש ממון מבני אדם, והיו רואים שלקיחתן היה חילול השם בעיני ההמון, מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם, ותתבזה בעיניהם, ויהיה מי שעושה זה [במדבר טו, לא] 'דבר השם בזה'". והכס"מ נשא ונתן בדבר. וראה עוד ברמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י הי"ח, פירוש האברבנאל לאבות פ"ד מ"ה, וטושו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף כא, ובהג"ה שם. וראה למעלה הערה 871, ולהלן פ"ב הערה 1233.

<> פירוש - כאשר רבי יהודה היה הולך לבית המדרש, "היה נושא הקנקן לבית המדרש לישב עליה" [רש"י שם].

<> "שמכבדת את בעליה - שלא היה יושב על גבי קרקע" [ר"ן שם].

<> בא לבאר כיצד נכנס לכאן ענין המלאכה, הרי נשיאת הקנקן לא היתה מלאכה שרבי יהודה התפרנס ממנה, אלא נשאו לבית המדרש כדי שיוכל לשבת עליו.

<> אודות הבזיון שיש לאדם כאשר הוא נצרך לבריות, הנה אמרו [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות ["הוא זל בעיניהם" (רש"י שם)], פניו משתנות ככרום, שנאמר [תהלים יב, ט] 'כרום זלות לבני אדם'. מאי 'כרום', כי אתא רב דימי אמר, עוף אחד יש בכרכי הים וכרום שמו, וכיון שחמה זורחת מתהפך לכמה גוונין". ולהלן פ"ג מי"ד [ד"ה וזהו אמרם] יבאר את המאמר הזה. וראה הערה 1029.

<> כי מה שהאדם עושה בשביל כבודו, שהוא להמנע מבזיון, אינו גנאי, והוא בבחינת "ההכרח לא יגונה" [פנים מאירות ג, כב]. דוגמה לדבר; נאמר [שמות יח, ו] "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה", ופירש רש"י שם "אם אין אתה יוצא בגיני, צא בגין אשתך". וכתב שם בגו"א [אות טו] בזה"ל: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". וראה להלן הערה 1333.

<> אם כן אין נשיאת הקנקן בגדר מלאכה המפרנסת את בעליה, אך היא מורה שיש לאדם לעשות את כל הנצרך כדי להמנע מבזיון [שלא יהיה לו על מה לשבת בבית המדרש], וממילא הוא הדין למלאכה שיש לאדם לעשותה כדי להמנע מבזיון [של הנצרך לבריות]. ורש"י והרע"ב כאן הביאו את הגמרא [בב"ב קי.], שאמרו שם "נטוש ["הפשט" (רשב"ם שם)] נבלתא בשוקא, ושקול אגרא, ולא תימא גברא רבה אנא וזילא בי מילתא". וכתב שם הרשב"ם: "וטול אגרא - כלומר הפשיטנה בשכר בשוק לעין כל, ואין כאן חילול השם כלל, ולא קרינא ביה 'ומשניאי אהבו מות' [משלי ח, לו], דדרשינן ליה במסכת שבת [קיד.] בתלמידי חכמים שיש רבב על בגדו, אבל לעשות מלאכה להתפרנס אין כאן גנאי". ובנתיב העושר ס"פ ב [ב, רל:] כתב: "עם כי אין ראוי שיהיה רודף אחר העושר, ראוי שישמור את עצמו שלא יהיה צריך לבריות, כי זה הוא חסרון האדם. כי מעלת האדם כאשר הוא מסתפק בעצמו ואינו חסר, שאם הוא חסר אין זה אדם שלם, כל שכן שהוא נחשב אדם חסר כאשר הוא צריך לבריות. ולכן אמרו [פסחים קיג.] פשוט נבילה בשוק ואל תצטרך לבריות. כי המפשיט נבילה בשוק בודאי הוא גנות וגנאי גדול מאוד, כאשר בשוק לפני הכל פושט נבילתא. אבל מי שהוא צריך לבריות, דבר זה חסרון לאדם בעצם, שהוא חסר כאשר צריך לבריות. ואין להאריך בחסרון כי הוא מורגש ומוחש, לכך אין להאריך בזה". וכן הוא בח"א לב"ב קי. [ג, קכד.].

<> כמו שאמרו להלן פ"ב מ"ב: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", וראה שם בדבריו שהביא כמה הסברים לכך. ובירושלמי מעשרות פ"ב ה"ד אמרו "גדולה מלאכה שלא חרב דור המבול אלא מפני הגזל". ועוד אמרו [קידושין כט.] "כל שאינו מלמד את בנו אומנות כאילו מלמדו ליסטות", ופירש רש"י שם "דכיון דאין לו אומנות ויחסר לחמו, ילך בפרשת דרכים וילסטם את הבריות". ורש"י כאן כתב "מתוך שהוא טרוד אחר מזונותיו לא יבוא לידי ליסטות". והרמב"ם כאן כתב "כי בהעדר המלאכה יצר לו, ויגזול ויזנה". ובאבות דרבי נתן פי"א משנה א אמרו: "'אהוב את המלאכה'... עתים שאדם עושה מלאכה ומתנצל מן המיתה, ועתים שאין אדם עושה מלאכה ומתחייב מיתה לשמים. כיצד, ישב אדם כל השבוע ולא עשה מלאכה, ולערב שבת אין לו מה יאכל, היו לו מעות של הקדש בתוך ביתו ונטל מהם ואכל, מתחייב מיתה לשמים. אבל אם היה פועל והולך בבנין בית המקדש, אע"פ שנתנו לו מעות של הקדש בשכרו, ונטל מהם ואכל, מתנצל מן המיתה. רבי דוסתאי אומר, מניין שאם לא עשה מלאכה כל ששה, שיעשה כל שבעה, הרי שישב כל ימות השבת ולא עשה מלאכה, ולערב שבת אין לו מה שיאכל, הלך ונפל בין הגייסות, ותפשוהו ואחזו אותו בקולר ועשו בו מלאכה בשבת, כל זאת שלא עשה כל ששה".

<> פירוש - לא רק שהמלאכה היא בבחינת [תהלים לד, טו] "סור מרע" ["שמצלת אותו מן חטאים הרבה"], אלא היא גם בבחינת [שם] "עשה טוב" ["נותנת לו כבוד גם כן"]. וכן בסמוך כתב: "כי המלאכה שלימות האדם, כמו שבארנו", ושם ציון 1086.

<> מתוך הקשר דבריו משמע שהרחקה זו נובעת מפאת הרגשת חשיבות, וכפי שביאר כאן הרע"ב: "ושנא את הרבנות, ולא תאמר אדם גדול אני, וגנאי לי לעסוק במלאכה". ובספר מגן אבות כתב כאן: "כי רבים ישנאו המלאכה לאהבם הרבנות והשררה, ולהיותם מיוחסים, כי יאמרו איך נשפיל עצמנו לעסוק במלאכה כאחד מן הבעלי אומניות. לכן אמר שישנא רבנות זו, ויאהוב המלאכה. וזה אמרו [משלי יב, ט] 'טוב נקלה ועבד לו ממתכבד וחסר לחם'. ירצה, טוב הוא לאדם שיקל שררותו ויעבוד לעצמו, רוצה לומר שיעסוק במלאכתו, ממי שהוא מתכבד ומשתרר, ויושב בטל ואינו עוסק במלאכה, והוא חסר לחם... כי המלאכה והרבנות הפכיים שהאוהב את הרבנות אינו מתעסק במלאכה, ולכן ראוי לשנוא את הרבנות כדי לאהוב את המלאכה".

<> כמו שאמרו [פסחים פז:] "אוי לרבנות שמקברת את בעליה", ובסמוך יביא מאמר זה. ובגמרא [ר"ה יז.] "כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן תלמיד חכם". וכן הגר"א כאן מביא את הילקו"ש ח"ב רמז תתקסא, שאמרו שם: "'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], כל המקבל עליו שררה בשביל ליהנות ממנה אינו אלא כנואף". וקודם לכן בילקו"ש שם [על הפסוק (משלי כה, ח) "אל תצא לריב מהר פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך"] אמרו "לעולם אל תהי רץ אחר השררה, למה, פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך, למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתם משיבים". ושררה וגדולה יכולות להביא לגבהות הלב, וכמבואר להלן [הערה 1101]. והרמב"ם כאן כתב: "כמו שאמרו [ראה במהר"ץ חיות כאן בביאור המקור], כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מלמטה, נעשה רשע מלמעלה". והמאירי כאן כתב: "והוא אמרם ז"ל כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור מלמטה, נעשה רשע מלמעלה. כלומר דמן הסתם הוא מטיל אימה יתירה שלא לשם שמים". ולהלן [ליד ציון 1101] כתב: "אי אפשר שיהיה בעל השררה נצול מזה כלל, ולכך אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך".

<> כמבואר בהערה 1021.

<> פירוש - לעומת האזהרה הקודמת שנאמרה בלשון שנאה ["ושנא את הרבנות"], נאמרה כאן האזהרה בלשון התרחקות מוחלטת ["ואל תתודע לרשות"], שלא תהיה לו שום שייכות לרשות. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1085]: "ואמר 'אל תתודע לרשות', כי המלאכה שלימות האדם כמו שביארנו. והרבנות, אף שיש בה מצד מה שלימות, שנא אותה, כי יצא שכרו בהפסדו, וכמו שבארנו. אבל התחברות לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על לב כלל, כי אין בזה שום תועלת, שאין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן. כך פירוש דברי שמעיה". והגר"א הביא כאן את מאמרם [ע"ז יז.] "'ואל תקרב אל פתח ביתה' [משלי ה, ח], זו הרשות". וראה הערה 1089.

<> וזה לשון האברבנאל כאן: "וגם אני אודהו, שכל ימי גדלתי בחצרי המלכים ובטירותם, ואוי לו למי שהכירם ונתקרב אליהם, ואשרי ואשריו מי שיתרחק מהם ומכבודם, ולא יתקרב כי אם למלך מלכי המלכים הקב"ה". וראה להלן פ"ב הערה 367.

<> לשון המשנה להלן פ"ב מ"ג: "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וכן רש"י כתב כאן "ואל תתודע לרשות - שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן". וראה למעלה ציון 1000, ולהלן ציון 1099.

<> כמשפטו של מלך, שהוא נבדל מהכל, וכפי שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 187]: "מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". 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]. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה אל תעשם] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם" [הובא למעלה בהערה 188]. וראה הערה הבאה, וכן הערה 1169.

<> שבת יא. "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות. מאי קראה, אמר רב משרשיא [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'". וביאר שם בח"א [א, ב:]: "כי כבר התבאר כי המלך הוא נבדל מן העם, ומפני שהוא נבדל משאר העם יש למלך מעלה נבדלת בלתי גשמית, מה שלא תמצא בשאר העם. והלב נבדל מן הגוף, כמו שהמלך נבדל מן העם, ולפיכך 'לב מלך אין חקר', כלומר כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול. ולכך אמרו 'אם היו כל הימים וכו'', כלומר כי כל דברים אלו הם גשמיים, ויש להם קץ וסוף, כי כל דבר גשמי יש לו קץ וסוף. וחללה של רשות אין קץ וסוף. ונראה לי כפשוטו, 'חללה של רשות' כמה עמקו, לא יוכל להכתב, כי כבר אמרנו, כי הלב של הרשות הוא נבדל, ולפיכך אין לכתוב עמוק חללה, כי הדבר הנבדל אין לו גבול. והבן דבר זה היטב". וראה להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]. וראה להלן הערה 1498, ופ"ב הערה 1642.

<> לשונו להלן פ"ב מ"ג: "ואמר 'הוו זהירין ברשות'... כי בעל שררה מפני חשיבתו וגדולתו הוא מוציא עצמו מן הצבור, רק נבדל מהם... וזה שאמר 'הוו זהירין ברשות', שהרשות הוא נבדל מן הכלל, ואין להם חבור עם הכלל. ואם אתה רואה שהם מקרבין את האדם, נראין כאוהבין את האדם, אל תאמר הרי הוא מקרב את האדם בשביל שהוא אוהבו, ואם כן יש לו חבור אל אחרים, אין דבר זה כלום, שאין עושים זה בשביל שהם מחזיקים את האדם קרוב אליהם, רק עושים בשביל הנאת עצמן... וכל זה מפני שבעל השררה נבדל מן הצבור, ולכך אין מקרבין את האדם להיות להם חבור וקרוב אליהם, ונראין כאוהבים בשעת הנאתן, ואינם אוהבים אותם".

<> אודות שהנבדל אינו פועל דבר הסותר לנבדלותו, הנה אמרו חכמים [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ובביאור הדבר כתב בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] בזה"ל: "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, 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. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא [עד כאן הובא בהערה 636]. ולפיכך אי אפשר שיהיה הוא יתברך פועל היראה במקבל היראה, שכל פועל אשר יפעל באחר, הן יפעל בו לרע או לטוב, הרי יש דביקות לפועל במתפעל. והרי אמרנו כי אין היראה רק מה שנבדל בעל היראה מן אשר מתירא ממנו... ודבר זה בודאי שני הפכים בנושא אחד, שאם יתן לו דבר, יש כאן התיחסות בין הנותן והמקבל, שאף אם יפעל רע בנמצאים, הנה הוא גם כן מצד אשר פניו אליהם לרעה, מכל מקום יש כאן התיחסות. אבל היראה הוא מצד אשר המקבל היראה זולת אשר ירא ממנו". והוא הדין ביחס של הרשות לאדם; הואיל וכל ענינה של הרשות הוא הנהגת הכלל, וכמלך המנהיג את עמו, הרי מפאת כן הרשות היא נבדלת לגמרי מטובת הפרט, כי אין לה שום התחברות לפרט מצד היותו פרט. ולכך מן הנמנע שהרשות תקרב את האדם לטובתו של האדם, כי תהיה בכך התחברות לפרט מצד היותו פרט, ויש בכך שני הפכים בנושא אחד, וסתירה גמורה למהותה של הרשות, שהיא נבדלת מכל התעסקות והתחברות לעניני הפרט. וכשם שאי אפשר שיראת שמים תהיה בידי שמים, כך אי אפשר שהרשות תקרב את האדם לטובת האדם. וראה להלן פ"ב הערות 489, 493.

<> כוונתו למאמרם שיביא בסמוך המשבח את המלאכה ביותר. וכאילו כתב "והבן איך הפליגו חכמים במעלת המלאכה", וכן אמר בסמוך "שעיקר המעלה כאשר וכו'".

<> פירוש - מעלת המלאכה תתקיים ביותר באוהב את המלאכה, ולא בבוחר ועושה מלאכה ללא אהבתה, וכפי שיכתוב מיד בסמוך שהאוהב את המלאכה הוא בגדר "הנהנה מיגיע כפיו", שאשריו בעולם הזה וטוב לו לעולם הבא.

<> לשון האברבנאל כאן: "והנה אמר החכם הזה 'אהוב את המלאכה', ולא 'עסוק במלאכה', להגיד שאין טוב לאדם שיעשה המלאכה על צד ההכרח והאונס... ובעל כרחו, אבל שיאהב אותה, ואז יעשנה בשמחה וטוב לבב, וכמו שאמר דוד [תהלים קכח, ב] 'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך', ודרשו [ברכות ח.] 'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא". ומאמר זה יביא כאן בסמוך.

<> דע, כי בנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] הביא ג"כ מאמר זה, וביארו בארוכה כמעט באותה לשון שביאר כאן, וההוספות שיש שם ישולבו בהערות הבאות. ומדוייק משאלתו, שאינה על העדיפות שיש לנהנה מיגיע כפיו על פני הירא שמים, אלא מהו הטעם שהנהנה מיגיע כפיו זוכה לשכר כל כך מופלג. וכן בנתיב העושר שם ניסח שאלה זו בזה"ל: "ולמה נאמר במי שנהנה מיגיע כפו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא'". ולעומת זאת, בחידושי הגר"א [ברכות שם] נכתב: "קשה, איך יתכן שהנהנה מיגיעו, והוא איש בור וריק, יהיה גדול יותר מירא שמים".

<> מוסיף "אשר הם מעשה ידיו", כדי להדגיש ש"יגיע כפו" אינה סתם עבודת כפיים ועמל גרידא, אלא מעשה ידים, לאמר שמקבל את קיומו ופרנסתו מיגיעה זו, ויש כאן נתינת ברכה מה' וקבלתה על ידי האדם, וכמו שמבאר.

<> "וזהו מדת הסתפקות" [הוספה בנתיב העושר פ"א].

<> "כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר" [הוספה שם]. וכונתו לנאמר [קהלת ד, ח] "ואין קץ לכל עמלו גם עינו לא תשבע עושר", וכמו שכתב על כך בנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:], וז"ל: "הפך המדה הזאת [הסתפקות], מי שעינו לא תשבע עושר, ותמיד הוא רוצה עוד. והיא המדה המגונה ביותר, ומביא אל האדם חסרון הרבה, אף במה שיש לו והוא ראוי לו. כדאיתא במסכת סוטה בפרק קמא [ט.], תנו רבנן, סוטה נתנה עיניה במה שאינו שלה, מה שבקשה לא נתן לה, ומה שבידה נטלו ממנה. וכן מצינו בנחש הקדמוני שנתן עיניו במה שאינו שלו, מה שבקש לא נתן לו, ומה שבידו נטלו הימנו... וכן מצינו בקין וקרח ודואג ואחיתופל וגחזי ואבשלום ואדוניה ועוזיה והמן, שנתנו עיניהם במה שאינו שלהם, מה שביקשו לא ניתן להם, ומה שהיה בידם נטל מהם. וכל זה כי כל אחד ראוי לדבר מיוחד, וכאשר עינו של אדם במה שאינו ראוי לו, אם כן הוא יוצא ממה שראוי לו... ולכך אותו שמבקש הדבר שאינו שלו, אין ניתן לו, והדבר שיש לו ניטל ממנו, כאשר מבקש דבר אחר, אז הוא יוצא ממה שראוי לו". וזהו שכתב כאן "אם לא היה מסתפק במה שיש לו, לא היה נהנה מיגיע כפו", כי לעולם לא היה שבע ממה שיש לו, כדין מי שעינו לא תשבע עושר. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - ההנאה גופא היא תולדה מהשביעה, כי בהעדר השביעה לא תתכן הנאה, עד שנזדמנו לפונדק אחד שתי המלים "שבע רצון" [דברים לג, כג]. ובנצח ישראל פמ"ב [תשלג.] כתב: "מפני שאין לו שביעה, אין לו רצון". דוגמה לדבר; בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "כאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף, שהוא נכסף ואל ישבע ממנו, כאשר התבאר". הרי האינו שבע אינו נהנה מאשר לו, אלא לעולם מרגיש בחסרונו. וראה להלן הערה 1151, ופ"ב הערה 265.

<> כמו שכתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה]: "כי מי שאינו חסר, ומסתפק בעצמו, אינו מקבל דבר מאחר, שהוא שלם בעצמו". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכד:] כתב: "העשיר כאשר יש לו נחת רוח בעשרו, היא מדת ההסתפקות". ודייק לה, שבנתיב התורה פ"ד [א, כא.] הזכיר ברמז את המאמר שלפנינו, וכתב: "אינו רוצה לקבל... ועל מדה זאת בפרט נאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', שעל ידי מדה זאת זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, ודבר זה ארוך לבאר, וכבר נתבאר פירוש זה בפרק בן זומא שם [להלן פ"ד מ"א]... וגם בנתיב ההסתפקות נתבאר". וכוונתו לנתיב העושר פ"א שהובא בהערות הקודמות. ונמצא שקורא לנתיב העושר "נתיב ההסתפקות", וזה מורה באצבע ש"מדת ההסתפקות שהוא בלא חסרון". וראה הערה 1055.

<> לשונו בדרשת לשבת תשובה [עד.]: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלהים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום. ובא ללמד אותך כי האדם אשר אינו חסר בדעתו, רק ששמח בשלו, ראוי לו שיהיה עליו ניצוץ עליונים כאשר אינו חסר. וכך צריך שיהיה נוהג בעולם הזה, אע"ג דאי אפשר שלא יהיה חסר במה כמו שהוא בבטן אמו שאינו חסר כלל, מ"מ כל אשר הוא יותר בלתי חסר, והוא עשיר בדעתו, הוא יותר קרוב אל הנר הזה. והיינו דאמרינן בפרק קמא דברכות [מביא שם את המאמר שמביא כאן]... הנהנה מיגיע כפיו, מפני שהוא שמח בחלקו אשר נתן לו השם יתברך, וטוב לו בו, ראוי שיהיה בטוב. ולכך נאמר עליו 'וטוב לך' בעולם הבא, שכולו טוב [קידושין לט:]. הרי לך כי הנהנה מיגיע כפיו זוכה לעולם הבא, שהוא עולם העליון. וזה הוא הנר שדלוק עליו הוא ניצוץ מן העליונים. לכך אמר [נדה ל:] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה. ונברא האדם על ענין זה גם כן שיהיה עשיר בדעתו ולא יהיה חסר כלל, ובזה הוא אדם שלם, כאשר ראוי להיות אדם שלם". וראה להלן פ"ב הערה 278.

<> מה שכתב לגבי עולם הזה "השם יתברך &**מסייע לו**^ שיהיה שלם מבלי חסרו", ואילו לגבי עולם הבא לא כתב שה' מסייע לו, אלא כתב ש"לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות", מבואר על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ס [תתקלה:], שכתב שם: "הטוב שנתן השם יתברך לצדיקים [בעולם הזה] אינו נקרא מתן שכרן כלל, רק הוא במדת החסד והחנינה, ולא תשלום שכר נקרא. כי זה ענין השכר מה שמחוייב לעשות לו בשביל המצוה, ודבר זה אינו בעולם הזה, רק בעולם הבא, ואז תשלום שכר המצות. אבל מה שנותן לצדיקים בעולם הזה - הכל בחסד. וטעם כל זה מה שהשכר של מצות אינו בעולם הזה... כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא צדיק או רשע, וזה שייך בעוה"ב, אשר הוא עולם האמתי, לא בעוה"ז, שמצד עוה"ז שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא, צדיק או רשע באמת בלא תוספות וגרעון". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע אין שכר מצות בעוה"ז, וביאר ששה טעמים לכך [והטעם השני הובא כאן]. ולכך בעוה"ז, שהוא "עולם השקר" [לשונו בתפארת ישראל פ"כ (רצט.), וראה להלן הערה 1514], יש צורך בסיוע מיוחד מה' שה"מסתפק בעצמו יהיה שלם לגמרי מבלי חסרון", וסיוע זה הוא מכלל החסד והחנינה שה' נוהג עם הצדיקים בעולם הזה, ולא בא בתורת תשלום שכר. אך לעוה"ב, שהוא מקום לקבלת השכר האמיתי, שם האמת יורה דרכו, ואין שם צורך בסיוע מיוחד.

<> בא לבאר מדוע הוצרכו לפרט במאמר שיהיה אשריו וטוב לו בעולם הזה ובעולם הבא, ולא אמרו בסתם "יהיה לו טוב". ועל כך מבאר ששם "מציאות" נאמר במיוחד על העולם הזה והעולם הבא, והואיל ומגמת המאמר היא להורות את מציאותו ושלימותו של הנהנה מיגיע כפיו, לכך הודגש ששכרו נמצא בעוה"ז ובעוה"ב [ובסמוך יעמיק יותר שמן הנמנע ששכר עוה"ז ושכר עוה"ב יכללו בתיבה אחת]. ואודות שהמציאות היא עוה"ז ועוה"ב, הנה אמרו על יעקב ועשו שבבטן אמם היו "מריבים בנחלת שני עולמות" [רש"י בראשית כה, כב]. וכתב על כך בגו"א שם [אות כו] בזה"ל: "כל אחד ואחד רוצה שיהיה לו כלל המציאות, שהוא עולם הזה והעולם הבא". ובנצח ישראל פט"ו [שסב.] כתב על כך: "כל אחד היה רוצה בכל, שהרי עולם הזה ועולם הבא שניהם נבראו לאדם", ושם הערה 51. ואע"פ שכאן ביאר שעוה"ז ועוה"ב הם המציאות, אך מ"מ אין עוה"ז ועוה"ב שוים בזה, וכמו שביאר בח"א לב"מ פג: [ג, ל:]: "עולם הזה שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועולם הבא, שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתת המציאות". וכמו שיום ולילה הם מציאות הזמן, כך העוה"ז והעוה"ב הם מציאות העולם. ובגו"א בראשית פ"א סוף אות כא כתב: "אף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'", וראה הערה 1060.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 336]: "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". כי כאשר הוא חסר, אז 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 [הובא למעלה הערה 337]. וזהו שכתב כאן שהחסרון "הוא התחלת ההעדר", כי הוא יגרור בעקבותיו את ההעדר הגמור.

<> כמבואר בהערה 1050. ובגו"א שמות פ"ד אות יג ביאר דברי רש"י שם [שמות ד, יט] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון".

<> לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכב:]: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא'. כי לאדם כמו זה ראוי אליו המציאות ביותר, מפני שהוא בריאה בלי חסרון. שכל אשר אינו מסתפק בעצמו, הוא מורה על בריאה חסירה, ועל מעוט המציאות, שהרי אינו מסתפק בעצמו, והוא חסר. ושייך לומר על המסתפק בעצמו כאשר הוא שלם 'אשריך בעולם הזה ובעולם הבא', כי ראוי לו עולם הזה ועולם הבא בשלימות, כאשר הוא שלם ואינו חסר בעצמו, לכך מציאותו בעולם הזה ובעולם הבא אינו חסר גם כן. וכלל הדבר, כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר, לא מן עולם הזה ולא מן עולם הבא".

<> לשונו למעלה במשנה ג [לאחר ציון 607]: "ועל זה אמר דוד [תהלים קיב, א] 'אשרי האיש [ירא את ה' במצותיו חפץ מאד]', כלומר שהוא האיש המאושר על כל כאשר במצותיו חפץ מאד, ולא בשכר מצותיו". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'', כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא.] אשרינהו וקיימינהו" [הובא למעלה הערה 609]. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "ואמר 'אשריך' בעולם הזה, כי בעולם הזה ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה". וראה הערה 1068.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 326]: "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 'וירא אלהים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה... ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב, וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב... 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... 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". וראה שם הערה 329, שלוקטו שם הרבה מקומות שהובאה ראייתו מלשון הפסוק "כי טוב".

<> "ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי" [לשונו למעלה]. ובביאור עדיפות הטוב שבעוה"ב על פני הטוב שבעוה"ז, ראה דבריו בח"א לחולין מד: [ד, צד:] בנוגע לדברי הגמרא שם שתלמיד חכם ש"רואה טרפה לעצמו... זוכה ונוחל שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא", וכלשונו: "כי האדם שיש לו הסתפקות אינו חסר, והוא שלם, ומי שהוא שלם ואינו חסר ראוי שיהיה נמצא בעולם הזה ובעולם הבא, שהרי בכל יום נאמר 'וירא אותו כי טוב', ומורה על שהדבר שהוא טוב ראוי שיהיה נמצא. וזה שכתוב אצלו 'אשריך וטוב לך', [ש]ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, &**ומכל שכן**^ שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:], ולכך אמר שנוחל עולם הזה ועולם הבא". הרי שלעולם הבא "יהיה לו הטוב לגמרי", כי הוא עולם ש"כולו טוב".

<> פירוש - הואיל ומעלתו של הנהנה מיגיע כפיו היא שהוא ראוי אל המציאות, לכך המציאות על כל גווניה תינתן לו במלואה; עולם הזה ועולם הבא, ששניהם הם כל המציאות, ושניהם נבראו בששת ימי בראשית [כמבואר בהערה 1053]. נמצא שהנהנה מיגיע כפיו יזכה בכל דבר כפי מה שהוא, משום שכל המציאות ראויה לו, ולכך היא תנתן לו בדיוק כפי אשר שנבראה על ידי בוראה; עולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ועולם הבא כפי מה שראוי לעולם הבא. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך.

<> לשונו בדרשה לשבת תשובה [עד:]: "כי ירא שמים מפני שהוא ירא ה', ומפחד תמיד מן השם יתעלה, אינו בטוב. כי ראוי לעבוד השם יתברך שמו בשמחה ובאהבה, ולפיכך לא נאמר 'וטוב לך' גבי ירא שמים. אבל הנהנה מיגיע כפיו, מפני שהוא שמח בחלקו אשר נתן לו השם יתברך, וטוב לו בו, ראוי שיהיה בטוב, ולכך נאמר עליו 'וטוב לך'". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.] כתב: "אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא. אף כי דבר זה יראת שמים, מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עולם הזה והעולם הבא". וראה הערה 1068.

<> אודות שעוה"ז ועוה"ב מחולקים מצד עצמם, כן כתב בדרשת שבת תשובה [עו:], וז"ל: "דבר זה כמו שאמרו במסכת ברכות בפרק הרואה [סא:], לא נברא העוה"ז אלא לאחאב וחבריו, ולא נברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא. הרי כי העוה"ז פונה מן העוה"ב; אשר זוכה לעולם הזה, אינו זוכה לעוה"ב. ואשר זוכה לעוה"ב, אינו זוכה לעוה"ז. ודבר זה בעיקר בריאתו, כי ברא השם יתעלה עוה"ז לרשעים, ועוה"ב לצדיקים", וראה להלן פ"ב הערה 1491. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב, כלומר שאין ראוי לו כלל עוה"ב... שהם הפכים. ולא אברא עוה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחבריו [שם], כי אין ראוי לעוה"ב רק מי שאין לו עוה"ז, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל, וזה גשמי". וכן כתב בח"א לערכין טז: [ד, קמב:]. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] כתב: "כי עוה"ב הוא הפך העוה"ז הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העוה"ז - אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עוה"ז, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [פסחים נ.] 'עולם הפוך ראיתי'... שמזה תדע כי העוה"ב הוא הפך עוה"ז לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ פו. [ג, מג:]. ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "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. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 187 [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 39. וראה למעלה הערה 770].

<> כפי שביאר בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה... מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה, כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך". ושם פתח את פרק ג במלים האלה: "יראת שמים היא המעלה שהיא עיקר כל המעלות". ושם פתח את פרק ו במלים האלה: "הדבר שהוא תכלית הכל הוא יראת שמים". ובח"א לשבת לא. [א, יז.] כתב: "כי היראה הוא המדריגה האחרונה העליונה על הכל, והוא נחשב צורה אחרונה... כי כבר התבאר בראיה ברורה, שהמדריגה העליונה היא היראה... במה שיראת השם יתברך היא המדריגה העליונה בצד שהוא ראשית החכמה".

<> לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.]: "נאמר עליו 'אשרי' בלבד. וזה אף כי יש לירא שמים גם כן שכר בעה"ז ובעה"ב, מכל מקום שכרו של עה"ז והעה"ב נכללו שניהם בלשון 'אשרי'. ואינו דומה למי שנהנה מיגיע כפו, כי מעלתו מיוחד בעוה"ז בפני עצמו, ובעוה"ב בפני עצמו, כפי מה שהוא עה"ז, וכפי מה שהוא עה"ב. ובזה יש לו עיקר ועצם עוה"ז בשלימות, ועיקר עצם עוה"ב בשלימות. כי העוה"ז והעוה"ב מחולקים בעצמם, וכאשר אמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', אם כן נתן לו עולם הזה בפני עצמו, ועולם הבא בפני עצמו, ובזה יש לו עולם הבא בשלימות כפי מה שהוא. אבל ירא שמים נכללים באחד לומר 'אשרי' בלבד, ולכך אי אפשר לומר כי יש לו עיקר עולם הזה ועיקר עולם הבא, כי עיקר עולם הזה ועולם הבא הם נבדלים זה מזה".

<> ומיד יבאר שגם אין לו עיקר עולם הבא.

<> לשון הגמרא שם "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". וראה להלן פ"ג מט"ז [ד"ה וזה אמרם] בביאור המאמר. הרי שעולם הבא הוא עולם התענוג. וכן כתב המסלת ישרים ר"פ א, וז"ל: "הנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרכת לדבר הזה... שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה".

<> מוסיף כאן "שמח", כי כבר ביאר שהנהנה מיגיע כפו הוא שלם ללא חסרון, ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר כי] כתב: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות", וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולכך הנהנה מיגיע כפו הוא שמח. וראה להלן פ"ב הערה 274.

<> ויש להעיר, כי אע"פ שאין לירא שמים עיקר העוה"ז ועיקר העוה"ב, ולכך שכרו בעוה"ז ובעוה"ב יכול להאמר בתיבה אחת, אך מכל מקום הרי נבחרה לכך תיבת "אשרי", שהיא תיבה הנדרשת אצל הנהנה מיגיע כפיו על אודות העולם הזה. ומדוע שכר הירא שמים מתבטא בתיבה השייכת יותר לעוה"ז מאשר לעוה"ב. ונראה ששתי תשובות בדבר; (א) בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "מי שהוא ירא מהקב"ה, יותר מיוחד אל עולם הזה. כי ההפרש שיש בין עולם הזה ובין עולם הבא, כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה, שהוא הטוב הגמור, אל זה ראוי עולם הבא... שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב... כי בעל היראה מיוחד לעולם הזה, ובעל האהבה, שבו הכל נחת רוח וטובה, ראוי אל עולם הבא" [הובא למעלה בהערה 603]. ולכך ברי הוא ששכר הירא שמים תהיה בתיבה השייכת יותר לעוה"ז מאשר לעוה"ב. (ב) בנתיב העושר פ"א כתב: "ואמר 'אשריך' בעולם הזה, כי בעולם הזה ששם מגיע לאדם חסרון ונפילה, אמר 'אשריך', שתהיה מאושר וקיים, ולא יבא עליו נפילה" [הובא בהערה 1058]. והרי מהותו של הירא שמים היא שחושש תמיד לנפילה שתבוא עליו, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"א: "אבל ירא שמים מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא" [הובא בהערה 1061]. ולכך התיבה המגדירה במדוייק מתן שכרו של הירא שמים היא "אשרי", כי היא מורה על הנפילה שהיתה עלולה להתרחש שלבסוף לא תתרחש, וזו בשורה טובה במיוחד לירא שמים, וכמו שנתבאר.

<> וזה לשונו שם [לאחר שהביא את המאמר שהביא כאן]: "אין הפירוש כי מי שהוא ירא שמים שאין לו שכר בעולם הזה ובעולם הבא, דודאי יש לו. אבל ההפרש הוא זה, כי אצל ירא שמים כלל הכתוב הכל בלשון 'אשרי', ואלו גבי הנהנה מיגיע כפו כתיב 'אשריך וטוב לך', כלומר שיש לו מעלה בעולם הזה, ועל אותה מעלה נוסף מדריגה מיוחדת עליונה בעולם הבא, והנה מיוחד אליו לעולם הבא. ואין דומה לירא שמים כי הכל דבר אחד, שיהיה מאושר בעולם הזה ובעולם הבא, ונכלל הכל בלשון אחד. ובשביל כך אין מיוחד אליו עולם הבא כמו שהוא אצל הנהנה מיגיע כפיו, שכתוב 'אשריך וטוב לך'. והטעם הוא כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי. והיינו שאמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה הוא מסולק מן החמרי, לכך 'אשריך בעולם הזה'. ואיך יהיה לו בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר, ששם יהיה לו טוב לגמרי, וזהו המעלה העליונה בודאי. ולעיל פרשנו גם כן אצל 'אהוב את המלאכה', ופירוש זה ברור לגמרי בלי ספק". נמצא שכאן הסברו הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא מחמת ההנאה והשמחה שיש לו, לעומת זאת להלן הסברו הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא כי אינו מקבל מאחר מחמת פשיטותו. @**וכדרכו להלן**^ כתב גם בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], וז"ל: "וגם תדע כי זהו עצם עולם הבא, כי אין עולם הבא רק שאין מקבל מזולתו. כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר, ואילו בעולם הבא, שאינו עולם גשמי, אין מקבל שם. והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו, ולפיכך עליו נאמר 'אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא', כי יש לו מדה שראויה לעולם הבא, וגם בעולם הזה הוא מדה עליונה כאשר הוא מסתפק בעצמו, ואין לו המדה החמרית אשר הוא מקבל תמיד. ועוד יתבאר. ודבר זה עוד יותר עמוק". @**נמצא שיש**^ בעוה"ב שני מאפיינים; (א) שמחה ועונג [כהסברו כאן]. (ב) פשיטות מהחומר ושלימות בעצמו, המתבטא באי קבלה מאחר [כהסברו להלן]. ובגמרא [סנהדרין ק.] אמרו "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא... כל המרעיב עצמו על דברי תורה, הקב"ה משביעו לעולם הבא", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ג [א, יג:] בזה"ל: "שני דברים זכרו כאן, האחד היא שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור שהוא הפך האור מורה על ההעדר... הקדוש ברוך הוא מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי. והשני השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר 'הקב"ה משביעו לעולם הבא', כי יקבל שביעה מן השם יתברך... והוא מה שרמזו חכמים [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה. כי מה שאמרו ש'עטרותיהם בראשיהם' דבר זה נאמר על מעלת עצמו... ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא". עמוד וראה, כי "עטרותיהם בראשיהם" הוא כהסברו להלן בפרק בן זומא, ואילו "נהנין מזיו השכינה" הוא כהסברו כאן. ודו"ק.

<> כי הקבלה יוצרת אהבה, וכמו שכתב להלן פ"ג סוף מי"ד, וז"ל: "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" [הובא למעלה הערות 618, 832]. וכדבריו כאן כתב גם כן כמעט אות באות בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.]. וראה להלן ציון 1096. ובח"א למכות כג. [ד, ד:] כתב: "האדם היה לו להכיר הטוב שהשם יתברך עושה עמו, ומזה היה ראוי שיהיה לאדם האהבה".

<> רש"י דברים ז, ט: "לאלף דור - ולהלן הוא אומר 'לאלפים'. כאן שהוא סמוך אצל 'לשומרי מצותיו' הוא אומר 'לאלף'. ולהלן שהוא סמוך אצל 'לאוהביו' הוא אומר 'לאלפים'. 'לאוהביו' אלו העושין מאהבה. 'ולשומרי מצותיו' אלו העושין מיראה". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד.] כתב: "ואמר כי שכרו של בעל האהבה הוא כפול... כי אצל האהבה נאמר 'אלפים דור', ואילו אצל היראה נאמר 'לאלף דור'. וראוי שיהיה כפול שכרו של בעל האהבה, כי בתוך האהבה היא היראה... ואי אפשר בשום צד לומר שהוא אוהב השם יתברך ולא יהיה ירא מפניו, כי אם הוא נמשך אחר השם יתברך וחפץ הדבקות בו יתברך מכח האהבה, בודאי הוא ירא גם כן לעבור רצונו, שבזה מבטל הדבקות והאהבה. אבל אין בכלל היראה האהבה, שאם הוא ירא מפניו לעבור רצונו, בשביל כך אין כאן אהבה... ולפיכך מי שיש בו אהבה שכרו כפול ומכופל, לפי שבכלל האהבה העליונה הזאת יש היראה".

<> בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב משפט זה כך: "ומי שהוא אוהב ונהנה מיגיע כפו אי אפשר שלא יאהב השם יתברך גם כן, שנתן לו זה". [ועל פי זה תיבות "השם יתברך" הוקפו בסוגרים].

<> שכך נאמר [תהלים קכח, א-ב] "שיר המעלות אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". ובנתיב העושר פ"א [א, רכג:] כתב משפט זה כך: "ולפיכך הכתוב זכר אלו שניהם יותר, שהם כנגד היראה והאהבה". ולא הזכיר תיבת "יחד", ושם ניתן לפרש שכוונתו לשני הפסוקים שהובאו בגמרא [ברכות ח.]; (א) "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך". (ב) "הללויה אשרי איש ירא את ה'" [תהלים קיב, א].

<> שהם שתי הכנפים בעבודת ה', וכמבואר למעלה בהערה 645.

<> 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]. 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'" [הובא למעלה בהערה 843]. הרי ש"השמחה והרצון" הם מדת האהבה, כי הם פועלים על הנפש בכיון של התפשטות כוחותיה לכבוד שמים, מה שאין כן ביראה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "כי הששון והשמחה הוא מצד שהוא עובד השם יתברך באהבה, שהרי ששים ושמחים לעשות רצון קונם". ונאמר [תהלים ה, יב] "וישמחו כל חוסי בך לעולם וירננו ותסך עלימו ויעלצו בך אוהבי שמך" ובגמרא [סוטה לא.] למדו שפסוק זה עוסק בעובד מאהבה. ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לו.] כתב: "כי בשביל אהבה עובד השם יתברך בשמחה ובטוב לב, ודבר זה רוצה השם יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "כל ענינה של האהבה היא השמחה והטוב". ובהמשך שם כתב "כי האוהב את אחד הוא חפץ לעשות רצונו".

<> לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "ואהבה גמורה נמצא במי שנהנה מיגיע כפו. ועל זה אמר 'גדול הנהנה מן יגיע כפו', לפי שיש לו מדת האהבה, 'מן ירא שמים', שאין לו רק מדת היראה. ועיין בפרק בן זומא [להלן פ"ד מ"א (הובא בהערה 1069)]". ודע, מה שמזכיר בנתיב העושר רק את דבריו בפרק בן זומא, ולא הזכיר את דבריו כאן [הדומים מאוד לדבריו בנתיב העושר], כי בכת"י כאן הושמטו לגמרי דברים אלו [מציון 1040 ועד ציון 1093], וכמו הרבה קטעים החסרים בכת"י ונמצאים בנדפס [ראה במבוא לספר], וכנראה נתווספו רק לאחר זמן. ולכך בכתבו את דבריו בנתיב העושר, התייחס לדבריו בדרך חיים כפי שנכתבו בכת"י, ולא כפי שנמצאים בנדפס.

<> פירוש - הציווי "אהוב את המלאכה" אינו לאהוב את המלאכה סתם, אלא לאהוב את המלאכה על הדרך שנתבאר כאן שנהנה מיגיע כפיו, שאוהב את המלאכה ונהנה מיגיע כפיו משום שבכך מתאפשר לו להסתפק במה שיש לו, ולשמוח בחלקו.

<> "הפך זה" - כי האוהב את המלאכה ראוי שיהיה נוחל המציאות [עוה"ז ועוה"ב, וכמבואר בהערה 1056], ואילו השררה מקצרת מציאותו בעולם הזה, וכמו שמבאר.

<> "קיפח - קבר, האריך ימים מהם, על ידי שמתנשאים ברבנות הם מתים" [רש"י שם].

<> "דכתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו'" [רש"י ברכות נה.]. ובגמרא שלפנינו בעל המאמר הוא "רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי חמא ברבי חנינא".

<> יש לבאר מהי כוונתו במה שהקדים לראיה זו את המלים "ויותר מזה אמרו". ונראה כי מהראיה הראשונה רק רואים מדברי חכמים שהנביא האריך ימים יותר מן המלכים [ראה הערה 1079], אך לא שהמלכים מתו קודם זמנם. ולכך ניתן לומר שהרבנות מנעה אריכות ימים מבעליה [לעומת הנבואה], אך לא שמקצרת ימי בעליה. אך הראיה השניה מורה שחיי יוסף נתקצרו ביחס לחיי אחיו משום שהנהיג עצמו ברבנות, שהרי אמרו "למה מת יוסף קודם אחיו", ולא אמרו "למה אחי יוסף מתו לאחריו". ומעין חילוק זה כתב בגו"א בראשית פמ"ז ריש אות כו. וראה להלן פ"ב הערה 364.

<> כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה &**במקומו**"^, ולא בלשון היותר מצוי בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן גם כאן כוונתו לח"א לסוטה יג: [ב, נד:], ויובא בהערה 1084. וראה להלן הערה 1183, שהביא שם את דברי המכילתא, וכתב על כך "וכמו שהארכנו בזה במקומו", וכוונתו שם לדבריו בגו"א, כי "מקומו" של המכילתא הוא בפירוש רש"י לחומש שמות.

<> למעלה הערות 989, 1000, 1001, ובמיוחד בהערה 1041.

<> לשונו בח"א לסוטה יג: [ב, נד:]: "כי כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, נבדל מן הכלל עד שהוא נחשב אדם יחידי פרטי בעצמו, ואינו מחשיב עצמו תוך שאר הכלל. ודבר זה ידוע כי הפרטי אין כחו כמי שהוא בכלל, כי המים שעומדים בעצמם ממהרים לקבל הפסד, ואילו המים שהם בנהר הם מקוימים. ולכך מי שמנהיג ברבנות, ובזה הוא נבדל מן הכלל, אין לו אריכת ימים". ובירושלמי ברכות פ"א ה"ו אמרו "הגדולה מקצרת ימים", וביאר הפני משה שם: "כדאמרינן אוי לרבנות שמקברת את בעליה". ולהלן במשנה יג [לאחר ציון 1221] כתב טעם נוסף לכך שהרבנות קוברת בעליה, ושם בהערות. ובדרשת שבת תשובה [עב.] ביאר שהרבנות קוברת בעליה משום הגאוה, ויובא בהערה 1101. וראה להלן הערה 1201, ופ"ב הערה 332.

<> כמבואר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 338], וז"ל: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר שזכות] כתב: "שהכללים הם עומדים לעד, ואין הכלל שהוא הצבור נחשב כמו הפרט, שהפרטים הם החולפים ומשתנים, אבל הכלל עומד לעד. אפילו אם זה הצבור שהיה עוסק עמו גם כן עבר וחלף, מכל מקום שם צבור עליהם, שהוא הכלל, שהכלל מקוים ועומד במה שהוא כלל... אשר הכללים מקויימים לעד". וכן להלן 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". 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". 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 הערות 286, 309. 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 [הובא למעלה בהערה 342].

<> כמבואר למעלה בהערות 1029, 1030, ולהלן פ"ב הערה 287.

<> אולי כוונתו למה שהעיר המהרש"א בח"א לברכות נה., וז"ל: "המנהיג עצמו ברבנות כו'. ובכמה דוכתין אמרינן דצריך הרב לנהוג ברבנות, כההיא [כתובות קג:] 'נהוג נשיאתך ברמה' ["שתהא יושב בין הגדולים" (רש"י שם)]". וכן בגמרא [סוטה כב.] גינו מאוד את התלמיד חכם שהגיע להוראה ואינו מורה. אמנם לא מצאתי שביאר בספריו מהי השלימות המסויימת שיש ברבנות.

<> למעלה [לאחר ציון 1031]: "וישנא את הרבנות המרחיק המלאכה בשביל השררה, כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה. ועוד, כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה, שיש בידם למחות".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1034]. ונמצא שיש כאן ג' מדרגות; אהבת המלאכה, שנאת הרבנות [למרות שיש בה מעלות מסויימות], והתרחקות מוחלטת מהרשות. ומה שכתב "אבל &**התחברות**^ לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על הלב כלל", הוא כנגד הלשון "ואל &**תתודע**^ לרשות", כי הדעת היא חבור, וכפי שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "החבור והזיווג נקרא [בראשית ד, א] 'והאדם ידע את חוה אשתו', נקרא החבור ידיעה, כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 12]. וראה למעלה הערה 1035, ולהלן הערה 1199, ופ"ב הערה 380.

<> כמבואר בתחילת המשנה, ושם הערה 992.

<> כפי שכתב בתחילת משנה ג: "כפי ערך מדריגת מעלתם, היה מדריגת מוסר שלהם", ושם הערה 576. וכן במשנה ד כתב: "כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 676. וראה להלן פ"ב הערה 1468.

<> והוא אהבת ה', וכמו שמבאר.

<> כפי שכתב במשנה זו למעלה [לאחר ציון 1007]: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם", ושם הערה 1007.

<> פירוש - אבטליון השלים דברי שמעיה.

<> כמו שביאר למעלה כמה פעמים, וכגון בסוף משנה ה [לאחר ציון 829] כתב: "הראשון שהוא... נשיא... [והשני] 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... 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... 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". וראה למעלה הערה 1003, ובסמוך הערות 1104, 1122.

<> פירוש - לא מדובר כאן במצות עשה רגילה השייכת בכלליות לאהבת ה', אלא מדובר כאן בעשיה השייכת ישירות לאהבת ה', ששם שמים מתאהב על ידי החכמים, וכמבואר למעלה הערה 1007.

<> פירוש - יש טעם נוסף המשייך את "אהוב את המלאכה" לאהבת ה', כי למעלה [לאחר ציון 1069] ביאר שהנהנה מיגיע כפיו "אי אפשר שלא יהיה לו גם כן מן מדת האהבה על ידי מדה זאת, כי מאחר שהוא שמח ואוהב יגיע כפו, אי אפשר גם כן שלא יאהב מי שחנן לו דבר זה, כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו". וראה הערה 1002.

<> כנגד מה שאמרו בגמרא [הוריות סוף י.] שרבן גמליאל גער בשני תלמידיו שסרבו לישב בראש, ואמר להם: "כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם, עבדות אני נותן לכם" [הובא בהערה 1002]. ופירוש דבריו, כי בנוגע להפכים מצינו שההרחקה מקצה אחד היא גופא ההתקרבות לקצה שכנגדו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השני [קיח:]: "מפני שהוא מתרחק מן השכל... יש לו חבור אל הפך זה", ושם הערות 26, 41 [ראה למעלה בהקדמה הערה 137, ולהלן הערות 1246, 1477]. ולכך "כאשר ישנא את הרבנות, אינו אלא שהוא אוהב עבודת השם יתברך, ואינו מבקש רק עבדות, לא השררה". ומיד יבאר מדוע רבנות ושררה עומדות כהפוכות לעבודת ה' מאהבה. ולכך "מכל שכן ישנא את הרבנות", כי שנאת הרבנות ואהבת ה' הם שני צדדים של אותה מטבע, ואם מוטל על האדם לעשות דברים המביאים לאהבת ה' ["אהוב את המלאכה"], כל שכן שמוטל עליו לעשות דברים הקשורים ישירות לאהבת ה' ["שנא את הרבנות"].

<> כפי שכתב בתחילת הפירוש למשנתינו [לאחר ציון 999]: "בעל השררה, אדרבה, הוא מבקש טובת עצמו, כמו שאמרו [להלן פ"ב מ"ג] 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'". ובהמשך [לפני ציון 1037] כתב: "כי אין הרשות דורש רק טובת עצמו, אבל שידרוש טובתו אשר הוא מתודע אליו, זה אינו".

<> שנכתב על הרבה מלכים "ויעש הרע בעיני ה'" [מ"א טו, כו (על נדב), מ"א טז, ל (על אחאב), מ"א כב, נג (על אחזיהו), מ"ב יג, ב (על יואש), ירמיה נב, ב (על צדקיהו), ועוד]. ויותר מכך, המלים "ויעש הרע בעיני ה'" הוזכר בנ"ך עשרים ותשע פעמים, וכולם נאמרו בקשר למלכים, ולא בקשר לחוטאים אחרים.

<> פירוש - אי אפשר שבעל שררה ינצל לחלוטין מהשפעותיה המזיקות של השררה, כאשר הראשונה שבהן היא הגאוה, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פ"ד אות יט, וז"ל: "דרך המלכים להיות מתגאים ומתנשאים, ולפיכך הזהירה התורה אצלו [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו'". ובדרשת שבת תשובה [עב.] כתב: "'אוי לרבנות שקוברת את בעליה' [פסחים פז:]... כי השררה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם. ולפיכך אמר הכתוב [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו למען יאריך ימים על ממלכתו וגו'', שאם יתגאה במלכותו, הרי הרבנות קוברת אותו". והגאוה גורמת לכך שתמיד יעסוק רק עם עצמו [כבודו וגדולתו], ולא ישאר אצלו אתר פנוי לבקש כבודו וגדולתו של מקום. ואודות שבעל הגאוה מתחבר רק לעצמו, כן ביאר בנתיב הענוה פ"ד [ב, י:], וז"ל: "ומי שהוא גס רוח הוא מחבר אל עצמו לגמרי... גס רוח מתחבר לעצמו בלבד". וראה למעלה הערה 1033, ולהלן הערות 1103, 1201, ופ"ב הערה 363.

<> פירוש - הואיל ובעל השררה אינו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, לכך "אי אפשר שיהיה שלם באהבת השם יתברך". ונראה ביאורו, שהרמב"ם בספר המצות, מצות עשה ג, הגדיר את מצות אהבת ה' בזה"ל: "מצוה ג - היא 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. ולשון ספרי [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה'', אהבהו על הבריות, כאברהם אביך שנאמר [בראשית יב, ה] 'ואת הנפש אשר עשו בחרן'. רוצה לומר כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם, כמו שהעיד הכתוב [ישעיה מא, ח] 'אברהם אוהבי'... דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו, כן אתה אהוב אותו עד שתדרש האנשים אליו". הרי שקיום מצות אהבת ה' בשלימות הוא רק כשמבקש כבודו וגדולתו של ה', ומי שאינו מבקש זאת, נבצר ממנו לקיים מצות אהבת ה' בשלימות. ולמעלה [ליד ציון 1008] כתב: "הדבר שהוא... כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך", הרי שביאר שכבוד המקום הוא המביא לאהבת השם יתברך [ראה שם הערה 1009]. ולכך ברי הוא שעד כמה שהוא אינו חס על כבוד קונו, כך יחסר לו מקיום מצות אהבת השם בשלימות.

<> צריך ביאור, כיצד ההכנעה שייכת לאהבת ה', שהרי כל דבריו כאן באים לבאר ששמעיה בא להורות מהי הדרך לאהבת ה', ולכאורה הכנעה שייכת יותר ליראה מאשר לאהבה. ולמעלה במשנה ה ביאר [לאחר ציון 791] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח", ושם הערה 792 הובאו מקבילות לכך משאר ספריו. וצ"ע. ובעל כרחך מוכח שכאשר כתב כאן "הכנעה" עיקר כוונתו לענוה ["הכנעה וענוה ועני הכל לשון אחד" (לשונו בנתיב התורה פ"י, והובא למעלה בהערה 793)], וענוה שייכת היא לאהבה, וכמו שנתבאר בהערה 1101, שרק הענו מבקש כבודו וגדולתו של מקום, ולא בעל הגאוה. וכן להלן [הערה 1199] משייך את מדת הענוה לאהבה. @**אך עדיין**^ צריך ביאור, כיצד אהבת המלאכה מביאה להכנעה, בשלמא שתי הבבות האחרונות ["שנא את הרבנות ואל תתודע לרשות"] מיישך שייכי לבריחה והתרחקות מהשררה [שהיא גאוה], ופתיך בהו הכנעה וענוה, אך מהי השייכות בין אהבת מלאכה להכנעה. ויש לומר, כי למעלה [לאחר ציון 1023] כתב: "ואל יחשוב כי המלאכה אינה כבודו... שהמלאכה בזיון אליו", הרי שבעל גאוה יחשוב שהמלאכה היא מתחת לכבודו, ולכך אהבת המלאכה היא הפקעה מחשיבה זו. ועוד נראה, שאהבת המלאכה מורה על מדת ההסתפקות [כמבואר למעלה ציון 1050], ומדה זו שייכת למדת הענוה, וכמבואר בח"א לסוטה יז. [ב, נט:]. ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.] כתב: "כי גסות רוח היא מרחיק העושר... ובחון דבר זה בבני אדם ותמצא שכך הוא, כי לא תמצא העושר בגסי רוח". @**נמצא** **שיש**^ כאן שלשה דברים מקושרים; מדת ההסתפקות, ענוה, ואהבת ה'. ודע שכולן נמצאו באברהם אבינו; מדת ההסתפקות, וכמבואר בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:], שכתב: "מדה זאת, היא מדת ההסתפקות, היה מיוחד בה אברהם, שהיה לו מדת ההסתפקות, שלא היה רוצה לקבל שום דבר... שאמר [בראשית יד, כג] 'אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך', והנה לא רצה בממון אחר כלל, והיה די לו בשלו". מדת הענוה, וכמו שביאר בנתיב הענוה פ"א [ב, ד.], שכתב: "אברהם היה... מדתו הענוה, שאמר [בראשית יח, כז] 'ואנכי עפר ואפר'. וזה שאמר בפרק קמא דברכות [ו:]... הי עניו, מתלמידיו של אברהם". ומדת האהבה, שהרי עליו נאמר [ישעיה מא, ח] "אברהם אוהבי". וכן כתב בנתיב התשובה פ"ב: "מדת אברהם, שהוא מדת האהבה, דכתיב 'זרע אברהם אוהבי'", ושם הערה 71. ולפי המתבאר כאן לא היה זה במקרה שנזדמנו שלש מדות אלו לפונדקו של אברהם אבינו, כי יש קשר מהותי ביניהן.

<> כפי שעשו עד כה שלשת האב בית דין שהוזכרו עד כה, וראה הערה 1095.

<> לשונו להלן: "כי שמעיה ואבטליון שניהם למדו מוסר שיהיה שמו יתברך מקודש על ידי חכמים, ולא יתחלל. שמעיה הוא שלמד מוסר שעל ידי החכמים יאהב שמו יתברך, כאשר יראה אוהבים את המלאכה, ואינם רודפים אחר הממון, ואינם מבקשים השררה. וכל הנהגה הזאת קדוש שמו יתברך, שאין לך הנהגה יותר הגונה כמו זאת. ובא אבטליון להזהיר שיהיו נזהרין שלא יהיה חס ושלום שם שמים מתחלל על ידיהם, וזה מורא שמים".

<> לשון הרע"ב כאן: "הזהרו בדבריכם - שלא תניחו מקום למינים לטעות בדבריכם".

<> פסחים קיב. "אם בקשת ליחנק היתלה באילן גדול", ופירש רש"י שם "אם בקשת ליחנק - לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך. היתלה באילן גדול - אמור בשם אדם גדול". ונאמר [ישעיה ה, יח] "הוי מושכי העון בחבלי השוא וכעבות העגלה חטאה". ולהלן פ"ה מ"ו [ד"ה ומי יתן] כתב: "ומה שתלה עצמו בחבלי השוא ובעבותות עגלה חטאה באילן גדול, הוא הריב"ש ז"ל, אין להשיב על זה, כי נגלה לפני כל שאין שום צד ענין לדבריו". ובבאר הגולה באר הששי [שטז:] כתב: "הביא דברי הגאון הנ"ל לתלות באילן גדול בחבלי שוא ובעבותות חטאה". וכן כתב שם בהמשך [שיח.].

<> פירוש - במשנה מבואר שחובת החכמים להזהר בדבריהם היא רק מפאת החשש פן החכמים יתחייבו גלות, ומתוך כך יגלו למקום שאין שם תלמידים הגונים. ומדוע אין חובת הזהירות הזאת נוהגת בכל מקום.

<> חולין קלג. "כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם". ובנתיב התורה פ"ח [א, לו:] כתב: "כמו המעלה שיש לו כאשר משפיע תורה אל אשר ראוי אליו להשפיע, כך צריך שיהיה נזהר שלא ישפיע את התורה למי שאינו ראוי לה, כי התורה לפי מעלתה וקדושתה אין ראוי שישפיע אותה להיות עם מי שאינו ראוי לה. וזה אמרם... כל השונה לתלמיד שאינו הגון נופל בגיהנם... רבותינו זכרונם לברכה באו להרחיק שאין למסור דברי תורה לתלמיד שאינו הגון, וכשם שהתורה הזאת יורדת ממעלתה העליונה אל שאול, דהיינו אל התלמיד שאינו הגון, כך נופל העושה דבר זה ממדריגה העליונה אל הגיהנם, שהוא שאול, מפני שהביא התורה אל ההעדר. כי התורה שהוא אצל הרשע, כאילו אין לה מציאות, כי אין ראוי שתהיה התורה עמו, ולכך נופל בגיהנם, עד שיהיה לו העדר, מדה כנגד מדה; הוא הביא את התורה אל העדר כאשר מסר התורה למי שאינו ראוי לה, כך הוא עצמו מגיע אל הגיהנם שהוא ההעדר הגמור".

<> כי נמצא במקום שזר לו, ואינו מכיר את בני המקום.

<> אולי כוונתו היא שהגלות מתשת כוחו של אדם [ראה גיטין ע.], ולכך לא יהיה לרב את הכחות לברור ולבחור תלמידים טובים.

<> מקשה, כי במשנה מדובר בשני שלבים; "תגלו למקום מים הרעים", וכן "וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו". ובנוגע לשלב השני משמע מלשון המשנה שלא מדובר רק בתלמידים השומעים את הרב [כמו השלב הראשון], אלא גם בתלמידי התלמידים, שאמר "וישתו התלמידים &**הבאים אחריכם**^", ולא אמר סתם "וישתו התלמידים". ואם השלב השני עוסק בחשש הנוגע לתלמידי תלמידים שאינם מהוגנים, חוזרת השאלה מדוע "תולה הדבר בגלות דוקא", הרי החשש מתלמידי תלמידים קיים גם בלא גלות. דבשלמא בנוגע לשלב הראשון העוסק בתלמידים עצמם, שפיר יש מקום לחלק בין גלות ללא גלות, כי כאשר הרב אינו בגלות ניתן לו לבחור היטב את תלמידיו [כמו שביאר], ולכך השלב הראשון תלוי בגלות. אך השלב השני הוא נוגע לתלמידי התלמידים, והרי לעולם אין הדבר בכחו של הרב לבחור מי יהיו תלמידי תלמידיו. ואם חובת החכמים להזהר בדבריהם היא גם מחמת החשש שבהמשך יבואו תלמידי תלמידים ויעוותו את דבריהם, מדוע חשש זה צומצם רק לזמן גלותו של הרב.

<> פירוש - אין החשש שמא יבואו תלמידי תלמידים שאינם מהוגנים, אלא החשש הוא שיבואו תלמידי תלמידים מהוגנים, וילמדו מהתלמידים הראשונים שאינם מהוגנים, וכמו שמבאר.

<> פירוש - בלא גלות אין לחשוש שתלמידי תלמידים מהוגנים ילמדו מתלמידים שאינם מהוגנים, כי בלא גלות יש לרב האפשרות לבחור בתלמידים מהוגנים, ולכך אף אם אירע שנזדמנו לרב תלמידים שאינם מהוגנים, ירבו התלמידים המהוגנים על התלמידים שאינם מהוגנים, ויבטלו דבריהם, ושוב אין לחשוש שתלמידי תלמידים מהוגנים ינהרו דוקא אחר התלמידים שאינם מהוגנים, שדבריהם נתבטלו ברוב. @**ואם תאמר**^, הרי למעלה ביאר שבלא גלות אין לחשוש לתלמידים שאינם מהוגנים כי "אין ראוי להושיב לפניו כלל תלמיד שאינו כשר והגון", ואילו כאן מבאר שאין לחשוש לכך משום ש"התלמידים המהוגנים בודאי יבטלו תלמידים שאינם מהוגנים", ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ויש לומר, כי למעלה דיבר על השלב הראשון במשנה ["ותגלו למקום מים הרעים"], ושלב זה עוסק בתלמידים עצמם, ולא בתלמידי תלמידים, ולכך ביאר שכאשר הרב אינו בגלות יש בידי הרב לבחור בתלמידים טובים, וגם אם לפעמים יהיו תלמידים שאינם מהוגנים, אין הם אלא מיעוטא, ואין לחשוש למיעוט זה. אך כאן שמבאר את השלב השני במשנה ["וישתו התלמידים הבאים אחריכם וימותו"], שחובת הזהירות בדבריו היא מחמת החשש שיבואו תלמידי תלמידים וילמדו מתלמיד שאינו הגון, אם כן שוב נפתח כאן פתח לרבים לטעות בדבריו, ומדוע שחובת הזהירות בדבריו תצומצם רק לזמן שהרב בגלות, ולא גם לזמן שאינו בגלות. ועל כך מיישב כאן, שאף לזה אין לחשוש בלא גלות, כי ירבו התלמידים המהוגנים על התלמידים שאינם מהוגנים, ויבטלו דבריהם, ואז תלמידי התלמידים יבחרו ברוב התלמידים המהוגנים, ולא במיעוט התלמידים שאינם מהוגנים.

<> מעין מה שפירש כאן הרמב"ם "מים הרעים - כנוי לאפיקורסות", וכן הוא ברבינו יונה וברש"י כאן.

<> פירוש - השם "מים הרעים" מורה שהנזק שהמשנה חוששת לו אינו קיים אצל אלו שנקראו בעצמם "מים הרעים", אלא אצל אלו שישתו מה"מים הרעים". וכמו שמיד יבאר, שאין המשנה חוששת ללימוד שילמד את התלמידים הרעים עצמם, אלא ללימוד שיסתעף מזה לתלמידי תלמידים המהוגנים.

<> אע"פ שביאר למעלה שאין ללמד לתלמיד שאינו הגון, מ"מ לא נכלל בכך ענין של חילול שם שמים, אלא שאין זה ראוי למעלת התורה ללמד לתלמיד שאינו הגון [ראה הערה 1109], אך הואיל ומשנתינו עוסקת בחשש של "ונמצא שם שמים מתחלל", לכך חשש זה נוגע רק לתלמידים מהוגנים, ולא לתלמידים שמקולקלים ועומדים זה מכבר.

<> טעם שני מדוע השלב הראשון במשנה ["ותגלו למקום מים הרעים"] שייך לגלות דוקא.

<> בגמרא [שבת קלח:] איתא "תניא, רבי שמעון בן יוחאי אומר, חס ושלום שתשתכח התורה מישראל, שנאמר [דברים לא, כא] 'כי לא תשכח מפי זרעו'. אלא מה אני מקיים [עמוס ח, יב] 'ישוטטו לבקש דבר ה' ולא ימצאו', שלא ימצאו הלכה ברורה ["בטעמים, שלא יהא בה מחלוקת" (רש"י שם)] ומשנה ברורה במקום אחד". וכתב לבאר זאת בתפארת ישראל פנ"ו [תתסא.]: "כי בודאי כך הוא, כי התורה היא צורת ישראל, וכפי מה שהם ישראל בעצמם, כך התורה. וכאשר גזר השם יתברך גלות על ישראל, והם מפוזרים ומפורדים בכל העולם, כך לא תמצא התורה רק מפוזר ומפורד, ולא תמצא הלכה ברורה במקום אחד, כמו שהם ישראל", ושם הערה 55. וכן כתב בדרוש על התורה [לז.]. והחידוש בדבריו כאן הוא, שלא רק בזיקת כלל ישראל לתורה אמרינן שכאשר ישראל בגלות אף התורה בגלות, אלא הוא הדין בזיקת כל יחיד ויחיד לתורתו, שכאשר הוא בגלות אף תורתו בגלות. ועומק הברית ש"ישראל ואורייתא חד הם" [זוה"ק ח"ג עג.] מתבטא ביחס ושייכות שיש לכל אחד מישראל עם תורתו. @**ועוד חידוש**^ נמצא כאן בדבריו, והוא שהגלות של התורה היא לא רק בפיזורה ובכך "שלא תמצא הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד", אלא גם בכך שהתורה תגיע "לתלמידים זרים גם כן, והם מים רעים", וכבר ביאר כאן הרמב"ם ש"מים הרעים" מורים על מינות. ועיין פחד יצחק חנוכה מאמרים ח, י.

<> זו מדת ההסתפקות, המתבטאת באהבת המלאכה, וכמבואר למעלה [הערות 1049, 1050].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1007]: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם", ושם הערה 1010.

<> כמבואר למעלה [הערה 1095] שהאזהרה שלא לעשות דבר משתייכת ליראת שמים.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1020]: "כי אשמת הצבור בראשם". ובהמשך שם [לאחר ציון 1031] כתב: "וישנא את הרבנות... כי כל חטא וכל פשע בצבור תלוי בבעלי שררה שיש בידם למחות".

<> שאמרו שם בגמרא [שבת נד:] "כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו, ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו ["נענש על עבירות שבידן" (רש"י שם)]. באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו ["בכל ישראל, כגון מלך ונשיא, שאפשר לו למחות, שיראין מפניו ומקיימין דבריו" (רש"י שם)]. אמר רב פפא והני דבי ריש גלותא, נתפסו על כולי עלמא". והביא כאן רק את הדוגמה האחרונה שהוזכרה בגמרא, כי כוונתו להורות כמה יש לאדם להתרחק מהשררה והרבנות, וזה לא שייך אלא לדוגמה האחרונה שבגמרא. @**ובנתיב התוכחה**^ פ"ב [ב, קצד.] כתב על כך: "פירוש כל ישראל ערבים זה בזה בשביל שהם עם אחד. מה שלא תמצא בשום אומה, שאינם עם אחד כמו שהם ישראל. ודומים לאדם אחד, שאם יש מכה באחד מאבריו, שכולם מרגישים, בעבור שהם גוף אחד. וכן כאשר אחד מישראל עובר עבירה, מרגישין בחטא זה כל ישראל, שהם כמו אדם אחד, כי הם עם אחד. וכאשר יש בידו למחות, אז נתפס על כל הדור, שאז הוא דומה לאבר הראש, כמו הלב, ואם אין אותו האבר פועל פעולתו, והוא יוצא ממה שנברא לתת קיום אל שאר איברים, הרי כל המכשול תלוי בו, במה שנברא אותו אבר לקיום הכל. ולפיכך כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס על עון אותו איש, כיון שיש בידו למחות. שכן סידר הש"י שיהיה מקיים הכל, וכאשר אינו עושה - מקלקל הכל. וכמו שתמצא באדם ג"כ, כי לפעמים מקבל אבר אחד קלקול, ודבר זה גורם מכה וכאב לאבר הראשי, וזה מבואר". ויש להעיר, שביאר שם שזהו דין מיוחד לישראל, ולא נמצא דין זה אצל האומות, אך בגו"א בראשית פי"ט אות י כתב כתב שדין זה היה נוהג אצל אנשי סדום. ויל"ע בזה.

<> אודות שיש ביחס רב ותלמיד ענין של שררה, ראה למעלה הערה 863 שנתבאר שהתלמידים משועבדים לרב, ואין הרב משועבד לתלמידים. וכן אמרו [כתובות צו.] "כל מלאכות שהעבד עושה לרבו, תלמיד עושה לרבו". ובברכות נח. אמרו "'[דהי"א כט, יא] 'והמתנשא לכל לראש' ["לכל הקם להיות לראש הוא מתנשא, כלומר שהוא גוזר ומעמידו" (רש"י שם)]... אפילו ריש גרגיתא ["בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן" (רש"י שם)] מן שמיא מנו ליה". ובודאי שרב ביחס לתלמידיו לא גרע מריש גרגיתא, והוא נכלל ב"המתנשא לכל לראש". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ו כתב: "וכן לא יחלוץ תפיליו לפני רבו, ולא יסב, אלא יושב כיושב לפני מלך". ולהלן בסוף פירוש משנתינו כתב: "ואף הרב נחשב בעל השררה על התלמידים שהם תחתיו". וכן מצינו שיש חזקת שררה ברב שמרביץ תורה [שו"ת משיב דבר ח"א סימנים ח, ט].

<> מריהטת דבריו משמע שהואיל ולמעלה ביאר שאף "רב הוא דומה לבעל שררה", לכך כאשר כתב כאן "שלא יבקש האדם להיות בעל שררה" נכלל בזה גם כן שלא יבקש האדם להיות רב לתלמידים. וקשה, הרי הלכה מפורשת היא שחובה על כל חכם ללמד לתלמידים, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"א ה"ב: "מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים אע"פ שאינן בניו, שנאמר [דברים ו, ז] 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו [ספרי שם] 'בניך' אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויין בנים". וכן פסק השו"ע יו"ד סימן רמה סעיף ג. וכיצד אדם יתנכר להלכה מפורשת, ולא ירצה לקיימה. ויש לומר, שכוונתו לומר שהואיל ומחמת מעט השררה שיש לרב כלפי תלמידיו הוצרך אבטליון לומר "הזהרו בדבריכם", וזאת כדי שאשמת צבור התלמידים לא תתלה ברבם, לכך ניתן להסיק מכך לגבי תפקיד שכל כולו הוא ענין של שררה, שיש לאדם להתרחק ממנו כמטוחי קשת, כי לכך לא תספיק האזהרה "הזהרו בדבריכם". ודייק לה, שלא מצינו שנאמר כאן "הרחק מלהיות רב" כפי שנאמר [לעיל משנה ז] "הרחק משכן רע". וכן לא נאמר כאן "שנא ללמד תורה" כפי שנאמר "שנא את הרבנות". ובעל כרחך מוכח מכך שבנוגע ליחס של רב ותלמיד, אין צורך להתנזר מכך לגמרי, אלא סגי לומר לרב "הזהרו בדבריכם", כי כנגד המקצת שררה שנמצאת ביחס של רב לתלמיד תספיק הזהירות בדברים. אך בדבר שהוא כל כולו שררה, בזה אין עצת "הזהרו בדבריכם" מספיקה, אלא עליו לשנוא את הדבר בעצם, ולהרחיק עצמו מכך כפי יכולתו.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1032]: "כי כמה חטאים ומכשולות יש בשררה", ושם הערה 1033.

<> כמבואר בתחילת ביאור המשנה הזאת, ושם הערה 996.

<> כפי שביאר למעלה בסוף משנה ה [לאחר ציון 842]: "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".

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, מעשה בכהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והוו אזלי כולי עלמא בתריה [היו הולכים אחריו הכל, וכפי שאמרו שם במשנה (יומא ע.) "ומלוין אותו עד ביתו, ויום טוב היה עושה לאוהביו בשעה שיצא בשלום מן הקודש"]. כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון, שבקוהו לדידיה, ואזלי בתר שמעיה ואבטליון [פירוש, כיון שראו את שמעיה ואבטליון, עזבו את הכהן הגדול, והלכו אחר שמעיה ואבטליון]. לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה דכהן גדול ["ליטול רשות ממנו, ולפרוש לצד ביתן" (רש"י שם)]. אמר להן, ייתון בני עממין לשלם [פירוש, יבואו בני העמים לשלום, "לשון גנאי הוא, לפי שבאו מבני בניו של סנחריב" (רש"י שם)]. אמרו ליה, ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן [פירוש, יבואו בני העמים לשלום שעושים מעשה אהרן], ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן [ואל יבוא בן אהרן לשלום שאינו עושה מעשה אהרן, "שהוניתנו אונאת דברים... אם היה בן גרים לא יאמר לו זכור מעשה אבותיך" (רש"י שם)]".

<> "של ססרא" - כן היא הגרסא בדפוס ראשון של דרך חיים. אך בדפוסים המאוחרים איתא "של סנחריב", וכן הוא בגמרא גיטין נז:, ובעין יעקב שם. אמנם במדרש שוחר טוב תהלים מזמור א [סוף ד"ה דבר] איתא: "ושמעיה ואבטליון מבני בניו של סיסרא היו, ולמדו תורה ברבים כאנשי כנסת הגדולה". אמנם בנצח ישראל פ"ז [קעב:] הביא כגירסת הגמרא, ששמעיה ואבטליון הם מבני בניו של סנחריב.

<> אין בידינו חידושי הרשב"א ליומא, אמנם כך כתב הריטב"א שם. וכנראה כוונת המהר"ל לריטב"א, כי בעין יעקב ליומא מודפסים חידושי הריטב"א בשולי העמוד, ובעין יעקב למסכת ברכות מודפסים בשולי העמוד חידושי הרשב"א, ולכך נתחלפו לו השמות. וכן בנצח ישראל פ"י [רסג.] הביא דברים בשם הרשב"א, וגם שם כוונתו כנראה לריטב"א המודפס בעין יעקב, וכמבואר שם בהערה 121. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתיד:] הביא את הרשב"א המודפס בעין יעקב לברכות.

<> וכן יש להוכיח שהיו מקהל גרים, מהא שאמרו [עדיות פ"ה מ"ו] "עקביה בן מהללאל העיד... אין משקין לא את הגיורת ולא את השפחה המשוחררת... אמרו לו מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם, דוגמא השקוה, ונדוהו". ופירושו, שעקביה השיב שגרים שכמותה השקוה, כלומר שמעיה ואבטליון שהיו גרים, הם השקוה [רש"י ברכות יט.], להראות בזה שחשובים גרים כבני ישראל, ועל כך נידהו החכמים, לפי שזלזל בכבודם של שמעיה ואבטליון.

<> יבמות מה: "'שום תשים עליך מלך מקרב אחיך' [דברים יז, טו], כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך", ופירש רש"י שם "גר בעלמא אסור למנותו פרנס על ישראל". וכתב הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ד: "אין מעמידין מלך מקהל גרים... ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל... ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל, שנאמר 'מקרב אחיך תשים עליך מלך', כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך".

<> כמו שאמרו [יבמות מה:] "האי כיון דאמו מישראל, 'מקרב אחיך' קרינן ביה". וכן פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ד "אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות, עד שתהיה אמו מישראל". והרש"ש כאן [מודפס לאחר הגהותיו למסכת ע"ז והוריות] כתב: "עיין תוספות יום טוב בשם דרך חיים דאמן מישראל הוו. אבל עדיין יקשה לדעת הרי"ף ורב אחא משבחא שהביא הנמוקי יוסף בראש פרק מצות חליצה [פרק יב ביבמות, והוא דף לב: בדפי הרי"ף שם] דלדיני נפשות בעינן ישראל מכל צדדיו. וכן נראה דעת הרמב"ם כפי שביאר הכסף משנה בפ"ב מהלכות סנהדרין [הלכה ט]. וצריך לומר דאביהן היה מישראל, ואמן היה אביהן מישראל ואמן מגרים. ועיין נודע ביהודה חלק חושן משפט סימן א".

<> התוספות יום טוב כאן [משנה י] הביא שכך כתב הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה. וז"ל הרמב"ם שם: "שמעיה ואבטליון גרי הצדק ובית דינם, קבלו מיהודא ושמעון ובית דינם". וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות לעדיות פ"א מ"ג, ושם פ"ה מ"ו. וכן הרע"ב כאן [משנה י] כתב: "שמעיה ואבטליון - גרי צדק היו". וראה בנודע ביהודה חו"מ סימן א.

<> שהביאו במשנה שם את חמשת הזוגות, ואמרו עליהם "הראשונים היו נשיאים ["שהוזכרו ראשון בכל זוג וזוג היו נשיאים" (רש"י שם)], ושניים להם אב בית דין".

<> סוף משנה ט [לאחר ציון 984], ותחילת משנתינו [לאחר ציון 994].

<> "אבות" שהיו אבות העולם מפאת מעלתן, וכפי שנתבאר למעלה הערות 41, 575.

<> כפי שכתב למעלה בסוף משנה ט [לאחר ציון 973] בקישור דברי יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח לנאמר לפניהם, וז"ל: "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 [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 [משניות ד, ה] ביתו כראוי. כי ראשון צריך לתקן עצמו, וזהו תיקן אנטיגנוס איש סוכו [משנה ג]. ואחר כך תקון ביתו, וזה תיקן 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 תיקן הזוג הזה. והשני הוא בעל השררה, ודבר זה תיקן הזוג שאחריו, עד שהכל יתוקן מה ששייך לאדם".

<> המשך לשונו מסוף משנה ט [לפני ציון 990]: "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".

<> לשונו למעלה בתחילת ביאור משנתינו: "הזוג הזה, שהם שמעיה ואבטליון, גם כן בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם, ובפרט ההנהגה שיש לאדם עם הבריות, כמו שתקנו הזוגות הראשונים גם כן, כמו שהתבאר. וכבר ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן 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, כמו שאמרו 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'. ועוד, מחמת גדול האימה והיראה של בעל השררה על אותם אשר הם תחתיו, אין כל כך הקירוב והחיבור אליהם, ודבר זה מבואר מאד". וראה להלן הערה 1169.

<> "ועל זה אמר שיהיה מתרחק מן השררה ולא יקרב אליה כלל" [הוספה בכת"י]. וראה למעלה הערה 998 אודות ההבדלה והחבור שיש לבעל השררה עם אלו שתחתיו. ואין הכוונה שלגבי בעל שררה נזדמנו לפונדק אחד דברים מתחלפים; הבדלה מחד גיסא, ושייכות וחבור מאידך גיסא. אלא באותו צד גופא של הנהגת הצבור, נמצאים יחד ההבדלה והחבור. וכמו שכתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד], וז"ל: "המרכבה מורה שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, כי כל רוכב, במה שהוא רוכב עליו, הוא נבדל מן אשר רוכב עליו. וכל ענין המרכבה, ההשגה המורה על שהוא יתברך נבדל מכל הנמצאים, ואיך הוא רוכב עליהם ומנהיג, כי בזה שהוא נבדל מהם - מנהיג אותם, כמו הרוכב המנהיג אשר רוכב עליו. וכמו הנשמה שבאדם שהיא נבדלת מגוף האדם, ובמה שהיא נבדלת מן הגוף מחיה אותו ומנהיגו". הרי שההנהגה גופא מתאפשרת רק מפאת הבדלתו של המנהיג מהעם, ומכל מקום בד בבד עם זה עצם ההנהגה הוא ענין של חבור ושייכות. וכן להלן [לפני ציון 1361] כתב: "האדם יש לו חבור אל אותם שהוא בעל שררה עליהם ומנהיג אותם, וכמו שהתבאר".

<> כמבואר בהערה 1125.

**% [יב-טז]**

<> כי סדר הזוגות הוא; (א) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד, ה]. (ב) יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי [משניות ו, ז]. (ג) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [משניות ח, ט]. (ד) שמעיה ואבטליון [משניות י, יא]. (ה) הלל ושמאי [משניות יב-טו].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1089]: "וכבר אמרנו כי כל אחד מן הזוגות היה בא להזהיר במוסר שהוא דבר גדול". ובתחילת המשנה הקודמת [לפני ציון 992] כתב: "הזוג הזה... גם כן בא להזהיר בדבר שהוא עיקר גדול מאד, צריך אליו האדם". ובמשנה ט [לאחר ציון 920] כתב: "וכבר אמרנו, כי כל מוסרי החכמים האלו בדברים שהם צורך ועיקר גדול מאד", ושם הערה 921.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פמ"ח אות יב כתב: "במדרש איכה רבתי [פתיחתא סוף אות כד] אמר שם לפי שרחל אמנו אומרת להקב"ה, מה עשו בני שכך הבאת עליהם פורענות. אם בשביל עבודה זרה שנקראת 'צרה', הלא אהבתי אישי יעקב ועבד בי ז' שנים [בראשית כט, כ], ולבסוף נתן אבי לו את אחותי לאשה [שם פסוק כג], וקבלתי אהבתי לבעלי ומסרתי הסימנים לאחותי. אני בשר ודם, ואתה מלך רחמן, על אחת כמה וכמה שתרחם עליהם. והקב"ה משיב 'יש שכר לפעולתך ושבו בנים מארץ אויב' [ירמיה לא, טו]. וביאור ענין זה כי בשביל שידעה רחל שיעקב ראוי שישא שתי נשים, כי אין העולם הזה, שהוא עולם החלוק והפירוד, ראוי שיהיה הכל באחדות. ואם לא היה ליעקב רק אשה אחת, היו ישראל אחד, ולא היה יהודה מלאה, ואפרים מרחל, כמו שלא יחצו לעתיד לימות המשיח. ומפני שראתה רחל דבר זה, קבלה באהבה. ולפיכך גם כן ראוי שימחול השם יתברך לישראל, כי מפני שאין האחדות בעולם הזה, ועדיין העבודה זרה בעולם, זהו שגורם לישראל לחטוא, שזהו מחסרון שהוא בעולם וממנהגו. ולכך רחל היא מבקשת רחמים, שהרי בה נראה שעולם הזה מסוגל שיהיה בו שניות וצרה בעולם הפירוד, שאינו מסוגל לאחדות". וכן הוא בנצח ישראל פל"ד [תרמה.]. ובגבורות ה' פ"ס [רסט:] כתב: "ולפיכך הם ארבע כוסות, כי הגאולה היא באה מעולם העליון לעולם הזה, שהוא עולם הרבוי. וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה יש בו רבוי מחולק לארבע, כי מספר זה הוא מספר הרבוי, שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים... וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי. ולפיכך הגאולה שבאה מעולם העליון הנבדל היה מתפרד לארבעה ראשים". ובנר מצוה [יז:] כתב: "לפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה [מנחות כט:], כי העולם הזה יש בו חלוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד [שם]". וראה באור חדש [עד:], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ובח"א לסנהדרין צא. [ג, קפא:].

<> נראה באורו, שהפירוד והחילוק הראשוני שיש בעוה"ז הוא שהוא נפרד ונחלק מהקב"ה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפא:], וז"ל: "מצד עולם הזה התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך", ושם הערה 997. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". וראה נר מצוה [י:], ושם הערה 53. ולכך נמצאת גם המחלוקת והעדר האחדות בין בני אדם, כי הקב"ה הוא העושה שלום בין הכל ["השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם" (לשונו בנתיב השלום פ"א (א, ריג:), והובא להלן הערה 1179], וכאשר יש פירוד מה', ממילא יש גם פירוד בין בני אדם, וכמו שיבאר בסמוך את השלום שעשה אהרן הכהן. ולהלן פ"ד ריש מי"ב כתב: "ויש לך לדעת כי בני אדם מצד עצמם הם פרטים מחולקים, ואין ראוי להם הכנסיה כלל, רק מצד כי הוא יתברך מחבר הכלל, והוא מקשר ומאחד הכלל, כמו המלך שהוא מאחד ומקשר הכלל... ולפיכך יבא פירוד ביניהם, מאחר שמצד עצמם ראוי להם החלוק והפירוד... כי מצד השם יתברך יש כנסיה שהוא מאחד ומקשר הכלל". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה', והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד... [וכאשר] אין הדביקות בו יתברך... [ו]אינו מתחבר עמו... אינם דבקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל... והוא בפני עצמו... שכל אחד עושה בפני עצמו".

<> אין כוונתו לומר שקין הרג את הבל ביום שנברא העולם, כי מפורש נאמר [בראשית ד, ג] "ויהי מקץ ימים ויבא קין מפרי האדמה וגו'", ולאחר מכן [שם פסוק ח] קין הרג את הבל. ובב"ר כב, ד אמרו "הכל מודים שלא עשה הבל בעולם יותר מחמישים יום". ובעל כרחך לומר שהמחלוקת בין קין והבל פרצה ביניהם ביום שנברא העולם, ולא מצאתי מקורו לכך, שאמנם אמרו בב"ר כב, ב "בו ביום נבראו [אדם וחוה], בו ביום הוציאו תולדות" [וכן הוא בסנהדרין לח:]. אך מנין שבו ביום נפלה המחלוקת ביניהם. וצריך לומר, שהמחלוקת שבין קין והבל נבעה מהיותם הפוכים זה לזה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו, וז"ל: "כי הבל וקין היו הפכים זה לזה... ומפני שהיו הפכים לא היה אפשר להתקיים יחד". ושם אות י כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם... אבל הם היו הפכים ולא היה הבדל ביניהם, כי זה נכנס ברשות חבירו... לפיכך לא היה שלום ביניהם, ובא המחלוקת ביניהם, שכל אחד היה הפך מחבירו... ונכנסו במחלוקת". והפכיות זו החלה מיד בהוולדם, וכפי שביאר להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתדע], עיי"ש. ולכך כתב כאן "באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל". וראה להלן הערה 1571.

<> פירוש - הואיל ובתחילת העולם היתה מחלוקת בעולם, לכך יש בזה להורות שהמחלוקת שייכת לעיקר העולם. כי כל דבר המתגלה בהתחלה הוא חלק מעיקר הדבר, "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רע.), ושם הערה 118]. ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". וראה נר מצוה ח"א הערה 40.

<> להלן במשנה. ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "כי העולם הזה מוכן אל המחלוקת ביותר, וצריכים הזהרה ומוסר שלא יכשל בשלום". וראה להלן הערות 1528, 1180. ובח"א ליבמות קט. [א, קמו:] כתב: "ידבק בהבאת שלום לחבר הבריות יחד, כי האדם בטבע הוא מלא קטטות ומריבות, ולכך אמר שידבק בהבאת שלום לחבר הנפרדים זה מזה להביא שלום ביניהם".

<> סנהדרין ו: "אהרן אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו, שנאמר [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו ועולה לא נמצא בשפתיו בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון'", ופירש רש"י שם "תורת אמת וגו' - משתעי באהרן [מלאכי ב, ז] 'כי שפתי כהן ישמרו דעת וגו''". ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז.] הביא מאמר זה, ויובא בהערה 1163. וכן הוא באבות דרבי נתן פי"ב מ"ג. וכן הרבינו יונה כאן הביא פסוק זה. ובספרא [ויקרא י, ד] אמרו "היה אהרן רודף שלום בישראל... וכן הכתוב מפורש על ידי אהרן בקבלה [מלאכי ב, ה] 'בריתי היתה אתו החיים והשלום', שהיה רודף שלום בישראל". הרי שדרשו כן על הפסוק שנאמר קודם לפסוק שמביא כאן המהר"ל. וכן רש"י והגר"א כאן הביאו את הפסוק שהובא בספרא.

<> ואע"פ שבהרבה מקומות אמרו שיש לאמורא לפרש דבריו, ולא תנא [תוספות ביצה כה. ד"ה כאן, שבועות כו: ד"ה אלא]. והשאגת אריה סימן יז כתב: "אף אם תדחוק לפרש במתניתין הכי, מ"מ בכל מקום אמרינן דאמורא צריך לפרש דבריו", וכאן הרי מדובר במשנה ובדברי תנא, מ"מ זה לא שייך לכאן, שהרי הלל היה יכול לומר "הוי אוהב שלום ורודף שלום וכו'", מבלי להזכיר כלל את אהרן הכהן [כפי שיקשה בסמוך]. ובעל כרחך עשה כן כדי להביא ראיה לדבריו מאהרן הכהן. אך הואיל ואין הדבר מפורש בתורה, לא היה הלל מביא ראיה מדבר שאינו ידוע לכל, ויתלה עצמו בדלא תניא.

<> פירוש - מנין לומר שאם יש לאדם מדות אלו ["אוהב שלום ורודף שלום" וכו'] זה מספיק כדי להחשב לתלמידו של אהרן הכהן, הרי היו לאהרן הכהן מעלות נוספות, שהיה כהן גדול וקדוש ה'. ונאמר [תהלים קו, טז] "ויקנאו למשה במחנה לאהרן קדוש ה'". והרמב"ן [במדבר ח, ב] כתב אודות העבודות של אהרן הכהן בזה"ל: "קטורת בקר וערב ששבחו בו הכתוב [דברים לג, י] 'ישימו קטורה באפך', ובכל הקרבנות, ובמנחת חביתין, ובעבודת יום הכפורים שאינה כשרה אלא בו, ונכנס לפני ולפנים, ושהוא קדוש ה', עומד בהיכלו לשרתו ולברך בשמו".

<> "כל מי ששמו נמשך ועולה לגדולה מיתתו מתקרבת" [לשון רש"י להלן]. והרע"ב כתב שם: "מי שנמשך שמו למרחוק מתוך שררה ורבנות, מהרה יאבד שמו, שהרבנות מקברת את בעליה".

<> "ודלא מוסיף - מי שאינו מוסיף על למודו. יסיף... ימות בלא עתו" [רע"ב שם].

<> ודברים המוזכרים יחד צריכים להיות שייכים להדדי, וכמו שביאר למעלה כמה פעמים [הערות 709, 852, 888].

<> נמצא ששאל כאן שמונה שאלות; (א) כיצד הלל סמך עצמו לומר "הוי מתלמידיו של אהרן; אוהב שלום וכו'", כאשר דבר זה לא נתבאר להדיא בתורה, אלא רק ברמז. (ב) איך אמר שאהרן היה "אוהב את הבריות", הרי זה לא נזכר כלל בשום מקום. (ג) היו לאהרן הכהן עוד מעלות, ומנין שסגי במעלות שהובאו במשנה להחשב תלמידו של אהרן. (ד) מה הצורך לומר כלל "הוי מתלמידיו של אהרן", ולא לומר ישירות "תהא רודף שלום" [וראה סוף הערה 1173 בישוב ארבע שאלות אלו]. (ה) מה הקשר של המאמר "נגד שמא אבד שמיה" ל"הוי מתלמידיו של אהרן" [ראה הערה 1205]. (ו) מה הקשר של "דלא מוסיף יסיף" לנאמר כאן [ראה הערה 1235]. (ז) מה הקשר של "אם אין אני לי מי לי" לכאן [ראה הערה 1302]. (ח) מה הקשר של דברי שמאי להדדי [ראה הערה 1359].

<> בסמוך יתבאר מדוע האחדות שיש לכהן גדול קשורה ל"משכן אחד, ומזבח אחד".

<> מזכיר כאן את האומות, כי כך מבואר במדרש שיביא מיד. וביאורו, שאצל האומות הכהן גדול מורה על הרבוי והפירוד שיש להם, וממילא אצל ישראל הכהן גדול מורה על האחדות שיש להם. וכמו שכתב בח"א לע"ז ב. [ד, יז.], בביאור דברי הגמרא שם שהאומות מעידות שישראל הם צדיקים, וז"ל: "מצד כי ידיעת ההפכים אחד, וכאשר הם [האומות] מעידים בעצמם שהם בעלי ע"ז, וידוע כי האומות הם הפכים לישראל, אם כן בזה מעידים על ישראל כי הם צדיקים". ואודות שע"ז מורה על הרבוי [ולכך כהני האומות מורים על הרבוי], כן כתב בגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה ואם]: "כי ידוע כי העובדים ע"ז גם מייחסים אל הע"ז כחות פרטיות, שזה ממונה על האש, וזה על המים, וזה על דבר זה, וזה על דבר אחר, ואין אחת שאומרים עליה שהיא כללית", ושם הערה 11.

<> במדבר טז, ו: "זאת עשו קחו לכם מחתות - מה ראה לומר להם כך, אמר להם בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה, וכומרים הרבה, וכולם מתקבצים בבית אחד. אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד, ואתם חמישים ומאתיים איש מבקשים כהונה גדולה".

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:]: "ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן... כי על ידי אהרן כהן גדול, שהוא כהן אחד, נחשבו ישראל עם אחד, שיש להם כהן אחד", ושם מאריך בזה. וקודם לכן [ריט.] כתב: "אהרן היה כהן לישראל... כולל הכל במה שהוא כהן גדול מיוחד לי"ב שבטים... ולפיכך נחשב קרבן אהרן כמו קרבן הנשיאים של כל ישראל". ובנצח ישראל פ"ד [נט:] כתב: "ודבר זה ברור, כי ישראל מתאחדים על ידי בית המקדש, שהיה להם כהן אחד, מזבח אחד". וראה תפארת ישראל פכ"ב [שכח:], ובבאר הגולה באר הששי [שנו.], ושם הערה 1280, שנתבאר שם השייכות בין אחדותו של הכה"ג להיותו לובש שמונה בגדים [יומא עא:].

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ נג [תתלו.]: "ראוים שיהיו [ישראל] מתאחדים ומתקשרים חלקי העם זה בזה, עד שלא יהיו נפרדים... וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה... הרי לך כי אהרן הכהן היה הקישור בין החלקים, עד שהיו מתחברים ומתקשרים יחד". וכן חזר וכתב שם ר"פ נד. וראה להלן ציון 1188.

<> כן כתב בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.], ויובא בהערה 1172. ובגו"א במדבר פ"ה אות י [ד"ה וכאשר] כתב: "הכהן הוא אמצעי בין הקב"ה ובין ישראל לעשות שלום ביניהם על ידי הקרבנות". ובדבריו כאן רומז ששם "קרבן" בא מלשון התקרבות, וכפי שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ג, וז"ל: "המזבח הוא משים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, כי עליו מקריבים קרבנות, שנקרא 'קרבן' על שהוא מקרב את האדם לבורא יתעלה. והמזבח שעליו ההקרבה, הוא שמשים שלום בין ישראל לאביהם שבשמים" [ראה הערה 1167]. נמצא שאהרן מקשר את ישראל בינם לבין עצמם, וכן מקשר את ישראל להקב"ה. וכנגד שני דברים אלו אמרו במשנה "אוהב שלום ורודף שלום", "ומקרבן לתורה", וכמו שיבאר.

<> כמובא באבות דרבי נתן פי"ב אות ג: "כשהיה אהרן מהלך בדרך פגע בו באדם רשע, ונתן לו שלום. למחר בקש אותו האיש לעבור עבירה, אמר אוי לי היאך אשא עיני אחר כך ואראה את אהרן, בושתי הימנו שנתן לי שלום. נמצא אותו האיש מונע עצמו מן העבירה". והרמב"ם כאן כתב: "מתלמידיו של אהרן. אמרו שאהרן עליו השלום כשהיה מרגיש באדם שתוכו רע, או שהיו מספרים לו שתוכו רע ושבידו עבירה, היה מתחיל לו לשלום, והיה מתאהב אליו, היה מרבה לספר עמו. והיה האיש ההוא מתבייש בנפשו ואומר אוי לי, אילו היה ידוע אהרן צפון לבי ורוע מפעלי לא היה מתיר לעצמו להסתכל בי, כל שכן שידבר עמי, ואמנם אני אצלו בחזקת אדם כשר. לכן אני אאמת את דבריו ומחשבתו, ואהיה חוזר למוטב, ונעשה מתלמידיו הלומדים ממנו. ואמר השם יתברך כשתארו בזאת המדה הנכבדת [מלאכי ב, ו] 'בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעון'. ועל זה הענין המפורסם עליו כיון הלל". וכן הוא ברבינו יונה כאן.

<> כי לקרב אנשים לתורה הוא לקרב אנשים להקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 1008 שכבוד התורה הוא כבוד המקום. ובבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". וזהו יסוד נפוץ מאוד מאוד בספרי המהר"ל, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות בהקב"ה. וכגון, בנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו" [ראה להלן הערה 1241, ופ"ב הערה 120]. ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה" [הובא למעלה הערה 82]. וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה 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 ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה בהקדמה הערה 17. וראה להלן פ"ב הערה 490]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו". וראה שם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [ראה למעלה הערה 523, ולהלן הערה 1233].

<> פירוש - על ידי עבודת הקרבנות היה אהרן מביא לישראל את הטוב. וכבר נתבאר שעל ידי הקרבנות היה הכהן מביא השלום בין ישראל להקב"ה, וכן היה מביא את הקירוב לה' [הערה 1164], והרי על כך נאמר [תהלים עג, כח] "ואני קרבת אלקים לי טוב". והמסלת ישרים פ"א כתב: "וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך. והוא מה שהיה דוד המלך אומר 'ואני קרבת אלקים לי טוב'... כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב, אינו אלא הבל ושוא נתעה". וכן הקרבנות היו מכפרים על ישראל. וכן נאמר [שמות כט, כד] "ושמת הכל על כפי אהרן וגו' והנפת אותם תנופה לפני ה'", ופירש רש"י שם " תנופה - מוליך ומביא למי שארבע רוחות העולם שלו. ותנופה מעכבת ומבטלת פורעניות ורוחות רעות. תרומה מעלה ומוריד למי שהשמים וארץ שלו, ומעכבת טללים רעים". ובילקו"ש בראשית רמז קיא אמרו "דם הקרבנות שהוא קרוי ברכה, כמה דאת אמר [שמות כ, כא] 'מזבח אדמה תעשה לי', וכתיב [שם] 'אבוא אליך וברכתיך'".

<> פירוש - הטוב שאהרן מביא לישראל מתאפשר לו מחמת שאהרן אוהב את ישראל ומבקש טובתם. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "ולא יבא טוב לאחר רק על ידי מי שהוא אוהב אותו, ולכך מבקש טובתו... שיבא הטוב על ידו". דוגמה לדבר; נאמר [בראשית ח, ז] "וישלח את העורב ויצא יצוא ושוב עד יבושת המים מעל הארץ", ופירש רש"י שם "מדרש אגדה, מוכן היה העורב לשליחות אחרת בעצירת גשמים בימי אליהו". וכתב על כך בגו"א שם [אות טז]: "וקשה על מדרש זה [ב"ר לג, ה], למה לא היה מוכן העורב לשליחות נח, והיה מוכן לשליחות אחרת בעצירת הגשמים. ויראה לי שהעורב הזה הוא אכזרי, כמו שדרשו רז"ל [עירובין ריש כב.] 'שחורות כעורב' [שה"ש ה, יא] 'אין התורה מתקיימת אלא במי שעושה עצמו אכזרי על בניו כעורב הזה'... אם כן אכזרי הוא. ומפני שרצה נח לשלוח העורב לדבר טוב, להגיד לו כי קלו המים, והוא ישוב הארץ, ואין העורב מוכן לשליחות טוב כזה לבשר טובה בעולם, ולא היה מוכן אלא לשליחות אחרת לפרנס את אליהו, שהיה אליהו מביא פורענות לעולם, והוא הרעב, ואל זה היה מוכן, לפי שהוא אכזרי גם כן, ואילו לא היה לאליהו מי שיפרנס אותו, לא היה מביא הרעב לעולם. ואלו העורבים היו עושין שליחותו של מקום כדי שיהיה רעב בעולם. ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבא' [ש"ב יח, כז]". וזהו מעין מה שאמרו [שבת לב.] "מגלגלין זכות על ידי זכאי". וראה תפארת ישראל פ"ו [קי:] אודות שמשה רבינו הוא אוהב ישראל, ולכך באה ממנו הטובה לישראל. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ:] ביאר שהואיל והנביאים הם אוהבי ישראל אומרים שהמשיח הוא קרוב, ואילו בלעם הרשע אומר שהוא רחוק. וראה להלן פ"ב הערה 554.

<> דוגמה לדבר; בח"א לחולין ס: [ד, צח.] ביאר שהאדם מסוגל לחבר עליונים ותחתונים, "כי האדם הוא בין העליונים לתחתונים, והאדם הוא מחבר עליונים ותחתונים ביחד". הרי כדי לחבר דברים להדדי, צריך להיות שהאמצעי לכך יהיה עצמו מחובר לחלקים המתחברים. דוגמה נוספת; בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:] כתב: "כי הברכה באה מלמעלה למטה... וצריך שיהיה אמצעי אשר הוא שייך למעלה ושייך למטה, שעל ידו הברכה באה למטה, וזה בית המקדש, כי בית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, ולכך על ידו באים הברכות לעולם מעליונים לתחתונים". הרי כדי לחבר עליונים ותחתונים להדדי, צריך שהאמצעי לכך יהיה עצמו שייך לעליונים ותחתונים. וכך גם כאן, כדי לחבר בני אדם להדדי, צריך שהאמצעי לכך יהיה מחובר עצמו עמהם. @**ואם תאמר**^, מלך יוכיח להיפך, שהרי המלך מאחד העם, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.], וז"ל: "הצורה היא אחת והיא מאחדת הכל, כמו מלך בעם, שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם, והם עבדיו". ומכל מקום "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (עא:), והובא למעלה בהערה 1038]. ויש לומר, כי גם למלך יש קשר לעמו, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 997]: "כי בעל השררה בודאי גם כן יש לו חיבור אל העם אשר הוא משתורר עליהם", ושם הערה 998. ולמעלה [אחר ציון 1142] כתב: "כי כבר אמרנו כי בעל שררה נבדל מן אשר הוא משתורר עליהם, מכל מקום גם בעל שררה יש לו חבור אל בני אדם שהוא בעל שררה עליהם. ודבר זה מבואר, כי כל בעל שררה מנהיג את העם, ובדבר זה יש לו שייכות וחבור אליהם". אך יש חבור של אהבה [כמו של אהרן], ויש חבור של הנהגה [כמו של מלך], אך לעולם אי אפשר לחבר דברים שאין למחבר שום שייכות אליהם.

<> והוא לעשות שלום בין בני אדם, וולעשות שלום בין בני אדם לה'.

<> לשונו בגו"א שמות פכ"א אות ג: "לומר שתשים סנהדרין אצל המזבח [רש"י שמות כא, א]. 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 [ראה הערה 1190]. 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" [הובא למעלה הערה 564].

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.]: "היה אהרן מקשר את ישראל ומאחדם יחד, וכן בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד, ובזה היה עושה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים. וזהו תכלית הקשור והאחדות שהיה על ידי אהרן". ובזבחים קא: אמרו "אמר רבי אלעזר א"ר חנינא, לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי... רב אשי אמר עד ששם שלום בין השבטים", ובביאור שתי דעות אלו כתב שם בח"א [ד, סט:] בזה"ל: "סבר רבי חנינא שהיה מקנא לכבוד השם יתברך די היה לכהונה, כי הכהן עושה שלום בין השם יתברך לישראל, וכדכתיב [במדבר כה, יא] 'בקנאו את קנאתי... ולא כליתי את בני ישראל וגומר'. והנה עשה שלום בין הקב"ה ובין ישראל. ומפני כך ראוי שיהיה כהן, כי כל כהן עושה שלום בין הקב"ה ובין ישראל על ידי קרבנות שלו. ורב אשי סבר עד שעשה שלום בין ישראל. כי דבר זה עצם הכהן גם כן שעושה שלום בין ישראל, מקשר ומאחד אותם, כאשר יש להם כהן אחד. ודבר זה מבואר, כי ישראל כאשר יש להם כהן אחד הם עם אחד, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום', עיין שם, כי הארכנו בזה".

<> בדרשת שבת הגדול [רכה:] עמד על כך שבקרבן שלמים נאמר [ויקרא ז, לד] "כי את חזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אותם לאהרן הכהן ולבניו לחוק עולם מאת בני ישראל", וזה לשונו שם: "מפני כי השלמים הם שלום בין ישראל לאביהם שבשמים [רש"י ויקרא ג, א], ואי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד. וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד הוא הכהן... ולכך ראוי לתת החזה לאהרן הכהן, כי החזה מחבר ומקשר הצלעות, כי כאשר תבין הם שנים עשר צלעות כנגד שבטי תם. ונקרא 'חזה התנופה', כי החבור הזה שהיה מחבר אותם אהרן כמו החזה שהוא מחבר הצלעות, כך אהרן היה מחבר אותם. ודבר זה הוא התעלות והנפה לישראל, כי הדבר שהוא מפוזר הוא נקרא ירידה, ואילו התאספות והתקשרות כאחד הוא הנפה ועליה, כי הכלל יותר מתרומם מן הפרט, לכך החבור אל כלל אחד הוא עליה. ועוד היה מעלה אותם ומקשר אותם עם השם יתברך, והוא עוד התרוממות יותר. ולפיכך שוק התרומה, כי השוק הוא דבק בחזה, והשוק עוד מרומם את הגוף מן השפלות, שעל ידי השוק עומד הגוף בהתרוממות. וזה חזה התנופה ושוק התרומה... השלום הזה שיש לישראל עם השם יתברך היה על ידי אהרן הכהן, שהוא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין ישראל. ולפיכך היה מדתו של אהרן לרדוף שלום גם כן ביז המתנגדים, ולקרב את הבריות לשמים, כמו שמצינו כי השלום בין הקב"ה ובין ישראל היה ע"י אהרן... והיה חזה התנופה כנגד מה שהיה אהרן מקשר ומאחד שנים עשר שבטים, וזהו הרמה הראשונה. ואח"כ עוד הרים אותם עד שהם אל השם יתברך להיות דבוקים בו, ולפיכך שוק התרומה. ואלו שני אברים הם מחוברים יחד, החזה והשוק, ושניהם מרימים את הגוף, כי הגוף הוא כנגד ישראל, ובזה הוא שלום והתחברות בין ישראל ובין אביהם שבשמים". וראה להלן ציון 1190. @**נמצא שעד כה**^ יישב ארבע משאלותיו למעלה [הובאו בהערה 1158]: (א) כיצד הלל סמך עצמו לומר "הוי מתלמידיו של אהרן; אוהב שלום וכו'", כאשר דבר זה לא נתבאר להדיא בתורה, אלא רק ברמז. [והתשובה על כך היא שעשיית שלום היא עיקר עצם מדרגת אהרן במה שהיה כהן גדול]. (ב) איך אמר שאהרן היה "אוהב את הבריות", הרי זה לא נזכר כלל בשום מקום [כנ"ל]. (ג) היו לאהרן הכהן עוד מעלות, ומנין שסגי במעלות שהובאו במשנה להחשב תלמידו של אהרן [כי זו המדרגה העיקרית של אהרן]. (ד) מה הצורך לומר כלל "הוי מתלמידיו של אהרן", ולא לומר ישירות "תהא רודף שלום" [להורות שהדבק במדה זאת מתעלה ומתחבר למדרגת אהרן].

<> בבאורי הגר"א כאן כתב: "אוהב כו' כמו שאמר [תהלים לד, טו] 'בקש שלום ורדפהו', בקשהו במקומך, ורדפהו במקום אחר". והוא ירושלמי פאה פ"א ה"א. הרי שרדיפה היא אחר דבר המרוחק ממקומו. וראה בנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.]. ובספר שמירת הלשון ח"א שער הזכירה פי"א כתב: "ואיזהו רדיפת שלום, כך אמרו חז"ל, זה המדבר שלום בשעת המחלוקת".

<> שהרי כיוצא מהכלל אמרו [יבמות יג:] על מחלוקת ב"ה וב"ש "לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכה:] כתב: "כי המחלוקת... אחד הוא ביטול השני... וכל מחלוקת הוא העדר... כי במציאות האחד לא נמצא השני" [הובא למעלה בהערות 332, 940]. וקודם לכן בפרק א [א, ריח.] כתב: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד" [הובא למעלה בהערות 337,940, 1054]. וראה להלן הערה 1197, ופ"ב הערה 762.

<> כמו שכתב בח"א לגיטין נז: [ב, קיח:]: "הצרעת ממהרת לבא, לפי שכחות הטומאה רודפים להדבק באדם, וזה ידוע. ואין כח טומאה יותר רחוק מן האדם מן הצרעת, לפי שהתורה אמרה בזה [ויקרא יג, מו] 'בדד ישב מחוץ למחנה', וזה לא תמצא בכל הטמאים. ולפיכך רודפים לבא להתדבק באדם לפי גודל הרחוק שהם מרוחקים מן האדם". וראה להלן הערה 1514.

<> ראה להלן מציון 1676 ואילך. והולך להביא טעם שני לצורך ברדיפת שלום. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "ועוד בכל מקום נאמר רדיפה אצל השלום". והוא הפסוק [תהלים לד, טו] "בקש שלום ורדפהו". אך לא נתברר לי מהי כוונתו "בכל מקום", כי במקרא זהו הפסוק היחידי. ואולי כוונתו שפסוק זה נדרש בהרבה במקומות, וכגון בברכות ו:, יבמות קט., קידושין מ., ועוד. וראה להלן הערה 1185

<> שבת י: "אסור לאדם שיתן שלום לחבירו בבית המרחץ, משום שנאמר [שופטים ו, כד] 'ויקרא לו ה' שלום' ["ויקרא לו גדעון להקב"ה 'שלום'" (רש"י שם)]". ובסמוך יביא מאמר זה.

<> בנתיב השלום פ"א [א, ריג:] הביא מאמר זה, וביארו בפנים אחרות מדבריו כאן, ויובא בהערה 1187.

<> ובתפארת ישראל פ"נ הביא את הב"ר [ו, ה] שהשלום ניתן במתנה לעולם, וכתב על כך [תשצ:] בזה"ל: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה [יבואר להלן במשנה יח]. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום, ולפיכך השלום אינו רק מתנה לעולם", ושם הערה 37. ובנתיב השלום פ"א [א, ריד.] כתב: "הדברים אשר אין שלום ביניהם מצד כי נכנסו זה בזה, ונדחה זה מזה, ולכך אין בהם שלום כאשר האחד נכנס בגבול השני". וראה להלן הערה 1621.

<> כפי שנאמר [שמות יג, יא] "והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך", ופירש רש"י שם "ונתנה לך תהא בעיניך כאילו נתנה לך בו ביום, ואל תהי בעיניך כירושת אבות", וכתב שם בגו"א אות ח: "ואם תאמר, למה יהיה לו כאילו היום נתנה, והוא אינו כך, שהרי לא נתנה לו באותו היום. וכן אמרו חז"ל בשאר דברים; גבי תורה, יהיה לך חדשה כאילו היום נתנה לך [רש"י שמות יט, א]. וכן לענין יציאת מצרים [פסחים קטז:] 'בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים'. אבל עיקר הטעם... כי הדברים שהם חשובים במדריגה, עד כי לעלוי מציאותם אינם נופלים תחת הזמן לגמרי... כי ישראל יצאו ממצרים בדביקות המדריגה העליונה, שהיא למעלה מן סדר הזמן. ובזה עצמו נתינת הארץ, כי עם יציאת מצרים זכו בארץ, כדכתיב [שמות ו, ו-ח] 'והוצאתי אתכם והבאתי אתכם אל הארץ וגומר'. וכן התורה היא על הזמן למדריגת התורה, כי הזמן הוא תולה בשמש בתנועת הגלגל, והתורה היא למעלה מהשמש, כמו שאמרו חז"ל [שבת ל:] 'מה יתרון לאדם תחת השמש' [קהלת א, ג] תחת השמש הוא דאין לו יתרון, אבל למעלה מן השמש יש לו יתרון, והוא התורה. וכל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה, ואינו בזמן, [רק] זולת זמן, ולפיכך אמרו כי כל אדם חייב להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. דהסבה לאותן שיצאו, הוא הסבה לכל דור ודור, ואין כאן חלוק. ושאר דברים שהם תחת הזמן, בעבור שהם נופלים תחת הזמן, יש לו התלות בזמן, לא יאמר עליהם שיראה כאילו היה תמיד כך. אבל בקצת דברים אלהיים יאמר כך, למדרגה על הזמן, ואין התלות בו, יאמר כך". וצרף לכאן דבריו אודות קנין התורה, שכתב בנתיב התורה פ"ג [א, יד.] בזה"ל: "צריך שיהיה לאדם התמדה בתורה מאוד, כי אין התורה כמו שאר דברים הגשמיים שהם דברים שהם תחת הזמן. ואם האדם נוהג עם התורה כאילו הוא דבר זמני, ולמודו בתורה לפי שעה ולפי הזמן, אינו קונה התורה. ולכך צריך שישכים ויעריב עליהם, כי זהו ענין השכל שאינו תחת הזמן, והוא תמידי בלא זמן" [הובא למעלה בהקדמה הערה 36]. וראה להלן הערה 1498.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ב אות מב: "מצות אלקים, שהיא דבר ה'... מוטל עליו לעשות בלי זמן". ובגו"א במדבר פכ"ג אות כד כתב: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלקית נפלאה... והם המצות, אשר הם מעשה אלקים". ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית", ושם הערה 40 [ראה להלן הערה 1316]. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ומה שצריך] כתב: "הקדושה העליונה, הם המצות", ושם הערה 35. וכן מבואר במדרש תנחומא ויגש אות ו, שאמרו שם: "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". ובביאור נקודה זו שמעתי ממו"ר שליט"א, כי השם "מצוה" מורה על כך, שהיה לכאורה צריך להקרא "ציווי", ולא "מצוה". אלא ש"מצוה" הוא על משקל "משפט", ש"משמש שלש לשונות; דברי טענות הדיינין, וגמר הדין, ועונש הדין" [רש"י שמות כח, טו], לאמור שתיבת "משפט" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שיש במשפט; בעלי הדינים, פסק הדיין, ועצם הדין. וכן תיבת "מצוה" כוללת בתוכה את שלשת הצדדים שלה; האדון המצוה, הציווי, והמצטוה. הרי שעצם המצוה מורה על שייכתו של האדון המצוה למצוה. והרי כבר השריש השל"ה [בעשרה מאמרות מאמר ג, ד, (מז)] ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא", שפירושו התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה. וכן שמעתי ממנו בשם חכמי האמת [תיקוני זוהר עג.], שאותיות "מצוה" הן אותיות שם הויה [כאשר שתי האותיות הראשונות (מ"ם וצד"י) מתחלפות ליו"ד ה"א עפ"י החלוקה של א"ת ב"ש], וכל זה מורה באצבע ש"המצוות הם דברים אלקיים". וכן מבואר יסוד זה באור החיים הקדוש [ויקרא יח, ד], וכתב שם בתוך דבריו: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה תפארת ישראל פ"ט הערה 61, ולהלן פ"ב הערה 235.

<> "במקומו" - כוונתו כאן לדבריו בגו"א שמות פי"ב אות מב, ששם הובאו דברי המכילתא הללו בפירוש רש"י [שמות יב, יז, וראה למעלה הערה 1082], וז"ל: "ואם תאמר, מאי ענין זה לזה שתולה המצוה במצה, דטעמא דשייך במצה לא שייך במצוה. ומכל שכן שדבר תימה שרש"י הביא מדרש זה תוך פירושו, והוא רחוק מאוד מפשוטו. יראה דודאי טעם אחד לשניהם, כי אסרה התורה החמץ [שמות יב, טו], ואסרה גם כן העיכוב עד שתבא לידי חימוץ, שהרי לא הספיק להחמיץ. וענין זה היה מפני שנגלה מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח]. ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן. ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל. ואף מצות אלהים, שהיא דבר ה', 'הבא לידך אל תחמיצנה', כי דבר ה' הוא מוטל עליו לעשות בלי זמן. לא כמו דברים של חול שהם גשמים שהם תחת הזמן נתונים, אבל אלו דברים אינם תחת הזמן, וצריך לעשות אותם מיד. וזהו דעת חכמים כאשר תדקדק בהם. ואם הוא מחמיץ את המצוה פוגם את המצוה כאילו היתה דבר שהוא תחת הזמן. ומזה תבין כי מה שאין מחמיצין את המצה ואת המצוה ענין אחד הוא, שאין שם ענין זמן באלו דברים. ואלו דברים הם דברים ברורים מאוד למבין". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד:] כתב: "כי המצוה שהיא אלקית אינה תחת הזמן, כי הדבר הגשמי הוא תחת הזמן, ולפיכך אמר בזה הלשון 'אל תחמיצנה', כי החמץ נעשה בזמן... כי המצוה והמצה שניהם דבר אחד, כי המצוה האלקית אינה תחת הזמן, ולכך 'אל תחמיצנה' לעכב אותה להיות נעשה בזמן. וכן המצה, מפני כי ישראל יצאו ממצרים במעלה העליונה שאינה תחת הזמן, כמו שהתבאר במקומו, ולכך צוה על אכילת מצה" [ראה הערה 1340]. וראה בנצח ישראל ס"פ מז [תשצנ:], ושם הערה 60, ולהלן פ"ב הערה 1648.

<> לשונו בגבורות ה' פל"ו [קלד:]: "לא יצאו ישראל במדריגה שיש בה זמן, רק במדריגה שאין בה זמן. כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן. ולכך אסר להם החמץ, שהויתו נעשה בזמן, וצוה על המצה שהויתה בלא זמן. ולפיכך היה אכילתם ביציאתם לחירות המצה, שאין לה המשך זמן כלל, ואסר להם החמץ שנעשה בזמן. כי ישראל יצאו לחירות במדריגה אלקית שאין בה זמן. ולפיכך נתן הכתוב הסבה באכילת מצה [הגדה של פסח] 'שלא הספיק בצקת אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים וגאלם'... להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן. וכך היה גואל אותם הקב"ה בלי המשך זמן כלל, כאשר אמרנו. לפי שיצאו לא על ידי מזל, ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה, שאינו נופל תחת הזמן, ולפיכך גאל אותם בלי זמן... ודבר זה אמת ברור כאשר תדע ענין מצה". ובגבורות ה' פנ"א [רכ.] כתב: "וזהו הפירוש הכתוב [דברים טז, ג] 'שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני כי בחפזון יצאת ממצרים', כי מה שהיו יוצאים בחפזון בלי המשך זמן מורה שיצאו במדריגה ובמעלה עליונה, והפועל שבא משם נעשה בלי זמן". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מצות' ו'מצוה' בשביל כך קרובים בשם. כי המצוה היא כמו מצה, כי כאשר עושה המצוה מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו 'אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה', מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה דמצוה גם כן לשון מצה... הרי כי הכל ענין אחד". וראה פחד יצחק, פסח, מאמר א. וראה למעלה בהקדמה הערה 32, ולהלן פ"ב הערה 1491.

<> פירוש - כשם ש"מצוה הבא לידך אל תחמיצנה", כך "הוי רודף שלום", כי דברים אלקיים נעשים ללא שהיית זמן כלל. אמנם יש להעיר, כי כאן משוה בין רדיפת שלום לזריזות במצות, אך מצינו שחז"ל להדיא חילקו ביניהן, שאמרו [תנחומא חוקת אות כב]: "לא פקדה התורה לרדוף אחר המצות, אלא 'כי יקרא קן צפור לפניך' [דברים כב, ו], 'כי תפגע שור אויבך' [שמות כג, ד], 'כי תראה חמור שנאך' [שם פסוק ה], 'כי תחבוט' [דברים כד, כ], 'כי תבצור' [דברים כד, כא], 'כי תבא בכרם רעך' [דברים כג, כה], כלם אם באו לידך אתה מצווה עליה, ולא לרדוף אחריה. והשלום 'בקש שלום' [תהלים לד, טו] במקומך, 'ורדפהו' [שם] במקום אחר". הרי שביארו שהרדיפה הנוהגת בשלום אינה נוהגת בשאר מצות, ואילו כאן משוה בין רדיפת שלום לזריזות במצות. [ובנתיב השלום פ"ב (א, ריט.) הביא מאמר זה, וכן בדרשת שבת הגדול (רכז.) עיי"ש], וצ"ע. והנראה בזה, כי הזריזות במצות היא כדי לא לפגום את המצוה, כי מצוה הנעשית בעצלתיים ובזמן נפגמת כאילו היא שייכת לזמן, וכמו שביאר [ראה הערה 1183]. ולכך, כל עוד שהמצוה לא הגיעה לידו, אין היא בת פגימה כלל, שהרי היא עדיין לא באה לעולם, ואינך מצווה על רדיפתה. אך לגבי רדיפת שלום, הנה נתבאר למעלה שהיא נוהגת במיוחד כאשר "בא המחלוקת, ירדוף לעשות שלום" [לשונו ליד ציון 1174]. והרי בשעת המחלוקת יש את הצורך הגדול ביותר לשלום, ולכך לעולם אותה שעה תהיה בגדר של "בא לידך" ענין השלום. ואם אז יחתור אחר השלום בעצלתיים, יוחמץ השלום כפי שמצוה שבאה לידך תוחמץ אם היא תיעשה בעצלתיים. ולפי זה אין כוונת המדרש תנחומא לחלק בין רדיפת שלום לזריזות במצות, אלא אדרבה, עומק כוונת המדרש הוא לומר שאותה זריזות הנוהגת במצוה לאחר שבאה לידך, נוהגת היא לגבי שלום בטרם שבא בפועל לידך.

<> לשונו בכת"י כאן: "ועוד בכל מקום נאמר רדיפה אצל השלום, והוא דבר מופלג במה שצריך רדיפה אל מצוה זאת, והוא למעלת השלום. כי השלום אינו תחת הזמן, וזה ידוע ממה שאמרו כי השם יתברך נקרא שמו 'שלום'. ואמרו שאסור ליתן לחברו שלום בבית המרחץ, שיאמר ויקרא לו 'ה' שלום'. וכל דבר שאינו תחת הזמן כמו השלום, אינו ראוי שיהיה בהמשך זמן. כי הדברים שהם גשמיים הם תחת הזמן, ולכך הם נעשים בזמן. אבל השלום מעלתו אינו תחת הזמן, ולכך אין ראוי שיהיה בהמשך זמן. כי הדברים שהם גשמיים הם תחת הזמן. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום".

<> בנתיב השלום פ"א [א, ריג:], שהביא שם את המאמר ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב לבאר בזה"ל: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... לכך הוא אסור לומר שלום בבית המרחץ. ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים. כי הנמצאים יש בהם ההפכים, והוא יתברך כולל את הכל, ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם [הובא למעלה בהערה 1148]. כי הוא יתברך צורת העולם האחרונה, ובזה משלים הכל. וזה 'ויקרא לו ה' שלום', רוצה לומר כי השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו. ומפני כי השלום הוא במה שהוא יתברך צורה אחרונה, ואין דבר זה תאר בלבד כמו שאר תוארים, רק הוא דבר עצמי, ולכך שמו 'שלום'... כי השלום הוא מצד כי הוא יתברך צורה אחרונה אל העולם, ומצד זה הוא יתברך משלים הכל, ולכך שמו יתברך 'שלום'... ולכך בשם הזה אשר שמו 'שלום' הוא יתברך נבדל מן הנמצאים, כי כל הנמצאים אין שלום בהם, והם צריכים אל השלום, חוץ מן השם יתברך, אשר מאתו השלום אל הכל. ומאחר שבענין זה הוא נבדל מהכל, לכך ראוי שיהיה שמו 'שלום', כי זה ענין השם מורה על דבר מיוחד שנבדל בו מאחר".

<> כמבואר למעלה הערה 1163.

<> למעלה [לאחר ציון 1168]: "איך יהיה מקשר ומחבר את הבריות עד שהם עם אחד, אם הוא בעצמו אינו מקושר עמהם, עד שיהיה אוהב את הבריות". וזהו ה"כל שכן" שכתב כאן; אם הוא פועל אצל הבריות שיהיו אחד, כל שכן שיפעל אצל עצמו שיהיה אחד עם הבריות.

<> כמו שכתב למעלה [לפני ציון 1171]: "כי דבר זה עיקר עצם מדריגת אהרן, במה שהוא היה כהן גדול, היה עושה שלום לגמרי בעולם. שצריך שיהיה שלום בין איש ובין חבירו, וכן שיהיה שלום בין ישראל ובין אביהם שבשמים, ובזה הכל שלום", ושם הערות 1171-1173. והנה משמע מדבריו כאן שסדר הדברים הוא שקודם יעשה שלום בין איש לחבירו, ולאחר מכן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, שהרי במשנה קודם אמרו "אוהב ושלום ורודף שלום אוהב את הבריות", ורק לבסוף אמרו "ומקרבן לתורה". וכן להלן פ"ד ריש מי"ב כתב: "כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד... וכך ישראל כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל... אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם". וכן בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "אי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד, וזה על ידי מי שמחבר אותם יחד, הוא הכהן". וכן חזר וכתב כן בהמשך הדרשה [רל.], וכן באור חדש [רב.] כתב: "כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז שכינה עמהם". אמנם בגו"א שמות פכ"א אות ג [הובא למעלה בהערה 1171] כתב "כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, &**ואחר כך**^ צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר", ושם דבר זה נלמד ממה שקודם נאמרה בתורה פרשת מזבח [שמות כ, כא], ולאחריה פרשת משפטים [שמות כא, א]. ואולי יש לומר, שבודאי הצורך לשלום בין ישראל לאביהם שבשמים קודם לצורך לשלום בין איש לחברו [ואלו דבריו בגו"א], אך ה"בפועל" לכך הוא להקדים השלום בין איש לחברו, כי רק כך יתאפשר השלום שבין ישראל לאביהם שבשמים [אלו דבריו בשאר מקומות]. וכמו שמצינו שהדבר האחרון להתגלות הוא הדבר הראשון שעלה במחשבה בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" [גו"א שמות פ"ד אות טז], ו"עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה" [לשונו בגבורות ה' פכ"ט (קיד.)]. @**וכמה פעמים**^ כתב שהכהן עושה שלום בין ישראל "לאביהם שבשמים" [כאן, למעלה בסמוך לציון 1171, בנצח ישראל ר"פ נד, בדרשת שבת הגדול (רכה:), גו"א שמות פ"ד אות ט, שם במדבר פ"ה אות י], ולא כתב סתם "בין ישראל להשם יתברך". ונראה שמתוך גנות המחלוקת הנך לומד על מעלת השלום. והרי על גנות המחלוקת אמרו שהיא מבדילה "בין איש לאשתו ובין איש לרעהו" [רש"י ויקרא יג, מו], ומתוך כך אתה למד שמעלת השלום היא כאשר האמורים להתחבר אכן מתחברים ביניהם.

<> (א) אוהב שלום. (ב) רודף שלום. (ג) אוהב את הבריות. (ד) מקרבן לתורה.

<> כי הנשיא מזהיר על אהבה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 829].

<> למעלה במשנה ו [לפני ציון 878]: "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", ושם הערה 878.

<> כי אהבה היא התקרבות, וכמבואר למעלה בהערה 1001. ורש"י [בראשית יח, יט] כתב: "המחבב את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעד:] כתב: "ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה' [ברכות ה.], כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'... שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות".

<> ואם תאמר, אם מטרת "ומקרבן לתורה" היא לקרב הבריות למקום, מדוע הלל לא אמר ישירות "ומקרבן למקום", אלא "ומקרבן לתורה". ויש לומר, שהאופן היחידי שניתן להתקרב למקום הוא רק באמצעות תורה ומצות. וכן כתב בתפארת ישראל פי"א [קע:], וז"ל: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק... והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך... וכן על ידי עשיית המצות. מפני שהתורה היא היושר בעצמו, והיושר אין בו הריחוק, ולכך הוא קרוב אל השם יתברך... כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 131]. וראה למעלה הערות 1007-1009.

<> כמו שאמרו באבות דרבי נתן פי"ב מ"ג על אהרן הכהן: "שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב אצל אחד מהם. אמר לו, בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, אומר, אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והלך אהרן ויושב אצל האחר, ואמר לו, בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, ואומר אוי לי היאך אשא את עיניו ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה" [ראה הערה 1335].

<> "כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה" [לשונו למעלה, ושם הערה 1175].

<> סנהדרין קי. "מכאן שאין מחזיקין במחלוקת", ופירש רש"י שם "שמחל על כבודו והוא עצמו הלך לבטל מחלוקת". ובמסכת כלה פרק ג אמרו "ואין לך שפל רוח יותר מרודף שלום, וחשוב בדעתך איך הוא רודף שלום אם אינו שפל רוח. הא כיצד, אם אדם מקללהו, אומר לו שלום עליך. אדם מריב עמו, ושותק. ועוד, אם רבו שנים, הוא משפיל רוחו והולך אצלם ומרצהו על זה, וכן לזה, שכך היתה אומנותו של אהרן הצדיק".

<> פירוש - כל שכן שמדת הענוה נצרכת לאהבת הבריות, שאז דעתו קשורה בבריות. וה"כל שכן" הוא שאהבת הבריות קשורה לדעתו [כי דעת היא חבור (הערה 1089)], ואין היא רק מעשה חיצוני, ולכך היא מזקיקה ענוה אמיתית. ובגו"א שמות פ"כ הערה 234 נתבאר שאין התבטלות אלא בדעת. וראה למעלה הערה 1103.

<> פירוש - אין בני אדם נחשבים בעיני בעל השררה. ולהלן פ"ד מט"ז [ד"ה הוי מקדים], כתב: "ההנהגה עם בני אדם הדומים שיהיה מקדים שלום לכל אדם. ודבר זה ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שיתן לו האחר שלום, ואז יחזור לו שלום, רק יש לו להקדים לכל אדם שלום. וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים, לא יתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליו, אז הוא מחזיר שלום. ויהיו סתם בני אדם נחשבים אליו, מבלתי שירחיק אותם, רק יקרב אותם". וראה להלן פ"ב הערה 363.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1082] שבעל שררה נבדל מן הכלל, ולכך השררה מקצרת ימים. וכאן מבאר שבעלי השררה הם לעצמם מפאת הגאוה, שאין הבריות נחשבים בעיניהם. וראה למעלה הערה 1101. ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י:] כתב: "מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, שאינו מתחבר אל כלל הבריות, ומחשב עצמו בגדולה יותר משאר בני אדם, עד שאין לו שיתוף עם כלל בני אדם". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו, הוא נבדל מן שאר בני אדם". וראה להלן פ"ב הערה 561.

<> מסופר שם שאחד ניסה להקניט את הלל, ולא הצליח לעשות כן. והקדימו לספור זה לומר [שבת ל:] "לעולם יהא אדם ענוותן כהלל".

<> לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]: "שזהו השפלה וזריזות שהיה מבזה את עצמו בהשפלה כל כך לפני בני אדם להביא שלום ביניהם, ולא יאמר מה לי ולהם. וכבר התבאר כי היה זה מדת הלל, שהיה בעל ענוה, והיה מזהיר על מדה זאת לומר 'הוי אוהב שלום ורודף שלום', וזה מפני כי הענוה שהיה בהלל היה גורם לו מדה זאת, וכמו שבארנו שם, עיין שם".

<> כפי שביאר למעלה, שדעת בעלי שררה נבדלת מהבריות.

<> שהוא דבר השייך לשררה, וכמו שמבאר. וזה ישוב לשאלתו החמישית למעלה [ליד ציון 1155]: "ועוד קשה, שחבר אל מאמר זה 'נגד שמא אבד שמיה', מה ענינו לזה שאמר 'הוי מתלמידיו של אהרן'". ועל כך מבאר שהסמיכות נעשתה כי שניהם הפכים זה לזה, וידיעת ההפכים אחת [כמבואר למעלה הערה 590].

<> לשון הרמב"ם: "כשימשך שם האדם לגודל, התבשר בהפסקו". ו"נגד" הוא מלשון משיכה, וכמו שכתב בערוך ערך נגד [האחרון], וז"ל: "'נגד שמא אבד שמיה'... פירוש ענין משיכה... תרגום 'מושך בקשת' [מ"א כב, לד] - נגד בקשתא".

<> לשונו באור חדש [קסה.]: "'לפני שבר גאון', פירש כאשר האדם יש לו גדולה זאת ביותר, דבר זה הוא לפני שבר, כי הגאוה היתרה הוא דבר תוספת, וכל תוספת קרוב להיות בטל ממנו. וזה שאמרו במסכת סוטה [ה.] כל מי שיש בו גסות רוח סופו מתמעט. ולכך כתיב [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', שכל גאון וגבהות יותר מן הראוי, קרוב להיות נטל מן האדם, כמו כל דבר שאין ראוי להיות ויוצא מן השעור, יש לו הפסד". ובנצח ישראל ר"פ כ [תלד.] כתב: "כי בתכלית הדבר שם נשלם הדבר, ולכך שם שלימותו. כי אין ראוי שיהיה בשלימות דבר כאשר לא הגיע אל שלימותו. ודבר זה מה שאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון'. שרוצה לומר כי לפני השבר, שהוא הסלוק וההעדר, היה התכלית שלו. ותכלית הדבר שם הוא שלימתו. כי אין ספק כי בתכלית הדבר שם הוא נשלם. ומפני ששם הוא נשלם, ראוי שיהיה שם שלימתו. ולפיכך לפני שבר, שהוא תכליתו שלו, שם הוא גאון שלו, שהוא שלימותו. ומזה תדע כי הדבר שהוא בשלימותו ובמעלתו בעולם הזה, תדע כי זהו תכלית, ואינו מוכן לשלימות אחר יותר גדול מזה... ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה... וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". והובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 91.

<> כן פירש רש"י כאן "כל מי ששמו נמשך ועולה לגדולה, מיתתו מתקרבת, כמו שאמרו למעלה ביוסף [ברכות נה. "מפני מה מת יוסף קודם לאחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות"]. ומן הפסוק נמצא סיוע שכן הוא נאמר [משלי טז, יח] 'לפני שבר גאון', כלומר קודם שיבא לו לאדם שבר יעלה לגדולה".

<> ש"א יג, יד "ויצוהו ה' לנגיד על עמו". וכוונתו "בכל מקום" היא שתיבת "נגיד" מופיעה בנ"ך הרבה פעמים בהקשר של שררה על עם [ש"ב ו, כא, ש"ב ז, ח, מ"א א, לה, מ"א יד, ז, מ"א טז, ב, מ"ב כ, ה, ישעיה נה, ד, ועוד]. ובספר השרשים לרד"ק, שורש נגד, כתב: "'אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], כלומר שתהיה לפניו ולעומתו תמיד לשרתו... ומן הענין הזה נקרא ראש העם 'נגיד', 'ואתה תהיה לנגיד [ש"ב ה, ב], מפני שהעם שמים פניהם תמיד ופונים אליו בכל עניניהם" [והמהר"ל יבאר הסבר אחר בסמוך]. ובב"ק נב. אמרו "כד רגיז רעיא על ענא, עביד לנגדא סמותא", וכתב על כך בערוך ערך נגד ג': "פירוש, משל הוא לענין פרנס לפי הדור, כלומר מסמא את המנהיג להטעות הצאן אחריו. 'וגם אל שפטיהם' [שופטים ב, יז], תרגום 'ואף אל מנגידהון'". וראה הערה 1248.

<> פירוש - "נגד שמא" ביאורו ש"נגד" הוא שמו של השררה.

<> פירוש - המהר"ל מבאר שלכך השררה נקראת "נגד", כי "נגד" הוא לשון המשכה [כמבואר בהערה 1206], וזהו הלשון המורה על קיום השררה, וכמו שאמרו [הוריות יב.] "אין מושחים את המלכים אלא על המעיין כדי שתמשך מלכותם".

<> של "נגד".

<> לאחר ציון 1078.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1078]: "שאמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה, שאין לך נביא שלא קפח ד' מלכים בימיו. ויותר מזה אמרו בפרק קמא דסוטה [יג:], אמר רבי יוחנן, למה מת יוסף קודם אחיו, מפני שהנהיג עצמו ברבנות. והרי לך כי השררה הפך זה, שהוא מקצר מציאותו בעולם הזה. ומה שבעל השררה הוא מקצר ימיו בארנו זה במקומו, כי בעל השררה הוא מיוחד לעצמו כאשר מנהיג עצמו ברבנות ובשררה, ובזה נבדל מן הכלל, עד שהוא נחשב יחידי ופרטי בעצמו, וכמו שהתבאר, כי בעל השררה מיוחד לעצמו, שמפני זה אמרו [להלן פ"ב מ"ג] 'אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן'. ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". והרי שם מורה על מהות [כמבואר למעלה הערות 148, 166, 260, ועוד], ולכך אי אפשר לומר על מהות נאבדת שם של המשכה וקיום.

<> שינקוט באותה תיבה פעמיים "שמא, שמא", או "שמיה, שמיה" ומדוע נקט ברישא ב"נגד שמא", ובסיפא "אבד שמיה".

<> ולכך אמר "נגד שמא", ולא "נגד שמיה", ש"נגד" הוא אמנם השם של שררה, אך אין זה השם הראוי והשייך לשררה, ולכך אין זה "נגד שמיה", כי "שמיה" מורה על השם שלו, שהוא התואם והשייך לבעל השם.

<> וזהו "אבד שמיה", ולא "אבד שמא", כי השם השייך לשררה הוא "אבד", וזהו שמו היאה והמתאים לשררה.

<> פירוש - "אבד שמיה" אינו מוסב על השררה, אלא על בעל השררה, שהוא בעצמו יאבד. ולכך אמר "אבד שמיה", כדי להדק ולחבר את השם "אבד" לבעל השררה עצמו, ולא רק לשררה שבידו.

<> כן הובא כאן ב"שנויי נוסחאות" המודפס בשולי המשניות. ולפי זה לא נתייחס השם "אבד" לשררה יותר מהשם "נגד", אלא ששני השמות הוזכרו באופן שוה, ששם השני נכנס תחת השם הראשון, וכמו שמבאר.

<> פירוש - המשנה אומרת שאמנם השררה נקראת "נגד", אך השם היותר מתאים הוא "אבד". ומעין מה שאמרו [ברכות ד.] "לא כלאב שמו, אלא דניאל שמו".

<> זהו טעם שני. והטעם הראשון הובא למעלה [לאחר ציון 1078, והובא בהערה 1214]. ובדרשת שבת תשובה [עב.] ביאר טעם שלישי, והוא שהרבנות קוברת בעליה משום הגאוה, והובא בהערה 1101.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:]: "אין לאדם הקיום בעולם מצד עצמו, כי אם מצד השם יתברך, אשר משפיע ונותן לו החיים". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי החיים שהאדם מקבל נחשב כמו ברכה, שהרי נאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים', שהשם יתברך הוא מקור החיים, מאתו משפיע החיים לכל חי. ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך. וזה אמרם [מו"ק כח.] בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא תליא מלתא. ורוצה לומר כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם... ואין אלו ג' תלוים בזכותא, אלא במזל, כי כן מלת 'מזל', שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע. ולכך אין זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל". וראה להלן הערות 1234, 1258, ופ"ב הערות 739, 1410.

<> סנהדרין צב. "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". הרי שנזדמנו לתיבת "קבל" שתי משמעויות; (א) קבלה. (ב) אפל ושפל. ולפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, כי כל קבלה מזקיקה השפלת המקבל. וראה נצח ישראל פנ"ז הערה 76. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע", ושם הערה 902. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר ח"א עמוד כז]: "הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל". ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". וכן ביאר בנתיב העבודה ר"פ ו שמתנאי התפילה שהמתפלל ישפיל את עצמו לה', כמו כל מקבל שמשפיל את עצמו.

<> כי הפועל אינו מקבל, וכמו שאמרו [חולין ח:] "איידי דטרידי לאפוקי דם לא בלעי", ופירש רש"י שם "כלומר בהוצאת דם הם עסוקים, ולא בבליעה". ובשו"ע יו"ד סימן ע סעיף א איתא "איידי דטרידי לפלוט לא בלעי מידי". דוגמה נוספת; אמרו חכמים [ב"ב יב:] "מיום שחרב בהמ"ק, ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות". ובח"א שם [ג, סז.] כתב: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם, מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים... כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כאשר מתפעל הוא מוכן לקבל, שכל מתפעל הוא מקבל, ואין מי שהוא פועל מקבל". ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ.] כתב: "הפרש יש בין חוש השמע ובין חוש הראות. כי על השמע נאמר קבלה, שכך תרגום כל שמיעה שנאמר בכתוב 'קבלה' [בראשית לז, כז, ורש"י שם]. והקבלה אינו לשון פועל באחר. אבל העין לא נאמר בו לשון קבלה, רק פועל, מפני שהוא שולט בראיה במה שהוא רואה".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:]: "המעוט שממעט עצמו גורם לו הקיום... והפך זה אמרו המנהיג עצמו ברבנות שגורם לו המיתה".

<> לשונו בגו"א שמות פ"ד אות יג [ד"ה ודע]: "כי החיות הוא קבלת הברכה העליונה שאינו פוסק, וזהו נקרא 'חיים'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 57].

<> אודות שהמקור משפיע תמיד, ראה למעלה בהקדמה [ליד ציון 57] שכתב: "כמו 'מעיין מים חיים', שהוא מקור שאין לו הפסק". והגדרת "מקור" היא השפעה ללא הפסק, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעא:]: "כי השם יתברך הוא מקור ושורש אשר ממנו יושפע הכל... ולפיכך נקרא [ירמיה ב, יג] 'מקור חיים', שהמקור הוא משפיע תמיד בלא הפסק, וכך הוא השם יתברך, שנקרא 'מקור', משפיע תמיד. אבל הע"ז נקרא 'בורות נשברים' [שם], לפי שאין בה כח להשפיע לאחר, והוא כמו בור נשבר, שאין בו כח להשפיע לאחר. ולא זה בלבד אלא אף מימיו לא יכיל, מפני שהבור חסר, ואיך ישפיע לאחר... השם יתברך אשר הוא מקור חיים, משפיע... [אך] ע"ז, שהם בורות נשברים, לא יכילו המים, ואינם משפיעים לזולתם, אף כי יש להם שם אלהות, כמו הבור הזה שיש לו שם שיש בו מים, אבל הוא נשבר, ואינו דבר בעצמו להשפיע לזולתו, כמו שראוי אל אלהות". וכן הרד"ק [ירמיה ב, יג] כתב: "המשיל הטוב המשפיע לישראל בעודם מחזיקים בתורתו למקור מים חיים, שנובע מים בלא הפסק... והנה טוב האל למיחלין לו הוא נמשל למקור מים חיים... שאין להם הפסק, כן טוב האל למיחלים לו, אין לו הפסק". וכן תרגם אונקלוס את המלים [ירמיה ב, יג] "מקור מים חיים" - "כמבוע דמיין דלא פסיק". וראה להלן פ"ב הערה 1106. @**ומה שהוצרך**^ לכתוב תמידיות זו כאן, כי תמידיות הדבר מורה שאין למקבל כלום מעצמו, כי אם היה למקבל חיות מעצמו, מדוע הוצרכה השפעה תמידית, ולא סגי בהשפעה מפעם לפעם. ובעל כרחך שהואיל ולית ליה למקבל מגרמיה כלום, לכך הכל תלויים בהשפעתו התמידית של הקב"ה.

<> לשונו להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש]: "כי הוא יתברך אחד בלבד, ואין זולתו. ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלהים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'. כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך על ידי חטא, כתוב בתורה ובא בלשון כרת. כי הוא הדבר אשר אמרנו למעלה, כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם אלהים חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא עיקר, כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח.], וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וראה בסמוך ציון 1258.

<> אין כוונתו לדברים שכתב למעלה [לאחר ציון 1078, והובא בהערה 1221], כי שם ביאר טעם אחר, והוא שבעל השררה נבדל מהכלל, ולכך קיום הכלל לא חל עליו, וכלשונו שם: "בעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". ואילו כאן ביאר הענין משום שבעל השררה אינו מעמיד עצמו כמקבל אל ה', ולכאורה אלו שני טעמים שונים. ולכך צריך לומר שכוונתו להסבר שכתב כאן, אך אם כן היה אומר "כמו שאמרנו", ולא "כמו שאמרנו למעלה", ויל"ע בזה.

<> להלן בין ציונים 1265-1268.

<> "מי שאינו מוסיף על לימודו, יסיף... ימות בלא עתו" [לשון הרע"ב כאן]. ובא לענות על שאלתו הששית מלמעלה [לפני ציון 1156] "וכן מה שאמר אחריו 'דלא מוסיף יסיף', מה ענין אלו דברים זה לזה, שאין להם חבור".

<> לא ברור מהי הדגשתו "על ידי התורה &**של אדם**^ הדביקות בו יתברך". ובכת"י הושמטו מלים אלו, ורק נאמר "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך".

<> לא נתברר לי כוונתו המדויקת, כי יסוד זה הוזכר במקומות רבים בספריו. וכגון, בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה 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 ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה בהקדמה הערה 17]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו", ושם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן הוא בסמוך [ציונים 1240, 1259]. @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך", ושם מבאר שלכך התורה מביאה חיים. הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [ראה למעלה הערות 523, 1166, ולהלן פ"ב הערות 494, 740].

<> ובפסחים מט: דרשו פסוק זה על התורה. והטעם שהתורה היא חיים, כי התורה מביאה לדביקות בה', ודביקות בה' היא החיים, וכמבואר למעלה בהערה 1222. ולהלן פ"ב מ"ז אמרו "מרבה תורה מרבה חיים", וכתב שם [לאחר ציון 738] בזה"ל: "כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים, ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'". ולהלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא", והובאו שם שבעה פסוקים להורות על כך, והמהר"ל שם ביאר המשנה בארוכה.

<> בתפארת ישראל פט"ו [רכו.] הביא את את המשנה [סנהדרין צ.] שהאומר אין תורה מן השמים, אין לו חלק לעולם הבא. וכתב לבאר זאת [רכח.]: "כי עולם הבא הוא החיים הנצחיים, וכאשר אין תורה, אין כאן חיים נצחיים, דכתיב [דברים ל, כ] 'כי הוא חייך ואורך ימיך'. ולכך התורה היא עצם עולם הבא", ושם הערה 19. וביבמות צו. אמרו "כל ת"ח שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר", וכתב בח"א שם [א, קמה.] בזה"ל: "כי התורה לא שייך בה מיתה, וכאשר אומרים דבר שמועה מפיו, ומתחבר מי שאמרו ההלכה משמו אל החיים ע"י התורה, שהיא חיים, ולכך מביא לו החיים, עד ששפתיו דובבות בקבר, שהרי יש לו חבור אל החיים בדבר שאין שייך בו מיתה". ובח"א לכתובות עז. [א, קנו:] כתב: "כי הדבקות לתורה הוא שמציל אותו מן המיתה, שהתורה היא כולה חיים, ולכך היה נצול מן המיתה". ולכך התורה היא הפך השררה, שהשררה מקצרת חיים. ובמכות י. אמרו שדברי תורה קולטים את הרוצח בשוגג. ובח"א שם [ד, א.] כתב לבאר: "כי התורה הפך מדת הרוצח, כי הרוצח הוא שנטה אחר הקצוץ והפירוד. והתורה היא הפך זה, שעל ידי התורה יש לאדם דביקות לגמרי עם השם יתברך. ולפיכך התורה קולט את הרוצח, והבן זה". וכמו שהתורה היא הפך הרוצח, כך התורה היא הפך השררה. וראה ציון 1267. ובזה מיישב שאלתו הששית מלמעלה [לפני ציון 1156] "וכן מה שאמר אחריו 'דלא מוסיף יסיף', מה ענין אלו דברים זה לזה שאין להם חבור".

<> ובכת"י כתב משפט זה כך: "וזה כי כבר התבאר כי האדם הוא בעל גוף חמרי". ואודות שהאדמה "היא בעלת חומר", הנה רש"י [בראשית ג, יז] פירש "ארורה האדמה בעבורך - מעלה לך דברים ארורים, כגון זבובים ופרעושים ונמלים. משל ליוצא לתרבות רעה והבריות מקללות שדים שינק מהם". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב על כך: "והפירוש כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78]. ועוד אודות חמריות הארץ, כן כתב בגו"א דברים פ"ג אות יח, וז"ל: "הארץ היא חומרי ביותר". וכן בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה". וראה להלן פ"ב הערות 783, 1091.

<> לשונו למעלה בהקדמה [לאחר ציון 72]: "כל דברי מוסר שלא ילך האדם אחר תאות גופו וחומרו, אשר בו דבק המיתה. ודבר זה רמזו ז"ל גם כן במה שאמרו [ב"ר יז, ו] כאשר נבראה האשה נברא שטן עמה... כי האשה נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן [ב"ב טז.]... ולפיכך 'תוכחת מוסר' [משלי ו, כג], המייסרים את האדם החמרי שלא ילך אחר תאותו, במה שהוא בעל אדמה חמרית, ובו דבק ההעדר שהוא השטן, דבר זה מסלק אותו מן המיתה, שהוא דרך מעוקל, לדרך חיים. וזהו [משלי ו, כג] 'דרך חיים תוכחת מוסר'", ושם הערה 76. וכן נתבאר למעלה בהערות 377, 731, 896.

<> לשונו להלן פ"ב מ"ז [ד"ה ואמר שאותם]: "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., והובא למעלה בהקדמה הערה 76].

<> אודות שהתורה השכלית היא הפך החומר, ולכך היא חיותו של אדם, כן כתב להלן פ"ג מ"ז [ד"ה המהלך בדרך], וז"ל: "העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא. ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין [ל:] אצל דוד המלך... וכל ענין זה, מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר... כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר. ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'", ושם בהערות.

<> כמלוקט בהערה 1233. וראה להלן פ"ב הערה 496.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ה [א, כו.]: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו" [הובא בהערה 1166]. ועוד אודות שהחומר אינו דבק בה', אלא חוצץ ומבדיך בין ה' לאדם, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצח:], וז"ל: "כי החומר בעולם הזה מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הצדיקים, שהוא המונע שאין השם יתברך נמצא אליהם לגמרי", ושם הערה 1070. ובנתיב התורה פ"ד [א, יז.] כתב: "הגשמי הוא מסך המבדיל בין השם יתברך ובין האדם, כאשר התבאר זה בכמה מקומות". וראה להלן פ"ב הערות 212, 496.

<> נמצא שביאר שני טעמים מדוע בתורה יש החיים; (א) שכליות התורה מפקיעה את האדם מההעדר הדבק בחומרו. (ב) על ידי התורה יש לאדם דביקות בה', שהוא מקור החיים. ובנתיב התורה פ"ט [א, מ:] שילב ביניהם, וז"ל: "לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך".

<> בגיטין סוף נז: אמרו "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם". ובב"ב קמה: פירש הרשב"ם "זה בעל גמרא - שממית עצמו לכוין הלכות ולתרץ הוויות". הרי ש"ממית עצמו" פירושו יגיעה ועמל. וראה להלן פ"ו ריש מ"ה הביא מאמר זה, וכתב בזה"ל: "פירוש דבר זה, כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה. ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאלו אינו. וזה שכתוב [במדבר יט, יד] 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה צריך לסלק הגוף, עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה... כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ובנתיב התורה פ"ג הקדיש לכך את כל הפרק. וראה להלן פ"ב הערה 1447. @**דוגמה לדבר;**^ עזרא תיקן טבילה לבעלי קרי, שלא יקרא בעל קרי בתורה עד שיטבול [ב"ק פב:]. ולמדו כן מ"נתינתה"; מה נתינתה של תורה באימה וביראה וברתת ובזיע, אף לימודה כן, ומכאן אסרו בעלי קרי בלימוד תורה [ברכות כב.]. ועם כל זה סובר רבי יוסי [שם] ש"שונה הוא ברגיליות". ופירש רש"י שם "במשניות השגורות בפיו שהוא מוציאן מפיו במרוצה ואין צריך להאריך בהן". וכתב על כך הפחד יצחק שבועות מאמר יז אות ד בזה"ל: "והנה מדבריו של רבי יוסי למדים אנו סקירה חדשה בתפיסת מקומה של מדת העמילות בתלמודה של תורה. שהרי עיקר ההגדרה של ה'רגילות' הוא משום שתכונתו של לימוד זה היא שאין בו מקום לעמילות... מוכרח מכאן דהאימה והיראה והרתת והזיעה של מעמד הר סיני אינם מתייחסים אלא ללימוד של עמילות. ורק על לימוד של עמילות אמרינן דלימודה כנתינתה... פועלת היא מדת העמילות בתורה עד כדי כך, ששלילת המדה הזו מתירה את לימוד התורה אפילו למי שאסור לו לימוד התורה בכלל. ובעל כרחך שיש בשלילת המעלה הזו שינוי מהות בלימוד התורה". והטעם הוא כמבואר כאן; רק כאשר התורה נלמדת ביגיעה, היא נעשית שכלית ומסולקת מעניני הגוף, ובכך היא מופקעת מההעדר שדבק בחומר. אך כאשר האדם לומד תורה ללא עמילות, אזי אין בלימוד זה הגברת השכל על החומר, ואין התורה שכלית כפי הראוי. וראה להלן הערה 1469, ופ"ב הערה 1579.

<> כי האדם נשאר בחומריותו, אשר דבק בה ההעדר, וכמו שהתבאר. @**ובכת"י כתב**^ בזה"ל: "ואף אם כבר למד תורה, צריך שיהיה מוסיף בתורה, כי התורה אין לה תכלית, ואם אינו מוסיף, כאילו היה תכלית וקץ לתורה, ולכך ענשו שיש לו קץ וסוף. וזה שאמר 'ודלא מוסיף יסיף'", וראה להלן הערה 1299.

<> כן פירש הרבינו יונה כאן: "ודלא יליף... מי שלא למד כל עיקר".

<> אודות שהמרחיק הוא מתנגד, הנה אמרו [פסחים מט:] "שנה ופירש קשה יותר מכלם", וכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה:] לבאר בזה"ל: "ואמר 'שנה ופירש יותר מכולם', כי זה יותר חמרי מה שהיה לו התורה ופירש מן התורה, וזה מורה שהוא מתנגד אל השכלי לגמרי, כיון שפירש. ולכך הוא יותר נוטה אל החמרי מן עם הארץ אשר לא רצה לקנות התורה, אבל זה בשביל החמרית שבו פורש מן התורה, לכך הוא יותר קשה מהכל, ודבר זה מבואר". ולהלן פ"ג תחילת מ"ח כתב: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים... שהפורש מדבר הוא הפכי לו". וכן הוא בבאר הגולה באר השני הערה 41, ובתפארת ישראל פכ"ו הערה 68. וראה למעלה בהקדמה הערה 137, ובפרק זה הערה 1098. אמנם כאן אין כוונתו רק לשנה ופירש, אלא גם לסתם עם הארץ שמעיקרא מרחיק עצמו מן התורה. וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה:], וז"ל: "עם הארץ הוא חמרי יותר מן הגוי... שהיה ראוי לו לקנות השכל ואינו רוצה בו, שזה מורה יותר על הרחוק ופרוש מן השכלי... ועם הארץ דומה קצת לשנה ופירש, כי עם הארץ קבל גם כן תורת משה, ואינו לומד אותה, ולפיכך הוא גרוע מן הגוי שלא קבל כלל... עמי הארץ הם אינם חפצים בשכלי, והוא יותר רחוק ויותר מתנגד אל השכלי". וראה להלן פ"ב הערה 465.

<> בבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי הביא את מאמרם [פסחים מט:] ש"עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת", וכתב על כך שם [שסז.]: "אינו מדבר רק מי שהוא שונא תלמידי חכמים, ומרחק עצמו מהם... אדם כזה בודאי אינו מכלל הנבראים כלל.... [כי] אין לו צירוף וחבור אל דבר שהוא עיקר הבריאה". ובהמשך שם [שעז:] כתב: "כי עם הארץ אין לו דין חיים כלל". ושם מאריך לבאר גנות הע"ה.

<> "ד'נגיד' מלשון שררה וכתר מלכות הוא" [ח"א למהרש"א שם], וכמבואר בהערה 1209.

<> לשונו להלן פ"ו ריש מ"ג: "דאמרינן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא, אמר רב חנינא לרב פפא, מאי דכתיב 'שמעו כי נגידים אדבר', למה נמשלו דברי תורה לנגיד, מה נגיד זה יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא למיימינים בה סמא דחייא, למשמאילים בה סמא דמותא, עד כאן. בארו כי התורה יש בה דבר זה, שכשם שהנגיד, המקרב אליו ועושה רצונו, הנגיד מגביהו ומרומם אותו, והפך זה לפי גדולתו של הנגיד אם עובר אדם רצונו, הנגיד משפילו ומורידו. וכך הם דברי תורה, לפי מעלתן ומדריגתן, אם אינו נוהג עמהם כאשר ראוי, יש עליו עונש ושפלות".

<> כי כל ענינה של מלכות ושררה הוא המשפט, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:], וז"ל: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט... כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא, היה מכריז 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ולשון המקרא [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גבורות ה' ס"פ כט [קטז:]. ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט", ושם הערה 28. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבוא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך, שאינו חסר. כי אם הוא חסר, אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 828.

<> הנה כאן ביאר את המאמר "נמשלו דברי תורה לנגיד" שדברי תורה יש בידם להמית את המתרחק מן התורה, אמנם בתפארת ישראל פל"א [תסז.] ביאר שיש בידם להמית את המתקרב אך אינו ראוי לקירוב, שהביא שם את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב על כך בזה"ל: "ומה שאמר כי העכו"ם שמעו ומתו, וישראל חיו, תבין ממה שאמר בפרק רבי עקיבא [מביא את המאמר שם]... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא' [ראה הערה 1233]. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". וראה הערה 1275.

<> להלן פ"ו תחילת משנה ג, והובא בהערה 1249.

<> מכנה זאת "שני דברים", כי מחשיב "דלא מוסיף יסף, ודלא יליף קטלא חייב" לדבר אחד. וכן מוכח להדיא להלן [הערה 1301]. ובדפוסים המאוחרים הגיהו "וקבע אלו שלשה דברים", ולכאורה הוא ללא צורך. וראה הערה 1269.

<> בסמוך יתבאר ששנים מתוך השלשה הדברים האלו ["מי שנותנין לו ס"ת לקרות ואינו קורא, והמנהיג עצמו ברבנות"] מקבילים לשני הדברים שהוזכרו במשנתינו, אך אין הקבלה במשנתינו ל"מי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך".

<> "והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית" [רש"י שם]. ובסמוך יביא דברי רש"י אלו, ויחלוק עליהם.

<> "דכתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו'" [רש"י שם].

<> פירוש - יש שלשה דברים הנצרכים כדי שיבואו החיים אל האדם [הנותן, האמצעי, והמקבל].

<> כמבואר למעלה [הערות 1222, 1227, 1228], ועל כך נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים".

<> כמבואר למעלה [הערות 1233-1235].

<> הזכיר כאן הנותן [הקב"ה], האמצעי [התורה], והמקבל [האדם]. והוא ענין נפוץ בספריו, וכגון בנצח ישראל פ"ט [רלב.] כתב: "בפרק קמא דשבועות [יג.], רבי אמר, על כל עבירות שבתורה, בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה, יום הכפורים מכפר, חוץ מפורק עול תורה ["כופר בעיקר" (רש"י שם)], ומגלה פנים בתורה ["בא על דברי תורה בחוצפא ובגלוי עזות פניו" (רש"י שם)], ומפר ברית בשר, עד כאן. הרי לך אלו שלשה כסדר. ורוצה לומר, כי יום הכפורים ראוי שיהיה מכפר כאשר יש לאדם חבור וברית עם הקב"ה... וכאשר פורק עול תורה, שהוא כופר בעיקר שעמו הוא הברית, אם כן אין כאן ברית כלל. וכן כאשר מגלה פנים בתורה, שהתורה עצם החבור והברית בין השם יתברך ובין האדם, ואם אין תורה - בטל עצם הברית. ומפר ברית מבשר, שאין כאן מקבל ברית, כמו שהתבאר. וכן נזכרו אלו שלשה [סנהדרין צט.] 'את דבר ה' בזה וגו'' [במדבר טו, לא], זה האומר אין תורה מן השמים. ואמר אחר כך 'את דבר ה' בזה' זה אפיקורס. דבר אחר, 'דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר' זה המפר ברית בשר, 'הכרת' [שם] בעולם הזה. הרי זכרו בפירוש כאשר הוא כופר במי שעמו הברית, וזהו אפיקורוס. והכופר בברית עצמו, היא התורה, ואומר אין תורה מן השמים. והמפר ברית בשר, הוא כופר בקבלת הברית, כמו שאמרנו". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קנא.], דרוש לשבת תשובה [סח.], ח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:], וח"א לשבועות יג. [ד, יג:]. ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "ומה שזכר אלו ג' דברים דוקא, דע כי האדם הוא דבק בשם יתברך, ודבקתו הוא על ידי שלשה דברים; האחד, על ידי הקב"ה, שהוא אלוה לו. ועל ידי האדם שהוא עבדו, כי אלהותו נקרא על האדם. וכמו שאלהותו נקרא על האדם, כן האדם העובד לו, נכנס תחת רשותו. וכל דבר שהוא דבק בדבר, אי אפשר רק על ידי דבר אמצעי ביניהם, הוא המחבר הדברים, וזה ידוע. והנה פורק עול אומר שאין אלהותו על האדם. ומפר ברית, זה מפני שהוא אומר שאין לו חבור אליו מצד המקבל, והוא האדם, כי הברית הוא חותמו של האדם שהוא עבד לו, והוא מצד המקבל. והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו [ראה ציון 1266]... כי כלל אלו ג' דברים; שהוא כופר באלוהים, שהוא עילה, וזה פורק עול מן העילה. ומכחיש בעלול, שהוא האדם, אשר הוא עלול, ואומר שאין כאן עלול שיהיה לו עילה, הוא השם יתברך. וכופר גם כן בחבור אשר הוא בין העילה ובין העלול, והוא התורה, שהיא בעצמה חבור בין העילה ובין העלול".

<> לשונו בבאר הגולה הבאר הרביעי [תקכה.]: "מצד עצמו [הקב"ה] הוא מקור הברכה". ובזוה"ק איתא שהקב"ה נקרא "מקור הברכה".

<> לשון רש"י שם "והמברך ברכת המזון מברך לבעל הבית" [רש"י שם]. ופירושו, שעל כל אחד מישראל נאמר "ואברכה מברכיך", והמברך ברכת המזון נכלל בזה בכך שהוא מברך לבעל הבית, ואם נמנע מלעשות כן, הרי הוא מרחיק עצמו מהברכה. וזה לשון המשנה ברורה סימן רא ס"ק יד: "שנותנים לו לברך - רוצה לומר אורח שנותנים לו לברך בהמ"ז, ואינו מברך, מקצר ימיו. משום דבדין כשהאורח מברך מברך לבעה"ב, ובזה שנמנע לברך את בעה"ב, שהוא מזרע אברהם שנאמר בו 'ואברכה מברכיך', ומכלל הן אתה שומע לאו, נמצא גורם קללה לעצמו".

<> קצת ראיה לזה, כי הטור אורח חיים סוף סימן רא כתב: "גרסינן בפרק הרואה [ברכות נה.], ג' דברים מקצרין ימיו של אדם, וחד מינייהו מי שנותנים לו לברך ואינו מברך. ולא עוד, אלא שצריך לחזור אחריו, כדאמר ליה רב הונא לרבה בריה חטוף ובריך". וכוונתו לברכות נג:, ופירש רש"י שם "כשמושיטין כוס של ברכה הוי מחזר שיתנהו לך ותברך". והנדון שם הוא האם המברך גדול מהעונה אמן, או לא. ולכך אין שום מקום לומר שמדובר דוקא כשאוכל אצל בעל הבית, אלא גם באוכל משלו. וקצת לפני מאמר זה אמרו שם [ברכות נה.] "כל זמן שבית המקדש קיים מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו", ושם בודאי איירי באוכל משל עצמו, וכמבואר שם בגמרא.

<> כפי שביאר בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו.] את ברכת "ואברכה מברכך" שנאמרה לאברהם, וז"ל: "ותדע כי לא נאמר כך רק אצל אברהם, שנאמר 'ואברכה מברכיך ומקלליך אאור'... וכל זה מפני כי אברהם היה עיקר מציאות העולם, שכן אמרו זכרונם לברכה [ע"ז ט.] שני אלפים תוהו, עד שבא אברהם. והוא ראשית הבריאה נחשב, וכמו שהתבאר למעלה כי אברהם היה יסוד העולם. ובשביל כך הבטיחו השם יתברך 'ואברכה מברכיך ומקללך אאור', לומר כי הוא יסוד ועצם עולם, שהכל תלוי בו, ולכך זכה אל ברכה זאת". נמצא שהטעם ל"אברכה מברכך" הוא שאברהם אבינו נעשה ליסוד העולם, וק"ו שכך יהיה בנוגע להקב"ה עצמו. ובזוה"ק ח"א רנ. איתא "מאן דמברך ליה לקב"ה יתברך, מאן דלא בריך לקב"ה לא יתברך".

<> בא לבאר מדוע "מי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא" מקצר ימיו של אדם.

<> כמבואר בהערה 1260.

<> כמבואר בהערות 1234, 1235.

<> בין ציונים 1221-1230.

<> לא נתבאר בדבריו כיצד דברים אלו מקבילים לדברים שהוזכרו במשנה. וכאמור, לפי גירסת דפוס ראשון ["וקבע אלו &**שני**^ דברים ביחד", ולא כשאר נוסחאות "וקבע אלו &**שלשה**^ דברים ביחד" (כמבואר בהערה 1253)], נמצא ששני הדברים של המשנה הם "נגד שמה", ו"דלא מוסיף יסיף ודלא יליף קטלא", והם בודאי כנגד "המנהיג עצמו ברבנות", והמסרב לקרות בספר תורה. ולפי זה אין במשנתינו הקבלה למסרב לברך על כוס ברכה. אך אם נגרוס כשאר דפוסים ["וקבע אלו &**שלשה**^ דברים ביחד"], ונחלק את "דלא מוסיף יסיף" ו"דלא יליף קטלא" לשני חלקים, עלינו לברר כנגד מה עומדים השלשה שבמאמר לעומת השלשה שבמשנה. והנראה, ש"דלא יליף קטלא חייב" הוא כנגד המסרב לקרות בס"ת, ששניהם מרחיקים את עצמם לגמרי מהתורה [ראה הערה 1247]. וממילא יוצא ש"דלא מוסיף יסיף" הוא כנגד המסרב לברך כוס של ברכה. אמנם טעמא בעי להקבלה זו. והנראה, כי למעלה [לאחר ציון 1242] כתב: "וזהו 'דלא מוסיף יסיף', ופירוש דלא מוסיף, שאינו יגע ועמל בתורה, אף על גב שלמד התורה, רק שאינו עמל בדבר, ואינו מגביר השכל על החומר שדבק בו ההעדר, ולפיכך הוא יסיף". הרי שה"דלא מוסיף" נשאר אדוק והדוק בחומריותו, אשר ההעדר והקללה דבקים בה. וכבר השריש את השייכות שבין הברכה לשכל, וכגון בח"א לר"ה כג. [א, קכה.] כתב: "כי עצם השכל היא להשפיע לכל, וזה ידוע מצד החכמה, כי השכל מטבעו משפיע לכל, לפי שאין לשכל גבול, כמו שיש לחומר, רק השכל הוא משפיע לכל. ומענין השכל להיות משפיע, כמו שאמרנו, כי השכל נקרא מקור הברכה והשפע". ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לת"ח ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם". ובח"א לשבת סג. [א, מא.] כתב: "התלמיד חכם... הוא מצד החכמה והשכל, ואל השכל נמשך ברכה וטוב". ולכך "דלא מוסיף יסיף" מורה על ההתנתקות ממקור הברכה, והרי זה עומד כנגד המסרב לברך על הכוס.

<> "המתכבד בכתרה של תורה ונהנה בכבודה, ועושה אותה ככלי לעשות בו צרכיו, הרי נספה" [לשון הרבינו יונה כאן].

<> לפנינו בגמרא "תנן התם ודאשתמש בתגא ["כתר תורה" (רש"י שם)] חלף ["עבר מן העולם" (רש"י שם)], תני ריש לקיש, זה המשתמש במי ששונה הלכות", וכן הוא בעין יעקב.

<> אודות ענין המעילה שיש בתורה עצמה, כך הוא לשון הרמב"ם בהלכות מעילה פ"ח ה"ח: "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". והובא למעלה בהערה 280.

<> מעין מה שאמרו [סוכה ט.]: "מנין לעצי סוכה שאסורין כל שבעה, תלמוד לומר [ויקרא כג, לד] 'חג הסכות שבעת ימים לה'', ותניא רבי יהודה בן בתירה אומר, כשם שחל שם שמים על החגיגה ["שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס" (רש"י שם)], כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר 'חג הסכות שבעת ימים לה'', מה חג לה', אף סוכה לה'".

<> סנהדרין פג. "הזיד במעילה, רבי אומר במיתה, וחכמים אומרים באזהרה". והרמב"ם [הלכות מעילה פ"א ה"ג] פסק כחכמים, שכתב: "כל המועל בזדון לוקה". ולפי זה יקשה שכתב כאן דלא כהלכתא. ועוד קשה, שהרי בסמוך יביא פסוק מספר שופטים לבאר מיתה זו, וכיצד נבאר את שיטת חכמים כנגד הפסוק. ובכמה מקומות בספריו נקט כדבר פשוט שהנהנה מהקדש חייב מיתה [ראה בסמוך הערות 1276, 1282]. וצ"ע.

<> בתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב על כך בזה"ל: "ומה שאמר כי העכו"ם שמעו ומתו, וישראל חיו, תבין ממה שאמר בפרק רבי עקיבא [מביא את המאמר שם]... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך, וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא' [ראה הערה 1233]. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו" [הובא בהערה 1251].

<> לשונו בנתיב התורה פ"ז [א, ל.]: "כמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה [תענית ז.]. ודבר זה בארנו אצל המשתמש בתגא חלף, כי המשתמש בדבר שהוא קודש אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדברי החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים שיש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קודש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו מות נמות', וכי אלהים הוא המיתה לאדם, אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם שהוא חול נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה שהיא קודש קדשים אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו, שהוא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול, לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות". וראה הערה 1290.

<> בהספד [הנדפס בגו"א הוצאת יהדות, סוף ספר במדבר, עמוד קפג] כתב: "אמרו במסכת שבת [יד.] האוחז ספר תורה ערום נקבר ערום. ומקשה ערום סלקא דעתך, אלא ערום בלא אותה מצוה [פירוש, אם נגע בס"ת בלא כסוי אף לשם מצוה, אין אותה מצוה נחשבת לו, מאחר שלא עשה כראוי]. וקשה, אם עשה חטא מה שאחז ספר תורה ערום, יהיה נפרע על חטאו, מכל מקום יהיה לו שכר על אותה מצוה. אבל הטעם הוא כמו שאמרנו, כי אין לאדם שום חבור אל ספר תורה שבה השכל האלקי העליון. וכאשר התחבר אל התורה לקרות בספר תורה, ואחז אותו ערום בלא מטפחת, והרי אין לו חבור ודביקות אל התורה כל כך, ולכך אין לו שכר על אותה מצוה כאשר אחז אותה ערום. רק כאשר יש לו חבור לספר תורה על ידי מטפחת, ואינו אוחז אותה ערום בלא מטפחת, ואין לו חבור וקרוב אל התורה, ועל ידי מטפחת יש לו קרוב". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ג [רה.]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 165.

<> לשון הערוך ערך תג: "'וישם כתר בראשה' [אסתר ב, יז], תרגומו 'ושוי תגא דמלכותא ברישה'. בלשון רומי כתר".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.]: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". וזה לשונו בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:]: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וראה הערה הבאה. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. ועוד אודות מעמדו הנבדל של המלך, ראה למעלה הערה 188.

<> מה שמדגיש שהתורה "היא השכל &**שבראש**^ האדם", כי בא לעשות הקבלה בין התורה לכתר המלך. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] ביאר שמיקומו של הכתר על הראש מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא &**על**^ ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". ועל כך משוררים ישראל קדושים "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [פזמון "דרור יקרא"]. ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד". וראה להלן הערה 1732, ופ"ב הערה 852.

<> לשונו להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ונותנין לו]: "ונותנין לו מלכות וממשלה, כי ידוע כי המלכות ראוי אל התורה, כדאמרינן בפרק הניזקין [גיטין סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. והטעם הוא מבואר כי המלך נבדל מן העם, ובשביל כך הוא מולך על העם. וזהו ענין השכל גם כן, שהוא נבדל מן החמרי, מולך עליו. ולפיכך הוא מלך בודאי כאשר ימצא בו מדריגה השכלית. וידוע כי המלך נבדל מן העם, ובשביל שהוא נבדל מן העם יש למלך מורא, כמו שאמרו [להלן פ"ג מ"ב] 'אלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו'. וכן התלמיד חכם שיש לו מעלת השכל הנבדל, כמו שהתבאר, ולכך נותנין לו מורא, שהוא כמו מורא מלכות. כמו שאמר [פסחים כב:] 'את ד' אלהיך תירא' [דברים ו, יג], לרבות תלמידי חכמים". וראה עוד בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:].

<> לשונו להלן פ"ד מ"ה [ד"ה אל תעשם]: "בארנו זה למעלה אצל 'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלהית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה. וכאשר משתמש לענין עולם הזה בדבר שהוא נבדל מן עולם הזה, הרי מקבל הפסד, שהנהנה מן הקדושה חייב מיתה. וזה מפני כי הדבר הקודש נבדל מן עולם הזה, והוא השתמש ונהנה בעולם הזה מדבר שהוא נבדל מהעולם הזה, וחייב מיתה, שאין לעולם הזה מציאות כלל במדריגה הנבדלת מן העולם הזה. ולפיכך אם מתחבר אל המדריגה הקדושה מקבל העדר מאחר, כי אין מציאות אל העולם הזה עם המדריגה הקדושה, ולעיל הארכנו בזה מאוד".

<> פירוש - רבי טרפון אכל תאנים שמצא ["דקסבר דהפקירא נינהו" (רש"י שם)], בזמן שכבר הצניעו את הסכינים שקצצו בהן התאנים. ובא בעל התאנים ומצא את רבי טרפון אוכל מתאניו.

<> פירוש - בעל התאנים שם את רבי טרפון בשק, ונטלו לזרקו בנהר.

<> פירוש - רבי טרפון אמר על עצמו שאוי לו שהוא הולך עכשו למיתה.

<> "הכיר שרבי טרפון היה" [לשון הר"ן שם]. ופירושו, בעל התאנים שמע שהאדם שהושם בשק הוא רבי טרפון, ולכך עזבו וברח.

<> "שהציל עצמו בכבוד התורה, דקאמר 'אוי לו לטרפון'" [רש"י שם].

<> "שהניחו כשהודיעו שהוא רבי טרפון, ולא הניחו אלא לכבוד תורתו" [ר"ן שם].

<> המשך לשון הגמרא "שנאמר [יחזקאל ז, כב] 'ובאו פריצים וחיללוה' ["שהוציאו מבית המקדש" (רש"י שם)], כיון שפרצום נעשו חול ["ואעפ"כ נהרג עליהם בלשצר" (רש"י שם)]".

<> בגבורות ה' ס"פ כב [צו:] כתב: "כי הדבר הנבדל מצד שהוא נבדל יחריב את הדברים אשר הם גשמים, כמו שכתוב [שופטים יג, כב] 'מות נמות כי אלהים ראינו'. ומזה תוכל להבין כי הדברים הגשמים נחרבים מן הדברים הנבדלים". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1261. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט.] הביא מאמר חכמים [נדרים ז:] "כל מקום שהזכרת השם מצויה, שם עניות מצויה", וכתב לבאר: "כי העושר הוא ברכה של קניני עולם הזה, וכבר בארנו בחבור גבורות ה' בכמה מקומות [פכ"ב (צה:), פ"מ (קמט.), ופס"ב (רפא:)] כי הדברים אשר הם שייכים לעולם הגשמי הם בורחים ומתרחקים מן הדברים העליונים הנבדלים. ולכך נתנה התורה במדבר, ששם הכל חרב, ולא נמצא דבר במדבר, רק היא עניה וחסירה מכל... ולפיכך המזכיר שם שמים, הרי זה הוא מחרים ומאבד ממנו ברכה של עולם הזה, שלא יתחברו ביחד הדברים הנבדלים והדברים אשר הם ראויים אל העולם הזה. ואין דבר יותר קדוש משמו יתברך, ולכך עניות מצויה עם הזכרת שם שמים", ושם הערות 50-55. וראה נר מצוה [פח:], ושם הערה 102, באר הגולה באר הששי הערה 589, ולהלן פ"ב הערה 495.

<> שמשתמש בכתרה של תורה להנאתו, כפי שבלשאצר השתמש בכלי המקדש להנאתו.

<> "חלף - כאילו חלף ובטל מן העולם" [לשון רש"י כאן], וזה "אינו כל כך בכח ובחזקה". ויש להעיר, כי להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ואל יקשה] כתב: "ומה שאמר 'חלף', ולא 'קטלא חייב', או ש'נוטל חייו', כי לשון 'חלף' נאמר על המהירות, כמו [תהלים צ, ה-ו] 'כחציר יחלוף בבוקר יציץ וחלף', שנראה כאילו החליף ענינו ברגע אחד, זהו לשון החלוף בכל מקום. וכך המשתמש בדבר שהוא נבדל מן הגוף, שכל דבר שהוא קודש ונבדל מן הגוף אינו תחת הזמן כלל, שהזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל, ולכך הוא חלף בפעם אחד". ואילו מדבריו כאן משמע ש"חלף" אינה מיתה פתאומית לעומת מיתתו של בלשאצר. וצריך לומר, שמה שכתב כאן על בלשאצר "ובא אליו המיתה פתאום", לא נקט "פתאום" להורות על מהירות מיתתו, אלא על חוזק מיתתו, שנעקר בחזקה מהעולם. ודייק לה, שבהמשך דבריו, כשחזר לבאר תיבת "חלף", כתב "אבל 'חלף' אינו כל כך בכח ובחזקה", ולא כתב "אינו כל כך בפתאומיות". ומוכח מכך ש"בא אליו המיתה פתאום" היה בטוי לחוזק המיתה, ולא למהירותה.

<> וזהו החידוש של רבי יוחנן, שהמשתמש בכתרה של תורה "נעקר מן העולם" בכח ובחוזק, כי זה לא הוזכר במשנתינו, שנקטה בלשון "חלף". וקשה, הרי המשנה גופא להלן מבארת את משנתינו לא כהבנת ריש לקיש, כי להלן אמרו [פ"ד מ"ה] "אל תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור בהם, וכך היה הלל אומר 'ודאשתמש בתגא חלף', הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם הבא". הרי שהמשנה גופא מבארת דברי הלל כפשוטם, ש"משתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש נבדל ממנו, ועליו נאמר 'ודאשתמש בתגא חלף'" [לשונו שם]. ואם המשנה להלן מבארת תיבת "חלף" על "הנהנה מדברי תורה", מדוע ריש לקיש לא יבאר כן. וצ"ע. @**ובכת"י הקדים**^ לדברים אלו תירוץ נוסף, וז"ל: "לכך מפרש ריש לקיש 'המשתמש במי ששונה הלכות', דאם לא כן הוי ליה לומר 'הנהנה מכתרה של תורה', לא 'המשתמש', לכך פירש שמשתמש במי ששונה הלכות. ועוד דאילו בכתרה של תורה ממש וכו'" וכמובא כאן המשך הדברים.

<> "ודאשתמש בתגא חלף".

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1230].

<> "אין כבוד אלא תורה" [להלן פ"ו מ"ד], ופירש רש"י שם "אין לך אדם שראוי לתת כבוד יותר ממי שהוא בעל תורה". וכן אמרו [להלן פ"ו מ"ו] "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים, ששלחנך גדול משלחנם, וכתרך גדול מכתרם". ושם [ד"ה ואמר כתרך] ביאר העדיפות שיש לכתר תורה על פני כתר מלכות, וז"ל: "כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי... אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי". ורש"י [משלי ח, טו] כתב: "בי מלכים ימלוכו - וגדול הממליך מן המלך, והתורה אמרה מקרא זה".

<> ואף על פי שאסור להשתמש בכתר המלך, וכלשון הרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"א "כבוד גדול נוהגין במלך... אין רוכבין על סוסו, ואין יושבין על כסאו, ואין משתמשין בשרביטו, ולא בכתרו", אך לא מצינו שחייבים על כך מיתה. ואף אם תאמר שחייבין על כך מיתה [לשון הרמב"ם בספר המצות, מ"ע קעג: "ומי שיעבור על מצותו ולא ישמע אליו הנה מותר למלך להרגו בכל ענין שירצה"]. מכל מקום יש לחלק, שאצל המלך המיתה נובעת מכח אימת המלך, ולא בעצם. מה שאין כן המשתמש בתגא של תורה הרי הוא "חלף מן העולם" בעצם, ולא מפאת אימת המלך. וראה נצח ישראל פ"מ הערה 38.

<> דברים אלו יוטעמו במיוחד על פי דברי התוספות יום טוב כאן, שכתב: "מה שאמר 'תגא' סתם, ולא פירש של תורה, לפי שסתם כתר, כתרה של תורה, כי כל הכתרים זולתו אינן כלום". ולכך, דוקא המלים הבאות להראות על רוממות כתר התורה על פני שאר כתרים נכתבו בסתמא, כי סתמיות זו מורה באצבע על הרוממות שיש לכתר תורה על פני שאר כתרים.

<> ודברים אלו הם פגימה בתורה, דלא מבעיא "ודאשתמש בתגא", אלא אף "דלא מוסיף יסיף" פוגם בתורה, וכפי שביאר בכת"י למעלה [הובא בהערה 1244]: "ואף אם כבר למד תורה, צריך שיהיה מוסיף בתורה, כי התורה אין לה תכלית, ואם אינו מוסיף, כאילו היה תכלית וקץ לתורה, ולכך ענשו שיש לו קץ וסוף. וזה שאמר 'ודלא מוסיף יסיף'". ולגבי "דלא יליף", הנה אמרו [סנהדרין צט.] "תניא היה רבי מאיר אומר, הלומד תורה ואינו מלמדה, זה הוא [במדבר טו, לא] 'דבר ה' בזה'. רבי נתן אומר, כל מי שאינו משגיח על המשנה. רבי נהוראי אומר כל שאפשר לעסוק בתורה ואינו עוסק".

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.]: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". ובטעם הדבר, צרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ועיין שם בהסברו השני. וניתן לצרף ענין זה לדברי הגמרא [ב"ק נ.] "אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה". וביאר זאת בנצח ישראל פ"ה [קכג.] בזה"ל: "אותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". והדברים העליונים במעלה הם נמצאים סביביו של הקב"ה, ולכך כל שחוטא ופוגם בדברים עליונים, אחת דתו למיתה, מפאת קורבת הדבר למחיצתו יתברך. וראה להלן פ"ב הערה 537.

<> (א) "ודלא מוסיף יסף, ודלא יליף קטלא חייב". (ב) ודאשתמש בתגא חלף". וחזינן שמחשיב את שתי הבבות הראשונות ["ודלא מוסיף יסף, ודלא יליף קטלא חייב"] לדבר אחד. וראה למעלה הערות 1253, 1269.

<> בא ליישב את שאלתו השביעית מלמעלה [לאחר ציון 1157]: "וכן מה שאמר 'אם אין אני לי מי לי וכו'', אין ענינו לכאן".

<> אף אם לא ילמד תורה.

<> אודות שרק על ידי קנית התורה האדם נחשב לבעל מעלה, כן ביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 370], וז"ל: "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", ושם הערה 381. ולהלן פ"ב מי"ב כתב: "כבר בארנו למעלה בפרק משה קבל שאין השלמה בעצמו של אדם יותר כי אם על ידי תורה, שמוציא האדם עצמו מן פחיתות החומר להיות בעל שכל".

<> עומד על ההדגשה "מי &**לי**^", כי תיבת "לי" באה לאפוקי מאחרים, כמו התשובה לבן הרשע "'בעבור זה עשה ה' לי' [שמות יג, ח], לי ולא לו, אילו היה שם לא היה נגאל" [הגדה של פסח]. וראה גו"א שמות פ"א אות ז [ד"ה ויש]. וכן כתב כאן רש"י "אם לא אקיים אני את המצות, מי מקיים אותם בשבילי".

<> להלן פ"ב מי"ב "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", וכתב המאירי שם: "כלומר אפילו שהיו אבותיך תלמידי חכמים, לא תאמר הרי הדבר מוטבע בי, ודי לי במעט העיון, שאינה ירושה לך". והרע"ב פירש שם: "שלא תאמר הואיל ואבי חכם, ואבי אבא חכם, תורה חוזרת לאכסניא שלה [ב"מ פה.], ואיני צריך לבקש אחריה". וראה להלן פ"ב הערה 1384.

<> כמו שנאמר [קהלת ב, יח] "ושנאתי אני את כל עמלי שאני עמל תחת השמש שאניחנו לאדם שיהיה אחרי". ושם [קהלת ב, כא] נאמר "כי יש אדם שעמלו בחכמה ובדעת ובכשרון ולאדם שלא עמל בו יתננו חלקו גם זה הבל ורעה רבה".

<> והוא לא עמל בזה כלל. ובשבת י. אמרו "[שעה] שלישית מאכל יורשין", ופירש רש"י שם "יורשי הון רב, שלא טרחו בו, ואין עסוקים ודואגין לשוט אחרי מזונות ולעסוק במלאכה".

<> "שאם אין צריך מטר אלא לאדם אחד, כגון שזרע אחר זמן זריעת בני אדם, או שדר בעיר שכולה נכרים, וצריך למטר, בא בזכותו" [רש"י תענית שם].

<> כמו [יומא לח:] "אפילו בשביל צדיק אחד עולם נברא", ובהמשך שם אמרו "אפילו בשביל צדיק אחד העולם מתקיים". 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'" [הובא למעלה בהערה 684].

<> נראה לבאר חילוק העוה"ב מהעוה"ז, על פי דבריו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:], שכתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם, ואם העולם היה נדון אחר הפרט מן האדם, אין ראוי לעולם הבריאה. אבל מצד הכלל ראוי לו הבריאה, כמו שאמרו [שבת ל:] 'את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם' [קהלת יב, יג], שכל האדם לא נברא אלא בשביל לצוות ["צוותא" (רש"י שם)] לזה... ובמסכת יומא [לח:] בשביל צדיק אחד נברא העולם". וראה רש"י בראשית ו, ו, וגו"א שם סוף אות יד. נמצא שסבת בריאת העולם מתחילתה היתה משום השתייכות הבריות זה לזה, וצירופם לאותו אחד הראוי לבריאה. ולכך דין הוא שאחד יזכה את כולם, כי סבת הבריאה מתחילתה היתה מחמת אותו אחד המאפשר בריאת הכל. וכן בח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב: "העולם הזה נדון אחר רובו [קידושין מ:], אבל לעולם הבא, שהוא עולם אמיתי, שהוא עולם המתיחס ליום, וכמו שהיום בו ניכר כל אחד ואחד בפני עצמו... כך לעתיד לעולם הבא יהיה היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו". וטעם חילוק זה הוא כנ"ל, שהואיל ויציאתו לפועל של כל נברא נעשתה מפאת השתייכותו לכלל, לכך דין הוא שהאדם יהיה נדון אחר הכלל. וכל זה בעוה"ז. אך בעוה"ב כל אחד יהיה נדון לפי מה שהוא בעצם, ולכך כשם שבעוה"ב אין האדם נדון על פי רוב, כי אין זה אמיתת עצמו, כך אין האדם נשלם מזולתו, כי אין זה אמיתת עצמו. וראה תפארת ישראל פ"ה [צה.], ושם הערה 49.

<> בסמוך יביא את המדרש המבאר שמפאת היות האדם חומרי, א"א שיעשה מה שראוי אל הנפש.

<> לשון היפה תואר שם: "זה מיירי בעולם הבא, דאין זכות אבות מועילה לבנים, וכמו שאמרו רז"ל [סנהדרין קד.] ברא מזכי אבא, ואין אבא מזכי ברא. אבל בעולם הזה ה' עושה חסד לאלף דור [דברים ז, ט]". וראה הערה הבאה.

<> ואם תאמר, שמכל מקום מצינו [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא", ומדובר שם לחיי העוה"ב [ראה הערה קודמת]. ויש לומר, כי הבן בא מכח אביו, ולכך לעולם הוא מתייחס לאביו, מה שאין כן ביחס של אב לבנו. וכמו שכתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד: "ידוע כי האב והבן מתיחסים ביחד, ואם כן ראוי לומר שאם הבן בחיים, שגם האב בחיים... ואין לומר כי המיתה מבטל היחוס [של אב לבנו], כי זה אי אפשר שיבטל היחוס הזה, מאחר שאין בן בלא אב, אם כן יחוס זה וצירוף זה אין בטול לו, ומאחר שהבן בחיים, גם כן האב בחיים, ואי אפשר שיהיה רק כך".

<> בתפארת ישראל פ"ג הביא מדרש זה, וכתב עליו [סד:]: "וביאור ענין זה, כי הנפש הזאת שהיא מלמעלה ועומדת בתחתונים, תמיד היא משתוקקת אל התורה ואל המצות, במה שהיא בתחתונים. ודבר זה לה לחסרון מדרגה נחשב לה, שהיא עצם נפש אלקי מלמעלה, עומדת בתחתונים. וכל דבר שהוא חסר, משתוקק אל השלמה. והתורה והמצוה הם השלמה אל הנפש, ובשביל כך משתוקקת הנפש אל התורה ואל המצות, לצאת אל הפעל ולהיות מושלם. אמנם לא תשבע מצות ומעשים טובים, במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, שדבר זה ממדרגת עצם הנפש שהיא מלמעלה, ולכך אינה מושלמת בתחתונים בגוף החמרי. וכיון שאינה מושלמת, אינה שבעה מצות ומעשים טובים, רק היא משתוקקת תמיד להיותה מושלמת לגמרי, ואינה מושלמת עד שתבא אל התכלית במה שהיא עצם אלקי מלמעלה". ובדרוש על התורה הביא גם כן מדרש זה, וכתב [טו:]: "המדרש הזה בא לבאר כי לכך נתנה תורה לישראל, מפני שהנשמה היא מן השמים ועומדת בגוף, לכך היא חסרה בערך מעלתה שהיא מן השמים, ומפני זה צריכה השלמה בתורה ומצות". וראה להלן פ"ב הערה 694.

<> אודות שמצות ומעשים טובים הם השלמה לנפש, כן כתב בתפארת ישראל פ"א [לג:], וז"ל: "אם כן נשארה השאלה, איזה הם הפעולות המיוחדות לו [לאדם], המתיחסות אל מעלתו במה שיש לו נפש שכלי. לא ישאר לומר רק כי הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית. ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדים לו וראוים לו" [הובא למעלה הערה 1182]. ושם ר"פ ב [מח.] כתב: "הפעולות האלקיות, שהם מצות התורה, הם ראויים לאדם לפי מדריגת נפשו האלקית שהיא בקרבו. והפעולות האלו הם השלמת האדם, שבהם יושלם... על ידי מצות תורה יגיע האדם אל ההשלמה. כי מצד שיש בו נפש אלקי שיש בו הכנה אלקית, לכך אין השלמתו בדבר שהוא טבעי, אבל השלמתו בתורה ובמצוה, שהוא על הטבע". ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה.

<> כפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. וראה להלן פ"ב הערות 668, 1652.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סה:]: "וזה שהוא מדמה אותה אל בת מלך שנשאת לעירוני. ועם שהוא נותן לה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו עמה, מפני שהיא בת מלך, והיא מתחברת אל עירוני הזה, ואם כן תמיד היא חסרה כאשר היא עם העירוני הזה. וכל אשר נותן לה, סוף סוף היא עם העירוני, שאינו זוג שלה. ולכך לא יכול לעשות כפי הראוי לה, שהיא בת מלך, שעל כל פנים היא מתחברת לעירוני, ולא [ל]מלך, ולכך אינו יוצא ידי חובתו עמה. וכן כאשר הנפש היא מלמעלה, ואף כי המצות והתורה הם יציאה לה אל השלימות, מכל מקום במה שהיא עומדת בתחתונים בגוף האדם, והיא עצם נבדל מן העליונים, לא תקבל השלמה. לכך אינה שבעה מן המצות, והיא נחשבת בכח כל ימי היותה עם הגוף". וכן כתב בדרוש על התורה [טו:].

<> על שני הדברים שהוזכרו במדרש הנ"ל: (א) כל מה שיגע האדם מצות ומעשים טובים אינו אלא לפיהו, ולא לבנו ולבתו. (ב) הנפש לעולם לא תתמלא, מפאת היותה מחוברת לגוף.

<> לשונו שם [לאחר ציון 21]: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'", ושם הערה 24 הובאו מקורות נוספים שבהם ביאר שהמצות נעשות על ידי הגוף. וראה הערה 1340.

<> נקט בדוקא במלים "בן אדם", [ולא "איש"], כי כבר כתב למעלה [לפני ציון 1236]: "כבר התבאר כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה, שהיא בעלת החומר". וכן להלן פ"ד מ"ד [ד"ה ולא אמר] כתב: "כי נקרא 'אדם' על שם האדמה". וכאן שמדגיש שמפאת היות הנפש מחוברת לגוף האדם החומרי לכך אינה מגיעה להשלמתה, בדוקא נקט "סוף סוף בן אדם הוא".

<> איוב יד, א "אדם ילוד אשה קצר ימים". וכן אמרו "היום קצר והמלאכה מרובה" [להלן פ"ב מט"ו], ושם כתב "הלא ימינו כצל".

<> מעין לשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ד: "אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן, ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל, הביטו לנפשותיכם, והטיבו דרכיכם ומעלליכם, ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה". ובנתיב הזריזות ס"פ א [ב, קפו:] כתב: "ואמרתי לעורר את האדם להקיץ משנתו כי חולם חלום הוא".

<> ועל זה אמר "אם אין אני לי", וכמו שהתבאר.

<> ועל זה אמר "ושאני לעצמי מה אני", וכמו שהתבאר.

<> פירוש - אף אם היה האדם עושה את כל המוטל עליו לא היה יכול להשביע את נפשו במצות ובמעשים טובים, כל שכן כאשר אין בידי האדם לעשות את כל המוטל עליו מפאת קוצר ימיו, שבודאי "מוטל על האדם להקיץ משנתו ולעשות מצות ומעשים טובים" [לשונו כאן]. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ואף אם יעשה כל המוטל עליו, אל יחשוב כי עדיין יש לו זמן שיעשה, כי אם לא עכשיו אימתי, כי הוא קצר ימים, ופתאום ילקח ואיננו".

<> כמבואר למעלה בין ציונים 1201-1205, וראה הערה הבאה.

<> צריך ביאור, מהי השייכות של המלים "ואם לא עכשיו אימתי" למדת הענוה. דבשלמא שאר דברי הלל [שנאמרו בשלש משניות (יב, יג, יד)], נתבארו עד כה כשייכים למדת הענוה. שלמעלה ביאר [לאחר ציון 1195] כיצד "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" שייך למדת הענוה, וזהו הפך בעלי השררה, ולפיכך סמך אחריו "נגד שמה אבד שמיה" [כמבואר למעלה ליד ציון 1205], ומסתעף מכך "דלא מוסיף יסיף", שהתורה היא הפך השררה [כמבואר למעלה לאחר ציון 1231]. וכן "דאשתמש בתגא חלף" נקבע כאן להדגיש שרק התורה היא עיקר השררה, ולא זולתה [כמבואר למעלה ליד ציון 1298]. וכן "אם אין אני לי מי לי" מורה "שאין לאדם לחשוב עצמו בעל מעלה ובעל תורה" [כמבואר למעלה ליד ציון 1303]. ובודאי ש"כשאני לעצמי מה אני" מורה בפשטות על ענוה והתבטלות. אך כיצד המלים "ואם לא עכשו אימתי" מתקשרות לענוה, הרי יש בהן את ההכרה הפשוטה שימי האדם קצרים, ומוטל עליו לפעול בימי חייו, "כי אחר המות אי אפשר לזכות עוד" [לשון הרע"ב כאן]. וצ"ע. @**ויש לומר**^, כי אמרו חכמים על הרשעים [שבת לא:] ש"אינן חרדין ועצבין מיום המיתה". וכתב על כך בח"א שם [א, יח:] בזה"ל: "כי הצדיק אשר כל מעשיו הם בצדק ואמת כפי מה שראוי להיות, אין יוצא מן האמת, והרי לפי האמת שהאדם הוא בעל מיתה, יש לו להתירא מן המות. אבל הרשע מפני שאין מעשיהם והנהגותיהם באמת ויושר, גם בזה אין נמשך הרשע אחר האמת כאשר הוא, ואין לו יראה מן המות, שהאמת הוא, שיש לאדם לירא מן המות". אמנם עדיין צריך ביאור, מדוע נטית הרשע מהאמת מתבטאת דוקא באי מורא ממיתה, הרי אף הרשע מודה לכמה מהאמתות שיש בעולם, ואינו מכחש בכולן. אך הענין מתבאר על פי דברי הגמרא [נדה ל:] שאמרו "'כי לי תכרע כל ברך' [ישעיה מה, כג] זה יום המיתה". וכתב לבאר זאת בח"א שם [ד, קנט:]: "ואמר 'כל ברך' זה יום המיתה, שהאדם כורע ומשתחוה לפני בוראו, כי מצד המיתה נראה שהאדם עלול, ולכך אמר 'כי לי תכרע כל ברך' זה יום המיתה, שאז האדם הוא כורע ונראה שהוא עלול". הרי יום המיתה מורה לאדם שהוא עלול הבטל לעלתו. ולכך יש לאדם להתירא מן המיתה, כי היא מורה על התבטלות האדם לעלתו'. אך הרשעים המכחישים יחס זה, בהכרח שאינם רואים במיתה התבטלות האדם לעלתו, אלא המיתה נתפסת אצלם כסתם סוף האדם, וממילא אין הם יראים ממנה. ולכך ההכרה הנכונה במיתה שייכת היא לענוה, כי רק על ידי הענוה תשמש המיתה כאמצעי המורה לאדם שכל מציאותו היא עלול הבטל לעלתו.

<> כפי שהלל נתן מוסר כפי מדתו. ולהלן כתב [לאחר ציון 1357]: "וידוע כי מדת שמאי שהיה מקפיד [שבת ל:], ולכך דברי המוסר של שמאי כי יעשה תורתו קבע, ויקפיד שלא ישנה, ויקבל כל אדם בסבר פנים יפות". וכבר קבע למעלה כמה פעמים, שישנה זיקה בין מעלת האומר לבין הענין שאמר, וכגון למעלה במשנה ד [לאחר ציון 674] כתב: "כבר אמרנו כי הגדולים לפי גודל מעלתם היה מוסר שלהם בדברים גדולים מאוד", ושם הערה 676. וכן כתב למעלה תחילת משנה ג, וז"ל: "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, ולמעלה הערה 1091, ובסמוך הערה 1367.

<> לשונו למעלה סוף משנה ה [לאחר ציון 829]: "האב 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... והזוגות הבאים אחריהם יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה... 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... 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". וראה הערה 1373.

<> לשון רש"י כאן בפירושו השני: "תקבע לך עתים ללמוד בכל יום, ד' פרקים או ה'".

<> בספר מאורי אור כתב: "כתב רבינו יצחק ז"ל, אף כשתעשה תורתך עיקר וקבע, הזהר מלומר בפיך ומלהוציא בשפתיך לקבוע יום ולילה לימודך, שאם תעשה כן תצטרך לקיים דבריך, ואולי לא תוכל, ונמצאת מפר נדריך, כאמרם ז"ל [נדרים ח.] האומר אשנה פרק זה, אלמוד מסכתא זו, נדר גדול נדר לאלקי ישראל, לכן אמור מעט בפיך, אך העשיה תהיה מרובה", וראה הערות 1342, 1347.

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות יח, ו] "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך ואשתך ושני בניה עמה", ופירש רש"י שם "אם אין אתה יוצא בגיני, צא בגין אשתך". וכתב שם בגו"א [אות טו] בזה"ל: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל" [הובא למעלה בהערה 1028].

<> הוצרך להוסיף זאת, כדי לבאר כיצד האזהרה "הוי מקבל אדם בסבר פנים יפות" [הנוהג בין אדם לחבירו] משתייכת ליראת שמים [הנוהג בין אדם למקום], ועל כך מבאר שהזהירות שבדבר זה נובעת מהיות האדם נברא בצלם אלקים [בראשית א, כז], ולכך אזהרה זו היא ענף מיראת שמים. ואודות שהבזיון שייך להיות האדם נברא בצלם אלקים, הנה רש"י כתב [שמות כ, כג]: "ומה האבנים הללו, שאין בהם דעת להקפיד על בזיונן, אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמות יוצרך, ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה". ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד. ומפני כך אמרו [מכילתא (שמות כ, כג)] אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות, אמרה תורה 'אל תעלה במעלות על מזבחי וגו'' [שמות כ, כג], חבירך שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". ושם בהערות הובאו דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.], שכתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'". וכן כתב שם בפ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". וראה להלן פ"ב הערה 1487.

<> כמו שאמרו באבות דרבי נתן פי"ב אות ג על אהרן הכהן: "שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרן וישב אצל אחד מהם, אמר לו בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו, אומר, אוי לי היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. והלך אהרן ויושב אצל האחר, ואמר לו, בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את לבו וקורע את בגדיו ואומר, אוי לי, היאך אשא את עיניו ואראה את חברי, בושתי הימנו, שאני הוא שסרחתי עליו. הוא יושב אצלו עד שמסיר קנאה מלבו. וכשנפגשו זה בזה גפפו ונשקו זה לזה" [הובא למעלה הערה 1196]. וזה לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן". ודוגמה הפוכה לכך היא המחלוקת, הנמצאת רק כאשר האדם מעמיד את דבריו על הדין, וכמו שכתב בגו"א במדבר פט"ז אות לט [ד"ה ועוד]: "יש נמצאים נכנסים לפנים משורת הדין, ואין באלו האנשים מחלוקת. ויש מעמידים דבריהם על הדין, ובזה מצוי המחלוקת". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:] כתב: "המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל מחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין". וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק]. וראה נצח ישראל פנ"ב הערה 6, ולהלן פ"ב הערה 756.

<> שבת ל: לעולם יהא אדם ענוותן כהלל, ואל יהא קפדן כשמאי", ומובאים שם כמה מעשים המורים על ותרנותו של הלל. ובשמו"ר מה, ה, מובא: "וכן הלל אומר, השפלתי היא הגבהתי, הגבהתי היא השפלתי". וכן "אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלשה מילין" [כתובות סז:].

<> והולך לבאר שמילי דעלמא שייכים לחומריות האדם, ולכך שם יש לוותר, ואילו מילי דשמיא שייכים לענינים השכליים, ושם אין לוותר. ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 755] הביא את דברי הגמרא [ב"מ נט.] שיש לאדם לשמוע לעצת אשתו במילי דעלמא, אך לא במילי דשמיא, וכתב שם בזה"ל [לאחר ציון 769]: "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".

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל" [הובא בחלקו למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 51]. ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה וכאשר ראה] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". @**ועל פי**^ זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. @**וזה לשונו**^ בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]: "כבר התבאר בראיה ברורה כי הנפש גובר בישראל. וזה נודע מן המדה הפחותה שבישראל, שהעיד עלינו יוצרנו 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו]. רוצה לומר שהם בלתי מקבלים תוכחה, ואינם שומעים מוסר, והם עם קשה עורף. ודבר זה בשביל שאינם חומריים, שהחומר בלבד הוא מקבל התפעלות. ולא כן דבר שהוא כמו הצורה בלבד, שהוא עומד קיים ואינו מתפעל. ולפיכך ישראל הם עומדים במדתם, ואינם מתפעלים לקבל תוכחה. ועוד אמרו ז"ל [ביצה כה:] כי ישראל הם העזים שבאומות. וזה מפני כי כל זה יש לו כח הצורה. ועוד האריכו עליהם במסכת ביצה [שם] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש - שהוא להב - אין בו גוף, והוא קשה וחזק [ראה הערה 1346], וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות. ואילו האומות הם קלים להתפעל, ולקבל תוכחה ומוסר. ובשביל כך אמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] שלא היה יונה רוצה ללכת בשליחותו של מקום לנינוה, שידע כי הגוים קרובי תשובה הם, ובודאי יחזרו בתשובה, ויקבלו תוכחה ומוסר מן הנביא אשר מוכיח אותם, כמו שעשו [יונה ג, ד-י], ויחייבו את ישראל; שהאומות חוזרים בתשובה, ואילו ישראל אין חוזרין בתשובה כלל. וכל זה מפני כי האומות הם הפך ישראל; שכמו שישראל הם קשה עורף, ועומדים במדתם מפני שאינם חמריים, לכך אינם מתפעלים, כך האומות שהם חומריים, הם מתפעלים ומוכנים לקבל התפעלות, כמו שהחומר הוא מקבל התפעלות, ולכך הם מקבלים דברי תוכחה וחוזרין בתשובה. כי כאשר מוכיח אותם, הם מתפעלים ומשנים דרכם". וראה להלן פ"ב הערות 238, 448, 453, 536.

<> דוגמה לדבר; בגבורות ה' פל"א [קכ:] כתב: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, ולכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף, בעל שנוי ותמורה, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם". וכשם שמעשי האדם ניתנים לתשובה, כך מעשי האדם ניתנים לויתור, ולא יעמוד על מדותיו. וראה להלן פ"ב הערה 1511.

<> קשה, הרי המצות אכן תלויות בגוף, וכמו שביאר למעלה [הערה 1320]. וכן להלן פ"ג מי"ז כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 24]. וכיצד כתב כאן "אבל מילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף". ויש לומר, כי מעין שאלה זו תימצא בעוד מקום; למעלה בהקדמה [לאחר ציון 29] הביא את הגמרא [סוטה כא.] שהמצוה מגינה רק לשעה, משום שהיא תלויה בגוף, וכלשונו שם: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן. ולכך המצוה שהיא על ידי גוף האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה" [ושם הערה 33]. ואילו למעלה [לאחר ציון 1183] כתב: "אסור להחמיץ המצוה, כי יש שם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלקית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי תחת הזמן", ושם הערה 1182. ואיך יתקיימו שני המאמרים; "מצוה הבא לידך אל תחמיצנה" [מכילתא שמות יב, יז], ו"המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה" [סוטה כא.]. אמנם לא קשיא כלל, כי המצוה לכשעצמה היא אור אלקי, אך ביצועה על ידי האדם נעשה בכלי הגוף. ולכך אין להחמיץ את המצוה שהיא דבר ה', ודבר ה' מוטל עליו לעשות בלי זמן. אך משנעשית המצוה על ידי האדם, הגנתה היא לשעה, כי גוף האדם הוא תחת הזמן. ועל שילוב זה כתב בתפארת ישראל פ"ב [נ.]: "כי המצות שהם הפעולות האלקיות, והם מעשה האדם". וכן שם בפי"ד [ריח.] כתב: "האור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 33]. וממילא דבריו כאן מוסבים על המצוה מצד שהיא דבר ה' ואור אלקי, ולכך הן "מילי דשמיא, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי".

<> בבאר הגולה באר השני [קעב.] הביא את מאמרם [יומא כב:] ש"כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש, אינו תלמיד חכם". וכתב על כך בזה"ל: "ודברים אלו אינם רוצים לקבלם [המתנגדים לדברי חז"ל], והם מרחיקים את דברים אלו שיהיה נוטר ונוקם. אבל לאיש המשכיל, הם דברי חכמה מאוד מאוד. כי דבר זה בשביל מדת השכל בתלמיד חכם, כי ראוי לשכל שיהיה מעמיד מדותיו, כי השכל כל ענינו במשפט ודין. וכבר נתבאר זה באריכות כי השכל רוצה הדברים המחויבים להיות, כי זהו ענין השכל בעצמו שהוא מחוייב מוכרח להיות, והדבר הזה מבואר [הובא למעלה בהקדמה הערה 167]. ולפיכך מדת תלמיד חכם שאינו מוותר, כי הויתור והדין שני הפכים הם, כי הויתור אינו דין. וזה שאמרו 'כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש אינו תלמיד חכם'. רוצה לומר, שכל עוד שהוא יותר נוקם ונוטר, ואינו מוותר, הוא מדת השכל, שמעמיד כל דבריו בהכרח ובחיוב. והפך זה אשר הוא נוטה אחרי החומר, אין בו דין כלל, שאין בו מדת השכל שהוא דין. ודבר זה מבואר, כי הויתור אינו דין".

<> המהר"ל מבאר ש"אמור מעט ועשה הרבה" נאמר בקשר ללימוד תורה, שלא יאמר שילמד הרבה תורה, שמא לא יעמוד בזה, וכמבואר למעלה הערה 1332. וזה דלא כרע"ב שכתב כאן: "אמור מעט ועשה הרבה כמו שמצינו באברהם אבינו עליו השלום, שאמר תחלה [בראשית יח, ה] 'ואקחה פת לחם', ובסוף [שם פסוק ז] 'ויקח בן בקר רך וטוב'". וכן כתבו כאן הרמב"ם הרבינו יונה והגר"א, והוסיפו להביא את מה שלמדו מכך בגמרא [ב"מ פז.] ש"מכאן שצדיקים אומרים מעט ועושים הרבה". ולפי המהר"ל שם זהו ענין אחר, כי לא מדובר שם באמירה השייכת ללימוד תורה.

<> אודות שהחומרי משתנה, ולא השכלי, כן מבואר למעלה בהערה 1338. אך כאן כוונתו לשנוי השייך לשקר [שאומר ולא עושה], כי השקר הוא שנוי שלא שייך לשכלי. ואודות כך, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המשרים" [להלן פ"ו מ"ז], וכתב על כך [ד"ה והאדם אשר] בזה"ל: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת". וראה להלן הערה 1513.

<> לשונו בגו"א בראשית פי"ז אות ג: "הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד, לכך האותיות בתורה... ראוי להם הנצחיות, ולא השינוי, כי התורה לא תפול תחת השינוי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ט [תשעה.], ושם הערה 47. וראה למעלה בהקדמה הערה 43.

<> אודות שצריכה להיות התאמה בין האדם לתורתו, כן כתב להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ואמר עוד] בביאור המשנה שם "ולא הביישן למד", וז"ל: "כמו שהם עזים בעצמם, כך ראויים להתחבר עמהם התורה שהיא אש. כי כל ענין שכלי, כמו התורה, מיוחס אליו הכח והעזות, כמו האש שהוא עז. ולפיכך התורה היא ראויה לישראל, שגם הם עזים [ביצה כה:]. וזה שאמר כאן 'ולא הביישן למד', פירוש כי הביישן שהוא הפך העז, אי אפשר לו לקבל התורה, כי התורה נתנה לישראל בשביל שהם עזים, והתורה מתיחסת לישראל בשביל זה, ומפני שהוא ביישן אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל, ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה". ובנתיב התורה פ"ב [א, י.] כתב: "מפני כי התורה היא שכל עליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל עליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן לא יקבל אותה... כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית". והרבה פרקים בנתיב התורה מבוססים על יסוד זה. [שם פ"ב, פ"ג (א, יב:), פ"ד (א, כא:), פ"ו (א, כו.), ועוד]. ובנצח ישראל פ"ז [קפב:] כתב: "התורה והגוף הם 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... מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית" [הובא למעלה בהערה 744]. ובהמשך הפרק שם [קפט.] כתב: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל", ושם הערה 234. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג הערה 71. וראה להלן פ"ב הערות 542, 1385, 1645, 1651.

<> כפי שכתב להלן פ"ב מ"ה [ד"ה ואמר עוד], בביאור המשנה שם "ולא הקפדן מלמד", וז"ל: "אין הקפדן מלמד, כי האדם הוא בעל גוף, אם המלמד קפדן, והקפדן הוא אש, נתוסף אש זה על אש של תורה... ואם נוסף אש על אש, אין שייך קבלה כלל דבר שהיא כולה אש... וזהו שאמר 'ולא הקפדן מלמד'". וכבר נתבאר למעלה [הערה 1338] שאש היא שכלית בלתי השתנות. @**ובשבת לא.**^ מסופר ששמאי דחה את ההגוי שבקש להתגייר על מנת שילמד רק תורה שבכתב, ולשון הגמרא הוא "דחפו באמת הבנין שבידו". ובח"א שם [א, טז.] כתב: "דחפו באמת הבנין שבידו. קצת קשה... מה בא לומר שדחפו באמת הבנין, מה לי באמת הבנין, מה לי דבר אחר. ויראה פירושו, שדחפו שמאי במדתו שבו, שהיה שמאי מעמיד מדותיו, שלא היה מוותר כלום, והיה משוה שמאי מדותיו. וזה נקרא שדחפו באמת הבנין שבידו, כלומר המדה שיש בו למדוד ולהשוות כל מעשה".

<> ואם תאמר, מדוע מבאר כאן טעם שני ל"אמור מעט ועשה הרבה", הרי למעלה [לאחר ציון 1331] כתב טעם אחר, וכלשונו: "שאם יאמר הרבה, באולי לא יקיים, ויעבור". ואילו כאן מבאר שהוא מצד שאין שנוי בדבר השכלי, ואלו שני טעמים שונים. ויש לומר, כי למעלה ביאר כיצד אזהרה זו ["אמור מעט ועשה הרבה"] משתייכת ליראת שמים, ואילו כאן מבאר כיצד אזהרה זו משתייכת למדתו של שמאי, ודו"ק.

<> בכת"י כאן סלל לו דרך אחרת מדבריו כאן, שכתב בזה"ל: "וכן אמר 'אמור מעט ועשה הרבה', כי במילי דשמיא מעלין בקודש ואין מורידין [ברכות כח.], לכך אמור מעט, ואחר כך יעשה הרבה". אמנם לא התבאר לפי זה כיצד אזהרה זו תואמת למדתו של שמאי.

<> פירוש - לפי מדתו של הלל ראוי לאדם שלעולם יהיה מעביר על מדותיו, ושלא תהיה לו שום הקפדה בשום נושא. ומתוך שאינו מקפיד על התנהגות אחרים כלפיו, כך לא יקפיד על התנהגותו כלפי אחרים, כי כל עוד מדובר בדברי רשות, אין לאדם לנהוג בהקפדה, אלא יהיה רך כקנה בכל מעשיו. ובכת"י כתב: "אין צריך שיהיה נזכר [לקבל פני חבירו בסבר פנים יפות], שיחשוב כי אותו אדם לא יקפיד כמו שהוא לא יקפיד".

<> פירוש - דעת שמאי היא שאין זו מדה טובה להקפיד על קבלת פני חברו בסבר פנים יפות, וכמו שמבאר.

<> שודאי דבר טוב הוא כאשר האדם אינו חס על כבוד עצמו, וכמבואר בגו"א בראשית פי"ד אות לט, ושם הערה 133. וראה בבאר הגולה באר החמישי [קטו:], ושם הערה 631.

<> לשונו בכת"י: "אבל לפי מדת שמאי, ראוי שיהיה מקפיד בתכלית ההקפדה". וזה לשונו להלן פ"ג סוף מי"ב: "בא שמאי לומר שאם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות, אז נראה שאין חבירו [המקבל פני חבירו] נהנה ממנו [מהמתקבל], והוא צער אל האדם [המתקבל] כאשר אין חבירו נהנה ממנו, ולפיכך אמר שיקבל אותו בסבר פנים יפות, כי דבר זה הוא כבוד לאדם ביותר".

<> פירוש - אל יאמר המקבל שאין להקפיד על קבלת חבירו בסבר פנים יפות, כי בלא"ה למתקבל אין קפידא בדבר [כל זה אל יאמר].

<> היינו במילי דעלמא, וכפי שאמר הלל [ראה הערה 1339].

<> וזהו "עשה תורתך קבע", וכמו שהתבאר.

<> פירוש - וגם במילי דעלמא פעמים יש להקפיד, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אע"פ שהמקבל.

<> וזהו "אמור מעט ועשה הרבה", וכמו שהתבאר.

<> יש להעיר, כי מן הסתם היו יכולים להמצא ציורים נוספים שהלל לא היה מקפיד בהם, ושמאי ישיב לו שיש להקפיד בהם, ומדוע הדוגמה שננקטה היא דוקא ב"הוי מקבל כל האדם בסבר פנים יפות". ויש לומר, כי אריכות לשונו מורה שהרבותא שיש בקפידה של "הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות" היא לא רק ביחס להלל, אלא גם ביחס למקבל עצמו, שאע"פ שעל המקבל אין להקפיד אם נתקבל בסבר פנים יפות אם לאו, מכל מקום גם אז יש על הפועל להקפיד שקבלת האדם תיעשה מצדו בסבר פנים יפות. אם כן יש בקפידא זו רבותא כפולה; ביחס להלל [שאינו מקפיד בשום דבר], וביחס למקבל [שמן הראוי שלא יקפיד]. ולכך מדתו של שמאי מתבלטת בכפלים בציור זה, כי יש בהקפדתו של "הוי מקבל כל האדם בסבר פנים יפות" רבותא כפולה. ובזה יישב את שאלתו השמינית למעלה [ליד ציון 1158]: "וכן יש לדקדק בדברי שמאי שאמר 'עשה תורתך קבע, אמור מעט ועשה הרבה, והוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', שכל אלו דברים אין להם חבור ביחד".

<> כמבואר למעלה במשנה ה [לאחר ציון 841]: "הזוגות הבאים אחריהם [של הזוג הראשון] יותר רחוקים, שכל אחד בא להוסיף האהבה והיראה". וכן הוא למעלה בהערות 914, 963, 997, ולהלן הערה 1743.

<> למעלה ציונים 998, 1128, 1143.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 353]: "ראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו", וראה שם הערה 354. ושם [לאחר ציון 398] כתב: "כי האדם אינו יחידי בעולם, אבל השם יתברך בראו עם בני אדם אחרים, ולפיכך צריך שיהיה שומר היחס הזה שיש לו אל שאר בני אדם", ושם הערה 399. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 872]: "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". ובסמוך כתב [לפני ציון 1372]: "ואחר כך הזוג החמישי תקנו כל אדם, שלא יהיה נפרד הקשור של השלום, שאין עוד תיקון כסדר העולם", הרי שהגדיר את הקשר שבין הבריות כ"סדר העולם".

<> לשונו שם [לאחר ציון 866]: "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".

<> לשונו שם [לאחר ציון 864]: "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".

<> פירוש - רבי יהושע בן פרחיה עסק בסילוק הההרחקה שיכולה להיות בין בני אדם, אך לא עסק בחבור של אהבה שיהיה ביניהם, כפי שעסק בזה הלל.

<> כוונתו להסברו השני שם [לאחר ציון 879], וז"ל: "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". נמצא שעיקר דברי המשנה הם בשתי הבבות הראשונות ["עשה לך רב, וקנה לך חבר"], והבבא השלישית ["והוי דן את כל האדם לכף זכות"] בא לחזק את שתי הבבות הראשונות, ואינה חולקת מקום לעצמה, וכמבואר שם בהערה 886.

<> שאמר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם". וז"ל שם [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, וראה למעלה הערות 1091, 1329.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 680]: "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". וראה להלן הערה 1765.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 853]: "אחר שהזוג שלפניהם תקנו את האדם בענין הנהגת ביתו, כי ביתו קרוב אל האדם... 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".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 974]: "גם דברי הזוג הזה [הזוג השלישי] 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".

<> לשונו למעלה [תחילת משנה י]: "כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן 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, כמו שאמרו 'אין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן'".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1361]: "בא הלל... שישתדל שלא יסור קשר השלום שהוא לבריות שהם ביחד, כפי מה שבראם השם יתברך". ולכך הלל ושמאי הם פסגת התיקון, כי "אין עוד תיקון כסדר העולם", כי כאשר העולם שומר על סדרו, זהו התיקון הנעלה ביותר. ואודות כך, ראה בנתיב התורה פ"א [א,ד., ו:] שכתב: "הסדר הוא מקיים הכל... דבר שהוא סדר ושמירה, הוא שומר אותו מן ההפסד". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "סדר הוא השלום הגמור". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "זכות האדם כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם יתברך... ולכך כאשר החוטא שב אל השם יתברך, נעשים הזדונות שלו כזכיות [יומא פו:], שהרי יש כאן השבה אל השם יתברך, כמו שהוא סדר העולם". הרי התיקון הנעלה ביותר [זדונות נעשות לזכיות] מתאפשר כשיש בכך סדר העולם.

<> לשונו למעלה סוף משנה ג [ליד ציון 651]: "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 יראה", ושם הערה 653. ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 783] כתב: "הזוגות, הזהיר האחד על עבודת השם יתברך מצד האהבה, והשני על עבודת השם יתברך מצד היראה, עד שביחד האדם באהבה וביראה מה שראוי להשלים", ושם הערה 784. וראה למעלה הערה 1330.

<> סוטה מז: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשית התורה כשתי תורות". ולמעלה בתחילת משנה ד כתב: "כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד... כי אצל שניהם ביחד היתה התורה". אך משרבו המחלוקת, אין כאן צירוף להדדי של בני הזוג, אלא כל אחד עומד לעצמו, "ונעשית התורה כשתי תורות". ולהלן פ"ב תחילת מ"ח כתב: "כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה". והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו". וראה להלן הערות 1442, 1747, ופ"ב הערה 813.

<> כי הבית השני היה קיים משנת 3408 עד שנת 3828. והזוג הראשון [יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן] נתמנה לתפקידו בשנת 3454 [ארבעים ושש שנה לבית השני], ואילו הלל נתמנה לנשיא בשנת 3728 [מאה שנה לפני חורבן הבית השני]. נמצא שרוב ימי הבית השני היו תחת הנהגת הזוגות [תולדות עם עולם, כרך ראשון, עמודים נב-נג].

<> תחילת משנה ד [לאחר ציון 665]: "כי כאשר היתה הקבלה באה מזה לזה, מן משה ליהושע, ומיהושע לזקנים, 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 [למעלה משנה ד] '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". וראה ציון 1395. &**ומכל מקום**^ אין כוונתו לומר כאן ששמעון הצדיק חולק מקום לעצמו, ומנותק מאנשי כנסת הגדולה, שהרי בסמוך יבאר שאנטיגנוס הוא המבדיל בין חמשה המקבלים הראשונים לחמשה האחרונים. ומדוע שמעון הצדיק אינו משמש להבדלה זו, אלא ש"שמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה" [לשונו למעלה לאחר ציון 666].

<> המשך לשונו שם [למעלה במשנה ד לאחר ציון 666]: "וממנו [משמעון הצדיק] 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". וקודם לכן [לאחר ציון 644] כתב: "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. 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".

<> והם; (א) משה. (ב) יהושע. (ג) זקנים. (ד) נביאים. (ה) אנשי כנסת הגדולה.

<> כמובא בהערה 1376. וראה להלן הערה 1807.

<> אודות שמשה היה מלך בישראל, ראה דבריו בנצח ישראל פנ"ד [תתמד:], ושביאר שם לפי זה את מאמרם [תענית ט.] שבזכות משה הגיע המן לישראל.

<> אודות שהמלך נחשב כמו כלל, ולא כמו יחיד, הנה אמרו חכמים [סנהדרין קז.] שדוד המלך ביקש שיאמרו "אלקי דוד", כפי שאומרים "אלקי אברהם", "אלקי יצחק", ו"אלקי יעקב". ובח"א שם [ג, רנא:] כתב בזה"ל: "ומה שאמר דוד שיש לומר גם כן 'אלקי דוד', ובקש זאת יותר מכל שאר צדיקים, מפני כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מיחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרין 'אלקי ישראל', אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב. לכך אמר דוד שכמו שהשם יתברך מיחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל, כך דוד אב אל מלכות בית דוד, שגם המלכות נחשב כמו הכלל, שהמלך הוא כמו הכלל נחשב. וכן אמרו ז"ל שהמלך הוא העם, והעם הוא המלך [רש"י במדבר כא, כא (ראה להלן הערה 1813)]. ומאחר שממנו מלכות, דוד נחשב הוא כלל, ויש לומר גם כן 'אלקי דוד' כמו שאומרים 'אלקי אברהם'". ובנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.] כתב: "שלשה מחולין להן עונותיהן, הנושא אשה, ונשיא, וגר שנתגייר [ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג]. וכל אלו מפני שנהפכו לאיש אחר, ואינם הראשונים... ונשיא שעלה לגדולה, מפני כי הנשיא נעשה לאיש אחר לגמרי כאשר נעשה נשיא. ותדע לך שכך הוא, כי המלך נחשב ככל העם, ומתחלה היה אדם פרטי, ועכשיו נחשב כמו הכל. וכך אמרו במדרש בפרשת חקת [במדב"ר יט, כח], כתוב אחד אומר [במדבר כא, כא] 'וישלח ישראל מלאכים'. וכתוב אחד אומר [דברים ב, כו] 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות', ללמדך שנשיא הדור הוא ככל הדור, שהנשיא הוא הכל". וכן הוא בגו"א בראשית פל"ו אות ג, ח"א ליבמות סג: [א, קלט.], ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.]. וראה להלן פ"ב הערה 327. @**אמנם היה**^ יכול לבאר שמשה רבינו נחשב ככלל מטעם אחר, שהרי אמרו עליו [רש"י שמות יח, א] "שקול משה כנגד כל ישראל", ושם בגו"א [אות ז] ביאר שלשה הסברים לכך [ראה שם הערה 91]. וכן בתפארת ישראל פס"ג [תתקעח:] כתב: "כי משה היה אדם כללי, ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל", ושם הערה 13, ומדוע תלה זאת כאן בהיותו מלך. זאת ועוד, כי למעלה במשנה א [ליד ציון 187] שלל את המלך מהיותו חלק משלשלת הקבלה שהוזכרה שם, וכלשונו: "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". ושם בהערה 192 הובאו דבריו בתפארת ישראל פכ"א [שכ:], שכתב: "ומה שאמרו בפרק קמא 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". הרי שנתינת התורה למשה נעשתה מצד מעלתו בנבואה, ולא מצד מעלתו במלכות. ולכאורה לפי זה היה עדיף לתלות כאן את כלליותו של משה בשאר מעלותיו, ולא מפאת היותו מלך. וצ"ע.

<> "יהושע פרנס את ישראל ל"ה שנה" [ילקו"ש יהושע רמז לה]. והרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ג כתב: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים, ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו". וראה למעלה לאחר ציון 168, שכתב: "מדריגת משה ומדריגת יהושע היו מיוחדים... ובמדריגתם נכללה החכמה מצד עלוי מדריגת נבואתם", ושם הערה 169. ולכך גם כאן אפשר להקשות [ראה הערה קודמת] שהיה ניתן לכאורה לתלות את כלליות יהושע מצד מעלתו בנבואה, ולא מצד היותו מלך.

<> למעלה לאחר ציון 664, וז"ל: "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".

<> הובא בהערה הקודמת. ולמעלה בתחילת משנה ד [לאחר ציון 657] כתב: "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", ושם בהערה 658 הובא יסודו שהמעבר משלב לשלב צריך להעשות בהדרגה על ידי אמצעי המוכן לכך. וכן בגבורות ה' פי"א [סג:] כתב: "כי לא היה ראוי שיהיה יוסף יוצא מחזקתו הראשונה, שהיה בארץ כנען בחשיבות היותר גדול מאוד, ועכשיו לעבד נמכר יוסף, אלא שהיה על ידי אמצעים מוכנים לזה". ויש כאן הד ליסודו שכל מעבר משלב אחד לשלב שני צריך להעשות על ידי אמצעי השייך לשני השלבים האלו, וכמבואר בתפארת ישראל פכ"א [שכב:], ושם הערה 67, ובנצח ישראל פכ"ח [תקסז.], ושם הערה 15. ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר אשר הוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם", ושם הערה 65. וראה להלן פ"ב הערה 995.

<> כמו שכתב למעלה בתחילת משנה ד: "כבר פרשנו למה לא היה גם כן זוג עם אנטיגנוס איש סוכו... ואין לומר שהיה דבר זה מקרה". ולשונו 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 [הובא למעלה בהערה 656]. וראה למעלה הערה 151.

<> יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן, יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי, יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח, שמעיה ואבטלון, הלל ושמאי.

<> כאן, שאנטיגנוס יש לו דין של אמצעי, שמחד גיסא מצורף לשני הצדדים, ומאידך גיסא נבדל מהם, שאינו דומה להם לגמרי. וכמו שכתב בבאר הגולה באר הששי [רצה:]: "האמצע יש לו שלשה חלקים; יש לו בחינה מה אל מה שלמעלה, ויש בחינה במה אל מה של מטה, ויש לו בחינה מיוחדת מה שאינו שייך לא למעלה ולא למטה". כפי שמצינו בהגדרת "אמצע"; מחד גיסא "לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל" [לשונו בנצח ישראל פ"א (טז:)], "האמצע הוא משותף אל כל הצדדין" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (רנו.)], וכן "כל אמצע יש לו ימין ושמאל" [לשונו בנצח ישראל פ"ה (פה.)]. ומאידך גיסא כתב בנצח ישראל פי"ג [של:]: "כל אותיות באלפ"א בית"א אין להם נפילה, חוץ מן הנו"ן. והטעם הוא, שכאשר תשים אותיות מנצפ"ך בסוף האלפ"א בית"א, ויהיו י"ג אותיות לפניהם, וי"ג לאחריהם, תהיה אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע. וידוע כי כל דבר שהוא באמצע עומד בעצמו, ואין לו סמך, כי אין לו חבור לא לימין ולא לשמאל", ושם הערה 110. @**ויש בזה**^ הטעמה נפלאה; כי בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] ביאר שאות מ"ם היא האות האמצע של האלפ"א בית"א [הובא להלן פ"ב הערה 995]. וכן כתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.]: "כי יש י"ג אותיות מן א' עד אות אמצעי מן 'אמת', שהוא מ"ם באלפ"א בית"א, וכן יש י"ג אותיות מן המ"ם הפתוחה עד התי"ו באלפ"א בית"א", וכן הוא להלן פ"ה מ"ז [ד"ה ועוד יש]. ואילו בנצח ישראל פי"ג [שהובא כאן] ביאר שאות נו"ן היא אות האמצע באלפ"א בית"א, ולא אות מ"ם. וברור הוא שכאשר אותיות מנצפ"ך מושמות לבסוף האלפ"א בית"א, האות הארבע עשרה היא נו"ן, ואילו כאשר אותיות מנצפ"ך מושמות בתוך האלפ"א בית"א [בסמיכות לאותיות הפתוחות שלהן] אזי אות הארבע עשרה היא אות מ"ם פתוחה. אך מהו פשר כפילות זו. ועוד, שבנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "וכמו שתראה כי אותיות 'אמת' האל"ף היא ראשונה באלפ"א בית"א, והתי"ו אחרונה באלפ"א בית"א, והמ"ם באמצע אלפ"א בית"א... והכל מצורף ומחובר אל המ"ם, כי הכל מצורף אל האמצע... &**והכל נסמך**^ למ"ם שהוא אמצעי". ואילו לגבי האות נו"ן כתב בנצח ישראל [שהובא כאן] "אות נו"ן אות י"ד עומד באמצע... &**ואין לו סמך**^". הרי שהסימן המובהק של אות מ"ם הוא שהכל נסמך אליו, ואילו הסימן המובהק של אות נו"ן הוא שאין לו סמך. ושני הסימנים ההפוכים האלו נובעים מהיות אותיות אלו האות האמצעית של האלפ"א בית"א, וכיצד דברים הפוכים נובעים משורש אחד. אלא הם הם הדברים. כי יש לאמצע שני מאפיינים; מחד גיסא הוא המחבר את הקצוות, ועל כך מורה אות מ"ם. ומאידך גיסא האמצע עומד לעצמו, ואינו מצטרף לקצוות, ועל כך מורה אות נו"ן. אמור מעתה, אות מ"ם מורה על האמצע המתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך משולבות בתוך האלפ"א בית"א], ואות נו"ן מורה על האמצע שאינו מתחבר לקצוות [כאשר אותיות מנצפ"ך מופרשות לסוף האלפ"א בית"א]. אלו הם שני הפנים לאמצע, וכדבריו כאן. @**ושמעתי**^ ממו"ר שליט"א, שהנה נאמר [שמות טז, טו] "ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו &**מן**^ הוא כי לא ידעו מה הוא וגו'". הרי תיבת "מן" מורה על אי בהירות [וכן בארמית "מנא לן"]. וזאת משום שתיבה זו מורכבת משתי אותיות האמצע של האלפ"א בית"א, וכל אמצע אין בו הכרע לשום צד, לכך הוא מורה על אי בהירות, ודפח"ח. ונראה לחדד נקודה זו, שסו"ס אי בהירות זו אינה מתבטאת בכפל אותיות מ"ם, או בכפל אותיות נו"ן, אלא דוקא מצירופם להדדי של אותיות מ"ם ונו"ן. כי חלק מאי בהירות האמצע הוא גם משום שמחד גיסא הוא מקשר הכל [אות מ"ם], ומאידך גיסא הוא עומד לעצמו [אות נו"ן], ולכך תיבת "מן" מורה בעליל על העדר הכרעה ובהירות. וגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א הוסיף, שאף תיבת "נם" ["מתנמנם"] שייכת לכאן, שהרי אמרו בגמרא [מגילה יח:] "היכי דמי מתנמנם, נים ולא נים, תיר ולא תיר, דקרו ליה ועני ולא ידע לאהדורי סברא, וכי מדכרו ליה מידכר". ובספר השרשים לרד"ק, שורש נום, כתב: "התנומה אינה חזקה כמו השינה, רק היא מעט מעט". הרי שמדובר בדבר שאין לו הכרע, ולכך אף הוא מורכב מאותיות נו"ן ומ"ם. והוסיף לבאר, שסדר האותיות של תמיה הוא מתחיל במ"ם ["מן"], ואילו סדר האותיות של נמנום מתחיל בנו"ן ["נם"], כי במן [שהיה מאכל ישראל במדבר] היה תחילתו בהבנה, ורק סופו אינו מובן [רש"י במדבר כא, ה "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל'. אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא"]. וכן כל תמיה, תחילתה בהבנה, וסופה בתמיה. ואילו בתנומה הסדר הוא הפוך; כי בתחילה "לא ידע לאהדורי סברא", אך לבסוף "כי מדכרו ליה מידכר", ולכך שם סדר האותיות הוא "נם". ודו"ק. וראה להלן פ"ב הערה 1023.

<> לשון המדרש שם: "אמר הקב"ה, בתחלה לא נתתי את התורה לא במקום ארץ חשך, ולא במקום סתר, ולא במקום אפלה, אלא במדבר נתנה התורה, במקום הפקר. שאילו נתנה התורה בארץ ישראל, היו אומרים להם לאומות העולם אין לכם חלק בה, לכך נתנה במדבר דימוס בפרהסיא, במקום הפקר, לומר כל הרוצה לקבל יבא ויקבל". ובתפארת פל"א [תעא.] כתב: "הדבור לישראל בגלוי, כי 'לא בסתר דברתי מראש'", ושם הערה 51. וכוונתו כאן היא שהתורה ניתנה באופן שתתפשט בכל העולם.

<> לשונו בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.]: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב. ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". ובנצח ישראל פ"א [טו:] כתב: "'גלה' הוא בה"א, שהוא פיזור, והפיזור הוא בד' רוחות בכל הקצוות, וגם באמצע... בכל השטח, שהוא כולל ארבע רוחות, וגם באמצע". וכן הוא בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:], ובח"א לכתובות סז: [א, קנד:].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ל [תנב:]: "ביאור דבר זה, כי אף שהיה במתן תורה ברקים וענן כבד [שמות יט, טז-יט], לא היה אחד מהם חמשה, רק הקולות על פי דעת רז"ל היו חמשה. ודבר זה מפני כי הקול מורה על המציאות, שזה ענין הקול, שהוא יוצא אל המציאות, והוא נמצא ונשמע אל אחר... כי דברים שאין להם מציאות בשלמות הוא יושב דומם, כדכתיב [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', ודבר זה מבואר. וכאשר נתנה התורה, ויצא הסדר השכלי לפעל, שקודם זה לא יצא סדר השכלי אל המציאות בפעל, ועתה יצא לפעל, היה עם זה קולות, שהקול מורה על היציאה לפעל אשר לא היה קודם, שזה ענין הקול כאשר אמרנו. ואין כל הדברים שוים, כי יש מציאות חסר, ואינו מציאות שלם. אבל התורה היא מציאות שלם, ואינה מציאות חלק, לפי שהתורה היא צורת כל העולם והשלמתו, כמו שאמרנו. ולכך נתנה התורה בחמשה קולות. ולא נתנה בשנים ושלש, כי חמשה קולות הוא ההתפשטות המציאות לכל צד, והאמצעי שבתוכם, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל. הנה מורים חמשה קולות על יציאה לפעל שלם, שהוא מתפשט בכל צד, כמו שהיא התורה השלמת כל העולם", ושם הערה 51. וכן הוא בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסא:]. וראה להלן פ"ב הערה 1039.

<> ראה להלן פ"ב מ"ח שאמרו "חמשה תלמידים היו לו לרבי יוחנן בן זכאי", ושם במשנה ט [ליד ציון 1039] בביאור מספר חמשה.

<> לשונו בח"א סנהדרין י: [ג, קלה.]: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101. ובאור חדש [קסב.] כתב: "כי אחד אין בו התפשטות כלל, ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין לו התפשטות כלל". וכן הוא בח"א לנדה ל: [ד, קנח:].

<> צרף לכאן מאמרם [יבמות סב:] שאמרו "והיה העולם שמם ["שנשתכחה תורה" (רש"י שם)], עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה". הרי שוב חזינן שהתפשטות התורה לעולם היא באמצעות חמשה מקבלים. וראה להלן פ"ב הערה 1039.

<> יש להעיר, כי בסמוך כתב ש"חמשה זוגות היו בבית שני, שכבר התחילה החכמה לחסור מבני אדם", ומוכח מכך שאף בתקופת חמשת הזוגות החלה התמעטות החכמה. וכן למעלה במשנה א [לאחר ציון 119] כתב: "אבל מן אנשי כנסת הגדולה התחילו הדורות לפחות ולהמעט... מה שאנשי כנסת הגדולה היו אומרים שלשה דברים אלו, הסבה הוא מפני שמן דורם ואילך היתה התורה מתמעטת". ובהמשך שם כתב [לאחר ציון 205]: "יש לך לדעת, כי ראו אנשי כנסת הגדולה שכבר התחיל השכל להיות פוחת והולך, ולא היה ידם בחכמה", ושם הערה 206. ואמרו חכמים [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". וכיצד כתב כאן "אבל עד חמשה לא היתה מתמעטת". וראה למעלה הערה 657, ובסמוך ההערה הבאה. וצ"ע.

<> לשונו למעלה תחילת משנה ד [לאחר ציון 656]: "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 'הוו מתונים', וכן מוסר אנטיגנוס '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" [הובא בהערה 1376].

<> לשונו למעלה במשנה א [לאחר ציון 118]: "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 [למעלה 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". הרי שאצל הזוגות נתמעט כח המקבל, ולכך היה כל אחד זקוק לסיוע של חבירו כדי להתגבר על חסרון המקבל. וראה הערות 1407, 1410.

<> והם; משה, יהושע, זקנים, נביאים, ואנשי כנסת הגדולה. ואף תקופת אנשי כנסת הגדולה היא לפני בנין בית שני, וכמו שכתב המהרש"א בח"א ליומא סט:, וז"ל: "אנשי כנסת הגדולה שהיו גם בסוף שבעים שנה של גלות בבל". וכן הגמרא [זבחים סב.] מבארת שבנין הבית השני נעשה בהדרכתם של חגי זכריה ומלאכי [רש"י שם], והם נכללים באנשי כנסת הגדולה [רמב"ם בהקדמתו למשנה תורה]. הרי שאנכה"ג קדמו לתקופת בית שני. וראה למעלה הערה 312. ובסמוך יבאר כיצד שמעון הצדיק משתייך לתקופה שקדמה לבית שני.

<> מבואר מדבריו שתקופת בית שני היא התחלה חדשה להתפשטות התורה, הבאה לידי בטוי בכך שהמקבלים זקוקים למסייע, וענין זה יבואר יותר בסמוך [ראה הערה 1410].

<> פירוש - גירסת הספרים הישנים במשנה ד [וכן הוא במשניות שבידנו] היא "יוסי בן יועזר... ויוסי בן יוחנן... קבלו &**מהם**^", ולא "קבלו &**ממנו**^" [וכפי שגרס רש"י שם]. ולשון התוספות יום טוב שם: "קבלו מהם - פירש הרמ"ה משמעון ואנטיגנוס. וכתב רבי יוסף ו' 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". וכן הביא גירסא זו למעלה לפני ציון 671.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 311]: "ולא נשאר רק שמעון הצדיק בלבד, והוא היה היחידי. וכן פירש רש"י [שם במשנה] 'משירי אנשי כנסת הגדולה - מלשון שירים'". ולשון רש"י שם במילואו הוא: "'משירי' לשון שיריים, כלומר בסוף, שלא היה עמהם בתחלת הבית בימי עזרא". 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" [הובא למעלה הערה 312]. ולכך "השיריים מן אנשי כנסת הגדולה אין ראוי שיהיה יותר מן אחד", כי ענין שיירים הוא החלק הזניח של הדבר, ואם יהיו שנים, הם יהיו חולקים מקום לעצמם, ותהיה בכך חשיבות מסויימת.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 670]: "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".

<> כמבואר בהערה 1399. ומוסיף זאת כדי להדגיש שאנטיגנוס אינו חולק מקום לעצמו [עד שתאמר שהוא משמש כהבדלה בין החמשה הראשונים לחמשה האחרונים], אלא הוא מצטרף כסניף וכמסייע לשמעון הצדיק, ושמעון הצדיק עצמו נכלל בגדר אחד של אנשי כנסת הגדולה.

<> ולפי גירסא זו אין צורך להגדיר את אנטיגנוס כמי שהוא ההבדלה והחציצה בין חמשה ראשונים לחמשה האחרונים, אלא יש כאן רק חמשה וחמשה, כאשר אנטיגנוס מצטרף לשמעון הצדיק, שמצטרף לאנשי כנסת הגדולה, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> כי נאמר [דברים לב, מז] "כי לא דבר ריק הוא מכם", ודרשו [ירושלמי פאה פ"א ה"א] "ואם ריק הוא, מכם הוא, ולמה, שאין אתם יגיעין בתורה". ובגו"א בראשית פי"א סוף אות יט כתב: "ואין דבר ריק בדברי חכמים, ואם ריק, הוא ממנו". וכן כתב בגו"א שמות פי"ז סוף אות א, ובבאר הגולה באר השלישי [רפ:], ושם הערה 167.

<> פירוש - הדברים שנאמרו עד כה מעמידים את האדם על עומק הענין. וכמו לשון רש"י [דברים ל, יט] "כאדם האומר לבנו בחר לך חלק יפה בנחלתי, ומעמידו על חלק היפה, ואומר לו את זה ברור לך". ובשער הספר [שנדפס בחיי המהר"ל] איתא שמטרת המחבר היא "לעמוד על נכון הבנת כוונת מוסרי רז"ל".

<> ראה הערה 1394.

<> ראה הערה 1396.

<> כי בגמרא [יומא סט.] מסופר על מפגש שהתקיים בינו לבין אלכסנדר מוקדון, ובקשו היהודים מאלכסנדר מוקדון שידאג להמשך קיום בית המקדש, ואלכסנדר מוקדון כבש את ארץ ישראל בשנת 3442, שלשים שנה מגמר בנין הבית [תולדות עם עולם, כרך א, עמוד נב]. וביומא ט. מבואר שבבית שני שמעון הצדיק שימש ארבעים שנה ככהן גדול. וכוונתו להעיר שהיה מן הראוי שיהיה לשמעון הצדיק זוג, כפי המתחייב מהיותו בזמן בית שני.

<> ולכך לא היה צריך לזוג. ואודות ששמעון הצדיק היה מאנשי כנסת הגדולה, כן מבואר מכך שנקרא "משיירי אנשי כנסת הגדולה". 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**^" [הובא למעלה בהערה 317]. ולמעלה [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". אמנם לא מצאתי מקור מפורש שיאמר ששמעון הצדיק היה גם קודם בית שני.

<> אודות "חסרון כח התורה שהיה בבית שני", 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" [הובא למעלה בהערה 259]. ועצם היות תקופת בית שני קרובה לצד המקבל, זה "מורה על חסרון כח התורה שהיה בבית שני". ובפחד יצחק חנוכה, מאמר י, סוף אות ג, כתב: "ענינה של תקופת בית ראשון הוא בזה... שאינו נוגע לעבודת בירור ההלכה. ואילו ענינה של תקופת בית שני הוא דוקא... בעבודת בירור הלכה, המתקיים בכוחה של תורה שבעל פה" [עיי"ש להבנת הענין במילואו]. ולכך בתקופת בית שני היו הזוגות, כי ענין הזוג מורה על עבודת בירור ההלכה שעולה דוקא מתוך הסיוע של בני הזוג להדדי. וראה הערה 1415.

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, ומהמשך דבריו משמע שרוצה לומר שבית המקדש הוא מקום האחדות שבו מתחברים שני הצדדים. וראה למעלה בהקדמה הערה 12, ובמשנת "כל ישראל" הערה 70, ולמעלה הערה 523. וכוונתו כאן היא שבית המקדש הוא מקום המלכות [זוה"ק ח"ג רנג:], והמלכות היא כוללת הכל [זוה"ק ח"ב לז.], וכמבואר למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 155.

<> לשון הפסוק הוא "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון אמר ה' וגו'". ובא להוכיח מפסוק זה שבבית השני נוהגת ביתר שאת מדת המלכות והאחדות שיש בבית המקדש, כי על מלכות זו נאמר "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון", וכבוד שייך למלכות [כמבואר להלן פ"ד מ"ד (ד"ה ואמר כי)]. ובהקשר לכך, כן כתב בנר מצוה [יא.]: "עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו, ואין זולתו". ואם כן בבית שני תבלוט יותר מדת המלכות של המקבלים, וכמו שמבאר. ובנצח ישראל פ"ד [ע:] ביאר שבית ראשון היה כנגד האבות, ובית שני היה כנגד ישראל המקבלים.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קצג.]: "אמרו ז"ל במסכת כתובות [ה.], דרש בר קפרא, גדול מעשה בית המקדש ממעשה שמים וארץ, שאילו שמים וארץ נבראו ביד אחת שנאמר [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ וימינה טפחה שמים', ואילו בבית המקדש כתיב [שמות טו, יז] 'מקדש ה' כוננו ידיך'. וביאור זה כי השמים והארץ הם חלקי המציאות... כי שמים הוא חלק אחד, והארץ הוא חלק אחד, ולפיכך כל אחד מהם מיוחס ליד אחת, לומר כל אחד אינו אלא חצי, כי היד האחת הוא חצי, ושתי הידים ביחד הם הכל. אבל בבית המקדש הוא הכל, שאין בית המקדש חלק... בית המקדש הוא הכל... וזה שנברא בשתי ידים, ודבר זה עצמו מורה לך על קדושתו, שמפני שהשמים והארץ כל אחד חלק, ולכך הם גשמיים, כי הגשם שייך בו חלוק. אבל בית המקדש הוא הכל, ואין בו חלוק אשר הוא שייך לגשם, ודבר זה הוא קדש נבדל לגמרי, אחר שהוא הכל ואינו חלק. וזהו 'מקדש ה' כוננו ידיך', ר"ל ועד היכן הוא קדושתו, עד שהוא הכל, שהרי כוננו אותו שתי ידיך ביחד, ודבר שהוא הכל אין ספק שהוא נבדל לגמרי. וזהו הפירוש אמת אין ספק בו". וראה עוד בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ומסתייעא], שם שמות פט"ו אות כג, להלן פ"ו מ"י [ד"ה ועוד יש], ובח"א לכתובות ה. [א, קמט.]. וראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 70.

<> כפי שכתב למעלה בסוף משנה ה [לאחר ציון 829]: "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. 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". ושם בהערה 834 נתבאר שהנשיאות היא מדת אברהם, ואילו הדין היא כאמור מדת יצחק. ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר זכות] ביאר שאברהם הוא ימין, ויצחק הוא שמאל [ראה למעלה הערות 200, 492]. ובגו"א בראשית פ"ד אות [ד"ה אמנם] כתב: "בית המקדש המשותף לשני קצוות, כלול מהכל", ושם הערה 68.

<> אע"פ שגם על בית המקדש הראשון אמרו שנברא בשתי ידים, מ"מ דוקא בבית שני היו הזוגות. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לב"ב ג., שאמרו שם שהמקרא "גדול יהיה כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" "חד אמר בבנין, וחד אמר בשנים", וכתב שם בח"א [ג, נז.], וז"ל: "אף ע"ג כי בב"ה ראשון היה שכינה ואורים ותומים וארון ולוחות, ובמקדש שני לא היה זה [יומא כא:], מ"מ אמר גדול יהיה כבוד הבית אחרון יותר מן כבוד בית ראשון, כי הכבוד יהיה יותר בבית שני, כי הקדושה העליונה אינה כל כך עם הנבראים, ולפיכך לא היה המקדש הא' כל כך גדול, ולא היה כל כך בזמן כמו מקדש שני. ואין להקשות אם כן למה נחשב זה כבוד לבית שני, אין זה קשיא, כי הכבוד הוא מצד הנבראים, ולפיכך אמר 'גדול יהיה כבוד בית האחרון מן הראשון', והבן זה מאוד". ונראה שכוונתו לכך שבבית השני בולטת יותר מדת המלכות כלפי המקבלים, וכמו שאמרו בזוה"ק ח"א כו. על בית שני "איהו שכינתא תתאה". וקודם לכן אמרו שם [כה.] שכבוד ה' הוא "שכינתא תתאה". והרי הבטוי המובהק של מלכות הוא שהמלכות כוללת הכל, והכללת שני הקוים להדדי, ולכך דוקא בבית שני היו זוגות. וראה הערה 1420 בביאור הדבר.

<> כי "מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה" [לשונו בסמוך], משום שהתשתית של בית שני היא הכללת שני הקוים להדדי, וכמו שהתבאר.

<> פירוש - אנטיגנוס הוא השורש, וכל שורש הוא אחד [גבורות ה' פי"ג (סח:), וראה להלן פ"ב הערה 992]. וראה הערה הבאה. אמנם ממו"ר שליט"א שמעתי שרומז כאן למדת היסוד. וראה רמב"ן בראשית כד, א.

<> כמבואר למעלה סוף משנה ג [לאחר ציון 646], וז"ל: "כי ראוי מאמר זה לאנטיגנוס, בעבור שהוא כולל כל עבודת המקום מאהבה ומיראה כמו שראוי... 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".

<> בבאר הגולה באר הראשון [עב:] ביאר שמצות דרבנן מורות "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... מצות דרבנן, מורה על שהם עובדים מאהבה". ויש להעיר על כך, שבשערי תשובה [שער השלישי אות ז] כתב רבינו יונה שדברי סופרים מורים על היראה, וכלשונו: "חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה [ע"ז לה.]... כי יראת השם יסוד המצות... ותקנות חכמים וגדריהם יסוד לדרך היראה, כי יעשו גדר והרחקה פן תגע יד אדם באסור התורה, כבעל שדה אשר יעשה גדר לשדהו מאשר יקר בעיניו, כי ירא פן יכנסו בו בני אדם, והיה למשלוח שור ולמרמס שה. כענין שנאמר [ויקרא יח, ל] 'ושמרתם את משמרתי', עשו משמרת למשמרתי [יבמות כא.]... על כן אמרו 'חביבים דברי סופרים יותר מיינה של תורה', כי גדריהם וגזרותיהם מעקרי היראה... והדוגמא לדבר, כי הנזהר מהתיחד עם אשה מפחדו פן יכשל בעון, וכאשר גזרו רבותינו זכרונם לברכה [סנהדרין כא.], הלא זה מאשר זרח על נפשו אור יראת אלקים יתברך". וכיצד דברים אלו מתיישבים עם המבואר בבאר הגולה שדברי סופרים מורים על אהבה. @**ונראה ליישב**^ זאת ע"פ דבריו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב:], שכתב: "עיקר היראה שהיא באה מכח האהבה. כי מי שאוהב את אחד הוא מכוון לעשות רצונו בכל אשר אפשר שלא יהיה פירוד לזאת אהבה, ובשביל כך הוא ירא לעבור רצונו גם כן, אף בדבר קטון, כי זה היה בטול האהבה... כי מתוך האהבה היא היראה... אבל היראה השנית היא היראה שאינה מתוך האהבה, רק יראת השם יתברך בלבד כאשר מכיר בגדולת ורוממות השם יתברך, אי אפשר שלא יירא ממנו, כי אף מן מלך בשר ודם או כל גדול כתיב [איוב כט, ח] 'ראוני נערים ונחבאו'. והיראה הזאת היא יראה שאין יוצאת מתוך אהבה". ושם מבאר שהיראה היוצאת מאהבה היא היראה שנאמרה באברהם [בראשית כב, יב] "עתה ידעתי כי ירא אלקים אתה וגו'". והחילוק בין יראה היוצאת מאהבה לשאר יראות הוא, שיראה היוצאת מאהבה נובעת מהרצון לשמור על יקרות הדבר, והפחד הוא שמא הדבר היקר והנשגב לא ישאר ברוממותו. מה שא"כ שאר יראות, הרי הן נובעות מהרצון לשמור על עצמו [או מהעונש, או מהרגשת פחיתותו ושפלותו לעומת המרומם והנישא]. ולכך גזרות דרבנן בודאי משתייכות לגדר זה של יראה היוצאת מאהבה; כי מפאת האהבה להקב"ה ולמצותיו, הרצון הוא שהמצווה תשאר במדריגתה הנעלית, וזה עצמו מוליד את היראה והחשש שמא הדבר לא יעלה בידו, והמצווה עלולה להיפגם. א"כ שורש תקנות דרבנן הוא אהבה, וה"למעשה" שלו הוא יראה. ולכך דבריו בבאר הגולה ודברי השערי תשובה משלימים אלו לאלו; כי דבריו בבאר הגולה מוסבים על השורש [אהבה], ואילו דברי השערי תשובה מוסבים על התוצאה [יראה]. וזהו שכתב כאן "ויותר היה האהבה והיראה בבית שני... הזוגות אחד היה מזהיר על האהבה והשני על היראה כפי מדריגת בית שני שהיה כלול מאהבה ומיראה". שהרי המיוחד בבית שני היה שהנהגתו נמסרה לחכמים בעלי תורה שבע"פ [ראה הערות 1410, 1415], ולכך ברי הוא שיסודותיו של בית שני היו אהבה [כדבריו בבאר הגולה] ויראה [כדברי השערי תשובה].

<> על מנת לבאר קצת דברי קודש אלו, ראה בפחד יצחק חנוכה מאמר י, אות ב, שכתב: "בנבואת חגי נאמר 'גדול יהיה כבוד הבית האחרון מן הראשון'. ואמרו חכמים על זה, דגדלות זו היא בשנים ובבנין. ועדיין הלב משתומם על שבאו כאן השנים והבנין בלשון כבוד. אמנם דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר. כי השנים והבנין דכאן הוא רמז למה שפירשו חכמים במקום אחר [עיין פרקי היכלות פרק כז]: 'אף על פי שניתנה תורה מקודם, תורה ניתנה, אבל הדרה ותפארתה של תורה לא ניתנו עד הבית השני'". ושם מבאר שהכוונה היא להנהגה של תורה שבעל פה. וכתב שם בסוף אות ג: "ומכיון שלא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא על תורה שבעל פה בלבד [גיטין ס:], הרי זו היא עדיפותו של הבית השני על הבית הראשון, שתקופת בית שני... [הוא] במקום עצם עצמה של כריתות הברית. וזה הוא ענינם של כמה פסוקים בנבואתו של חגי הנושאים את משאם על עדיפות הכבוד של בית השני". ונראה, כי בנתיב התורה פ"ו [א, כח:] כתב: "אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה... ודבר זה תמצא במדרש פרשת תרומה [שמו"ר לג, א], על [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'". וכך הם דברי המדרש שם: "אמר הקב"ה לישראל מכרתי לכם תורתי כביכול נמכרתי עמה... משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה - איני יכול. לומר לך אל תטלה - איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, לומר לכם אל תטלוה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים בית אחד עשו לי שאדור בתוכו, שנאמר 'ועשו לי מקדש'" [וכן הביא מדרש זה להלן פ"ג מ"ב (ד"ה ועוד יתבאר)]. @**וכאשר אנו**^ באים לדון במשל של הבת [המורה על התורה], נראה ברור שבת זו מורה בדוקא על תורה שבע"פ, ולא על תורה שבכתב. כי הרי בת זו נמסרה למלך [המורה על ישראל] לאשה, וכמו שכל אשה היא ברשות בעלה, כך איירי בתורה שהיא ברשות ישראל. ובודאי שזה נאמר רק על תורה שבע"פ, וכמבואר בב"מ נט: שעל כך אמר הקב"ה "נצחוני בני". [וכן מבואר שם בידי משה במדרש]. נמצא שכאשר למד ממדרש זה בנתיב התורה פ"ו ש"אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה", כוונתו לנתינת התורה שבע"פ דייקא. ולכך, אע"פ שאף המשכן ובית ראשון הם מקומות להשראת שכינה מפאת נתינת התורה, אך בבית שני בא הדבר לידי הבלטה מיוחדת, שכל ענינו של הבית השני הוא סובב הציר של תורה שבע"פ, שהוא הוא הסבה המובהקת להשראת שכינה בישראל. ולכך הבית השני היה אצל ישראל יותר מהבית הראשון [בבנין ובשנים], כי יש למקבלים תפיסה בבית זה במיוחד ובמסויים, כי קדושתו היא מצד המקבלים וכמבואר בהערה 1410. וזו כוונתו בח"א לב"ב [שהובא בהערה 1415] שמפאת שהכבוד הוא מצד הנבראים, לכך גדול כבודו של הבית השני מהבית הראשון. והואיל והבית השני הוא מקום להשראת שכינה במיוחד, לכך הוא מקום למדת מלכות במיוחד, לכך בית שני מסוגל במיוחד לכלול בו שני צדדין, כיאה למדת המלכות, שבטויה הוא בהמצאותם של הזוגות. ובתיקוני זהר יז. אמרו "מלכות פה תורה שבעל פה קרי". וצרף לכאן את דברי הגר"א [ליקוטים בסוף ספרא דצניעותא ד"ה ענין לאה ורחל], שכתב: "בית ראשון לאה, ובית שני רחל, שבבית ראשון היתה נראית גדולתו, שכינה וכו' ה' דברים, ובבית שני לא היה רק העבודה". ורחל היא נקראת "עיקרו של בית" [זוה"ק ח"א קנד.], ושוב חזינן שיש עדיפות בצד מסוים לבית שני על פני בית ראשון. וראה ב"שפתי חיים", מועדים ב, עמודים קיז-קלא.

**% [טז]**

<> וכמה פעמים כבר נתבאר, שדברים שנזכרים יחד, צריכים להיות שייכים להדדי [למעלה הערות 709, 852, 888, 1157].

<> 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". וראה להלן הערה 1467. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל" [הובא למעלה בהערה 229]. ולהלן פ"ג מי"ח כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה" [ראה להלן הערה 1435]. ובנצח ישראל פי"ח [תה.] כתב: "הדין מושכל מחויב, כי שאר דברים שהם אפשריים, כיון שאינם מחויבים, אינם שכל גמור" [הובא למעלה בהקדמה הערה 167]. ובתפארת ישראל פנ"ט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוררת נכרת... ויש לו בירור ביותר", ושם הערה 28.

<> לשונו בבאר הגולה בבאר השני [קנז.]: "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". ואמרו [עירובין ו:] "העושה מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". וראה להלן פ"ב הערות 1206, 1207.

<> פירוש - לא רק מחשבתו צריכה להיות בבירור, אלא "כל עניניו" ["מעשיו", ו"דבריו"] צריכים להיות בבירור, כי ברירות המחשבה צריכה להתבטאות בכל עניניו, מעין מה שאמרו [ביצה יט.] "מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הישר, מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר", הרי שישרות המעשה נובעת מישרות השכל. וראה להלן פ"ב הערה 36, ובגו"א שמות פט"ו הערה 200. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הכ"ח העושה] כתב גם לאידך גיסא: "כי עירוב לשון מביא עירוב השכל". ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [לאחר ציון 137] כתב: "נהגו לומר אלו דברים... יש לפרש דבר זה, להבין מנהג הזה למה נהגו כך", ושם הערה 138. הרי שיש לאדם להחיל על מעשיו את ברירות השכל, ולהבין את אשר הוא עושה. ובסוטה ה: אמרו "כל השם אורחותיו בעולם הזה, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה", ובח"א שם [ב, לה:] כתב: "לא ילך כסומא בכל מעשיו... ששם אורחותיו, ואין מעשיו מעורבין, רק בהשגחה על מעשיו, ושם דרכיו ומעשיו, ובזה זכה לראות בישועת אלקינו, שלא יהיה כאן סדר מבולבל, רק מושגח". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 1088.

<> להלן פ"ב מ"ט [ד"ה והוסיף רבי שמעון] כתב: "כי השכל הוא כמו נר מאיר יפה, ובו רואה את הנולד, הפך הכסיל אשר הולך בחושך, לא יראה מה שהוא לפניו". ומתוך שהכסיל נמצא בחושך, הרי בעל השכל נמצא באור. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.], וז"ל: "כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל... שהשכל והאור מתיחסים ביחד". ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. אף כי נראה כי לפי הסברא ודת הנמוסית כי אין ראוי לעשות דבר זה, הרי אדם נברא על זה שכל מעשיו יהיו שכליים". ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפח.] כתב: "בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל... והשכל מברר הכל". ובבאר הגולה בתחילת הבאר הששי [קמ:] ביאר שרק חכמה מבוררת מתחברת אל האדם, וכלשונו: "איתא בפרק חבית [שבת קמה:] 'אמור לחכמה אחותי את' [משלי ז, ד], אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים, מכל שכן שלא לומר דברים זרים רחוקים, שאף לעינים נראה כי הדבר הוא זר. והפירוש 'אמור לחכמה אחותי את', לשון 'אחות' מלשון אחוי. ואמר הכתוב שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור. &**אבל דברים שהם מסופקים**^, ומכל שכן כשהם רחוקים, דבר זה אין לו חבור עמו. וזהו 'אמור לחכמה אחותי את', שאין לך חבור יותר כמו אחותך, ולכך פשוט איסורה, כי עריות הם הקרובים אל האדם, ולכך נאסרו. ואמר אם הדבר קרוב לך כמו אחותך, שערוה זאת היא קרובה ביותר, כי אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי. אבל האב והבן, או הבת, במה שזהו האב וזהו תולדה, יש להם הבדל, ואינם שוים. אבל האח והאחות הם שוים, לכך לשון 'אח' ו'אחות' מלשון אחוי. לכך אם ברור לך הדבר וקרוב לך, כאחותך שהיא אסורה, אמור החכמה, ואם לאו, אל תאמר. הרי כי הם הזהירו שלא יאמר דברים שאינם ברורים, מכל שכן דברים זרים ורחוקים מדעת האדם". והביאור הוא כנ"ל, שהואיל ומהות השכל היא ברירות, לכך חכמה שאינה מבוררת אינה נקלטת בשכלו של האדם, ואינה מתחברת עמו. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הכ"ח העושה] כתב: "ראוי אל השכל שלא יהיו דבריו בערבוב, ובזה אמרו בפרק כיצד מעברין [עירובין נג.] אמר רב יהודה אמר רב, בני יהודה שהקפידו על לשונם, נתקיימה תורתן בידם. בני גליל שלא הקפידו על לשונם, לא נתקיימה תורתן בידם, עד כאן. והטעם בזה מבואר כי עירוב לשון מביא עירוב השכל".

<> פירוש - הספק הוא מחמת שהמציאות אינה ברורה, ועלול להגיע אליו היזק [ראה הערה 1429], אך אינו ספק התולה בחקירת השכל.

<> להלן במשנה יח [ד"ה ונראה כי], ושם ציון 1738.

<> "שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה" [לשונו להלן].

<> כאן מוסיף שיש להתרחק מהספק השני [שהוזכר למעלה] מחמת החשש "שיגיע לו ממנו היזק". ומעין מה שאמרו [חולין ט:] "ספק סכנתא לחומרא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שעה:] כתב: "כי הדבר שהוא ספק, הוא לחומרא בכל מקום", ושם הערה 378. וראה הערה הבאה.

<> אע"פ שחוזר ואומר שיש לבעל שכל להתרחק מהספק, מ"מ נראה שיש חילוק בין ההתרחקות מספק של השכל [הספק הראשון שהזכיר למעלה] לבין ההתרחקות מספק "בכל הדברים אשר לא ידע" [הספק השני שהזכיר למעלה]. כי ההתרחקות הראשונה נובעת מההכרה שכל ענינו של השכל הוא אור וברירות, ו"האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור" [לשונו למעלה ליד ציון 1424]. אך ההתרחקות מספק בעניני דעלמא הוא מפאת שיש לאדם בעל שכל לשמור על עצמו שלא יגיע למצב של היזק, והמכניס עצמו לספק שעלול להנזק ממנו, אינו נוהג כבעל שכל. וכן כתב המסילת ישרים תחילת פ"ב, וז"ל: "הנה ענין הזהירות הוא שיהיה האדם נזהר במעשיו ובעניניו, כלומר, מתבונן ומפקח על מעשיו ודרכיו, הטובים הם אם לא, לבלתי עזוב נפשו לסכנת האבדון חס וחלילה, ולא ילך במהלך הרגלו כעור באפלה. והנה זה דבר שהשכל יחייבהו ודאי, כי אחרי שיש לאדם דעה והשכל להציל את עצמו ולברוח מאבדון נשמתו, איך יתכן שירצה להעלים עיניו מהצלתו, אין לך פחיתות והוללות רע מזה ודאי. והעושה כן הנה הוא פחות מהבהמות ומהחיות אשר בטבעם לשמור את עצמם, ועל כן יברחו וינוסו מכל מה שיראה להם היותו מזיק להם. וההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר אשר סכנתו ודאי עצומה ורעתו קרובה מהצלתו. כי אולם חסרון השמירה מפני העורון הטבעי או מפני העורון הרצוני, דהיינו סתימת העינים בבחירה וחפץ, אחד הוא". וראה בבאר הגולה באר שביעי [שצו.], ושם הערה 177. ובנדרים יט. אמרו "לא מעייל איניש נפשיה לספיקא".

<> "שלא להפריש מעשרותיך מאומד" [רש"י כאן].

<> "בשתי תרומות - ואע"ג דלא כתיב האי קרא ד'תרומתכם' אלא בתרומת מעשר, נפקא לן דמיירי בתרומה גדולה, מדכתיב [במדבר יח, כז] 'כדגן מן הגורן', כלומר כתרומה גדולה שנוטל ישראל מגרנו, והשתא איתקש תרומת מעשר לתרומה גדולה להאי מילתא, דמה תרומה גדולה וכו'" [רש"י שם].

<> "אומד - שאומד מדעתו בלא מדה כמה סאין יש ונותן תרומה לפי אומדו. מחשבה - שאינו מפריש מיד, אלא נותן עינו ליטול תרומה בצד זו, ואוכל בצד אחד" [רש"י כת"י שם].

<> כדעת רבי יוסי ברבי יהודה [בכורות נח:] שסובר שמעשר ניטל באומד, שנאמר [במדבר יח, כד] "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה", הרי שהמעשר נקרא תרומה. ומה שכתב "&**ובודאי**^ מעשר גם כן", נראה שכוונתו לומר שאם תרומת מעשר מושוות לתרומה על ידי היקש [בכורות נח:], בודאי שמעשר יושווה לתרומה, שהרי "מעשר קרייה רחמנא 'תרומה'" [בכורות נט., וראה תוספות גיטין לא. ד"ה כשם]. אמנם יש להעיר, שבמנחות נד: חכמים חולקים וסוברים שאסור לעשר מאומד. וכן לגבי תרומת מעשר חכמים חולקים וסוברים שאינה נעשית באומד [ביצה יג:]. והרמב"ם בהלכות תרומות פ"ג ה"י פסק "תרומת מעשר אין מפרישין אותה באומד... שהרי שיעורה מפורש בתורה". ובהלכות מעשר פ"א הי"ד פסק הרמב"ם "אין מעשרין באומד", וכתב שם הכס"מ שמקור הרמב"ם הוא "בפרק קמא דאבות". ואם כן מה מקום יש להקשות על משנתינו מדעת אבא אלעזר בן גמלא, הרי משנתינו היא כדעת חכמים החולקים על כך וסוברים שאין לאמוד במעשר ובתרומת מעשר, [וראה בתוספות יום טוב שהביא כאן את הר"ש בתרומות פ"א מ"ז המבאר שאבא אלעזר בן גמלא לא סובר את משנתינו, וכן הביא שכך ביארו התוספות בגיטין לא., ובבכורות נט., וראה תוספות מנחות נד:], ויל"ע בזה. וראה בתוספות יום טוב כאן שהאריך בענין זה, והוסיף שלפי דברי המהר"ל "לא קשיא דמאי שנא דתנן מעשרות, ד'מעשרות' הוא שם לכלל המתנות שבזרע הארץ, כמו שכתבתי לשון הירושלמי [מעשרות פ"ב ה"ג] במשנה ד פרק ב דמעשרות".

<> אע"פ שבלשון המהר"ל התיבות "אומד" ו"אומדנא" מורות על דבר שאינו מחייב כל כך, וכמו שכתב למעלה בסוף ההקדמה [ד"ה כי אין] "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. וכן כתב למעלה במשנה ה [לפני ציון 754]: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה יש לך] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ושם במי"ד [ד"ה וכבר אמרנו] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואמדנא, רק באמת". ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ובאומדנא בלבד, כי מי שמעמיק בדברי חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה, ואם שנראה רחוק בתחלת הדעת, אבל כל עוד שהוא מעמיק בהם הלא נגלה כאור בהיר הדברים, עד שאין ספק בהם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 219], ואילו כאן כתב "כי האומדנא הוא קרוב לודאי". אך לא קשה כלל, כי בכל המקומות הנ"ל העמיד את ה"אומדנא" לעומת "חכמה", שאע"פ שהאומדנא קרובה לודאי, מ"מ אין היא בגדר חכמה מחייבת, שהרי היא אינה תופסת את הדברים בצורה מחייבת ופנימית, אלא בצורה אפשרית וחיצונית, והדבר היה יכול להיות גם באופן אחר. אך "חכמה" תופסת הדברים מתוך ההבנה הפנימית שלהם, באופן שלא שייך שיתפרשו באופן אחר. ולכך אין לפרש דברי חכמים באומד ובמחשבה, כי בדרך זו אין עמידה על הגרעין הפנימי של דבריהם, אך אין זה סותר לכך שאומדנא קרובה לודאי, ודו"ק. ולהלן פ"ג מי"ח כתב: "ודבר כזה [דבר של ספק] אין נקרא שכל וחכמה... וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה. ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה" [הובא למעלה בהערה 1422]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 1061.

<> באבות דרבי נתן פכ"ו מ"ב אמרו "ואל תבא לידי ספק שמא תבא לידי ודאי". ושם פ"ל מ"ב אמרו "כל העובר עבירה אחת בספק מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו בודאי. כיצד אדם חוטא ונודע לו חטאו, מביא חטאת בסלע ועשירית האיפה בפונדיון. ספק חטא ספק לא חטא, מביא אשם בשתי סלעים". וראה בביאור הגר"א שו"ע או"ח סו"ס תרג. וברבינו יונה בתחלת מסכת ברכות [סוף א: בדפי הרי"ף ד"ה והא] כתב: "עיקר היראה ליזהר מהספקות... שעונש הספק יותר מהודאי, וכן מצינו שעל הודאי מביא חטאת... והוא שתות הדינר... ואם מביא אשם על הספק, כגון שהיו לפניו ב' חתיכות אחת של שומן ואחת של חלב, וכל אחת מהן ואינו יודע איזה מהן אכל, צריך להביא אשם בב' סלעים... והטעם בזה למה החמירו על הספק יותר מן הודאי, אומר מורי הרב שהוא מפני שעל הודאי משים האדם החטא אל לבו, ודואג ומתחרט עליו וחוזר בתשובה שלימה, אבל על הספק עושה סברות, ואומר אותה חתיכה שאכלתי אולי היתה מותרת, ולא ישית אל לבו לשוב, ולזה החמירו בו יותר". וצרף לכאן מה שאיתא בספרים הקדושים ש"עמלק" הוא גימטריה "ספק" [ראה מבוא לחכמת הקבלה ח"ב מאמר א], הרי הרע שבעולם נקרא על שם הספק.

<> כפי שביאר למעלה. ומוסיף בזה, שחשיבות ברירות המעשה אינה רק משום "סור מרע" [תהלים לד, טו], אלא גם משום "ועשה טוב" [שם]. ובהקדמה לתפארת ישראל [יט.] כתב: "'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], פירוש כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי, אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי', שעל ידי התורה נעשה חכם, כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר [הובא למעלה בהערה 370]... ועוד אמר [שם פסוק ט] 'מצות ה' ברה מאירת עינים', רוצה לומר כי התורה מלמדת לאדם את המעשה אשר יעשה, ולא נחשב שהולך בחושך. ולפני זה אמר 'מחכימת פתי' על החכמה המחכמת אותו, וכאן אמר 'מצות ה' ברה מאירת עינים', שלא ילך במעשיו בחושך, רק יעשה המצוה, עד שהאדם הוא שלם לגמרי בין בשכלו ובין במעשיו". @**ובנתיב הזריזות**^ פ"א הביא את המדרש [דב"ר ה, ב] שיש ללמוד מנמלה ממה שהיא כונסת את מאכלה לביתה האמצעי, ולא לביתה העליון והתחתון. וכתב לבאר זאת [ב, קפה:] בזה"ל: "בזה גם כן בא ללמד על למוד החכמה, והוא מבאר דבר גדול מאוד. כי אין הלמוד והחכמה ראוי לאדם רק התורה, שיש בה מעשים. וזה כי יש שחפצים ורוצים בחכמה בלבד, שהיא עליונה, כמו שידוע, ואין בחכמה שום מעשה. וכן יש שרוצים לקנות המעשים, אף שאין בהם חכמה כלל, רק שכך וכך יעשה, כמו שידוע. ואלו שני דברים אין להם קיום כלל, כי החכמה שאין בה מעשה אין שייך לאדם, לפי שהאדם אינו שכל לגמרי, רק כי מעשיו יהיו נמשכים אחר השכל. וכן אין ראוי לאדם המעשה בלבד, שאין זה שייך לאדם השכלי, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הגוף, והמעשה הוא אל הגוף שהוא עושה המעשה [ראה למעלה בהקדמה הערה 31], ועל ידי השכל הוא עושה המעשה. לכך אמר שילמד מן הנמלה, והנמלה מכניס פרנסה שלה בבית האמצעי... ור"ל כי יש ללמוד מן הנמלה שכונס באמצעי, לא בתחתון ולא בעליון, כי האדם גם כן לא יהיה עסק שלו בחכמה, אף שהחכמה היא עליונה מאוד, כאשר היא חכמה ועיון בלבד, מבלי שיצטרף אל זה שום מעשה כלל. וכן לא יהיה למודו לדעת המעשה בלבד בלי שום חכמה, לא יהיה למודו כך. אבל יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה. וכן לא יהיה למודו בספרים אשר הם אינם מורים רק המעשה בלבד, כי שנים אלו אין קיום להם מטעם אשר אמרנו, כי אין האדם בלא שכל, וגם אין האדם כולו שכלי, רק הוא האדם בעל גוף שהשכל בו. ומצד הזה ראוי לאדם לקנות החכמה לעשות מעשה שכלי, כי המעשים השכליים, בזה משתתף הגוף והשכל; המעשה לגוף, והשכלי הוא לשכל, והדבר הזה יש לו קיום, כאשר חכמתו כפי מה שהוא האדם" [ראה להלן פ"ב הערה 1545]. @**ובדרשת שבת הגדול**^ [ריז:] כתב: "תמצא כי יש שלשה דברים במנחה [ויקרא ו, ח]; האחד הוא סולת, שהוא נקי וזך, והוא כנגד הגוף הנקי מכל פסולת. ועליו השמן, אשר הוא נקי וזך, הוא השכל הזך. ועליו לבונה זכה... כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך, אז נמשך אל זה החכמה והשכל הזך, הנרמז בשמן זית זך. כי אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ... ואחר השכל הזך נמשכים המעשים הזכים והטהורים... ולפיכך היה נותן על המנחה לבונה זכה, כי הוא זוכה למעשים טובים... הכל כאשר מזכה גופו". וראה להלן פ"ב הערה 502.

<> צריך ביאור מנין לומר שיהושע בן פרחיה אמר "עשה לך רב" לענין הוראת המעשה, ואילו רבן גמליאל אמר כן לענין תלמוד. ובפירוש הרמב"ם מפורש להיפך; שלמעלה [משנה ו] ביאר את דברי יהושע בן פרחיה בזה"ל: "שים אותו לך לרב, עד שתדמה בו שהוא מלמד, ויעלה בידך בעבור זה למוד החכמה, כי אין למוד האדם מעצמו כלמודו מזולתו". ואילו כאן כתב הרמב"ם "זה אשר צוה הנה לעשות רב אינו לענין הלמוד, אבל להוראה, שים לך רב שתסמוך עליו באיסור והיתר". אמנם מקור המהר"ל בביאור משנתינו הוא באבות דרבי נתן פכ"ב מ"א, שאמרו שם: "רבן גמליאל אומר עשה לך רב, וקנה לך חבר, רב לחכמה וחבר ללמוד, והסתלק מן הספק, ואל תרבה לעשר אומדות". וכן ביאר כאן המגן אבות, אך הוא ביאר שכך גם מתפרשים דברי יהושע בן פרחיה, לעומת המהר"ל שחילק ביניהם. והמהר"ל שסובר שיהושע בן פרחיה איירי בהוראה, אולי הולך בזה לשיטתו למעלה שביאר שיהושע בן פרחיה עוסק בתיקון האדם איך יתנהג עם הבריות שהם מחוץ לביתו, "כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר אדם" [לשונו למעלה בתחילת משנה ו]. ולכך בהכרח שמדובר ברב המחוייב להיות עם האדם, ואשר נמצא עמו תמיד, כי רק יחס לרב כזה יהיה בגדר תקון האדם. והואיל ורב להוראה הוא נצרך לאדם יותר מרב לתלמוד [שהרי כתב כאן "אף שאינו רוצה לסמוך על תלמודו לענין הוראה, &**עם כל זה**^ יקנה לו רב"], ממילא מתבאר שיהושע בן פרחיה עסק ברב לענין הוראה. והמשנה ברורה בהקדמתו כתב: "הנה אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד אפילו בקדשים ובטהרות הוא מקיים מ"ע דת"ת, מ"מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה. ועל כך אמרו חז"ל [ברכות ח.] 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב' [תהלים פז, ב], אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב". ובביאור הלכה סוף סימן נג כתב: "ומזה יראה האדם גודל החיוב על כל עיר לשכור להם רב שיורה להם במצות התורה ומשפטיה איך להתנהג, ולא יהיו כעורים המגששים באפילה... ומזה ימלאו רתת ופחד איזה מהעיירות הנמצאים מחוץ למדינה שאין להם רב ומורה צדק בעירם, ועון גדול הוא כמו שביארנו... הלא צריכין לאיש מו"צ שיורה להם דיני שבת ויו"ט והלכות פסח החמורה ודיני טבילת מקוה וכל פרטי הלכות נדה ושאר דיני תורתנו הקדושה אשר יעשה אותם האדם וחי בהם... וסוף דבר הוא שעל ידי זה [שאין בעיר מו"ץ] הולכת העיר מדחי לדחי, שאין להם מורה ומנהיג בדרכי ד', ובאים עי"ז לידי חילול שבת ויו"ט ואכילת חשש חמץ ח"ו, ומי יודע עוד כמה איסורים מחייבי כריתות ח"ו, השם ישמרנו מאנשים כאלו".

<> תמורה טז. "בשעה שנפטר משה רבינו לגן עדן, אמר לו ליהושע, שאל ממני כל ספיקות שיש לך", הרי הרב פושט את ספקות התלמיד. וכן בב"ק קיז: אמרו בהקשר זה "שייליה כל ספיקא דהוה ליה ופשטניהו ניהליה". ובכתובות קיא. "אף על פי שחכם גדול אתה, אינו דומה לומד מעצמו ללומד מרבו". ובעירובין נג. אמרו "בני יהודה גמרו מחד רבה, נתקיימה תורתן בידם".

<> כן חזר וכתב להלן במשנה יח [ליד ציון 1729], ושם הוסיף לבסס ענין זה, עיי"ש. ואודות שהתורה היא שכל ברור, כן ביאר באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך 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" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 18, ולהלן הערה 1733].

<> שלא נאמר כאן "רבן גמליאל קבל מהם", כפי שנאמר למעלה אצל הזוגות.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1373]: "מכאן ואילך לא היו מקבלים מיוחדים, שלא שמשו רבם כל צרכם". ולמעלה בתחילת משנה ד כתב: "כי הזוגות בעבור שהם זוג, לא היה הקבלה ביד אחד מהם, רק בשניהם יחד... כי אצל שניהם ביחד היתה התורה". אך משרבו המחלוקת, אין כאן צירוף להדדי של בני הזוג, אלא כל אחד עומד לעצמו, "ונעשית התורה כשתי תורות". ולהלן פ"ב תחילת מ"ח כתב: "כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה". וראה להלן פ"ב הערות 798, 813. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו".

<> פירוש - סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון, גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. נמצא שלאחר שהובאו למעלה דברי הלל, הובאו כאן דברי רבן גמליאל הזקן, נכדו של הלל, בדילוג בנו רבי שמעון. וכן כתב כאן רש"י "רבן גמליאל - זהו רבן גמליאל הזקן, בנו של רבי שמעון, בנו של הלל".

<> פירוש - המשנה הבאה [משנה יז] מביאה את דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחריה [משנה יח] מובאים דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן, ובדילוג רבן גמליאל דיבנה. נמצא שמששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שלפנינו דבריהם של ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנתינו), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)], בדילוג שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה.

<> ואם כן כולם היו שקולים בחשיבות, ולכך יקשה מדוע הושמטו שני נשיאים [שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה] מהמשניות. ולשון רש"י שם: "הלל ושמעון - רבן שמעון בנו של הלל היה. ורבן גמליאל - הוא רבן גמליאל הזקן. ושמעון - הוא רבי שמעון הנהרג עם הרוגי מלכות, והוא היה אביו של רבן גמליאל דצעריה לרבי יהושע בן חנניה [ברכות כז:] ושעשה מחלוקת עם רבי אליעזר בן הורקנוס [ב"מ נט:]. בפני הבית - בעוד הבית קיים. מאה שנה - אחרונים שלפני החורבן התחיל נשיאותו של הלל, ופרנסו אלו ארבע דורות מאה שנה". וכן רבי גמליאל דיבנה היה נשיא [ברכות כז:], וגם שמעון בנו היה נשיא [הוריות יג:]. וכן עמד על ענין זה להלן בסוף משנה יח [לאחר ציון 1800], ובפ"ב מ"ח [ד"ה ומזה הטעם], ויזכיר זאת בקיצור בסמוך. @**אמנם לשונו**^ קצת צ"ב, שהביא את הגמרא בשבת להורות ש"&**כולם**^ היו נשיאים", אך בגמרא הזו נזכרו רק ארבעה הדורות הראשונים [הלל, בנו שמעון, ר"ג הזקן, ובנו שמעון], ולא נזכרו שם שני הדורות האחרונים [רבן גמליאל דיבנה ובנו רבי שמעון], והרי כאן הזכיר אף את שני הדורות האחרונים, ואיך לאחר שהזכירם כתב ש"כולם היו נשיאים כדאיתא בסוף פרק קמא דשבת". ויל"ע בזה. ואולי אפשר ליישב זאת על פי דבריו של הרמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות, מאמר חקור הדין, ח"ב פי"ט, וז"ל: "אף על גב... שכל פרנסי ישראל בניהם עומדים תחתיהם... הני מילי בכתר כהונה וכתר מלכות... אבל גבי נשיא ואב בית דין, כיון שכתר תורה מונח בקרן זוית, הרוצה יבא ויטול, אין הדבר כן מדין התורה. לפיכך לא מצינו בנשיאים הראשונים שיהיו מנחילים כתריהם לבניהם, אלא מהלל ואילך, דאמר מר [שבת טו.] הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאתם בפני הבית מאה שנה... ואפשר שכיון שקלקלו עבדי חשמונאי בבית שני, ועמדו הורדוס ובניו וחטפו להם על ישראל מלכות שאינה הוגנת, התקינו בית דין שיהא כתר תורה משלים לכתר מלכות, להושיב הבן על כסא אביו... מלתא יתירתא דהות בהלל, והסכים הקב"ה על ידם, שזכו לשלשלת יוחסין גדולה, והיו כלם ראוים לנשיאות. והיינו דקא בעי רבי מה אני בשעיר בסוף הוריות [יא:]". נמצא שהדורות הראשונים שיצאו מהלל מורים על התמורה שחלה בהנהגת כתר תורה, שספג לתוכו גינוני מלכות של ירושת הגדולה מאב לבן. וממילא נסיק מכך שאף בדורות המאוחרים יותר היתה הנשיאות עוברת מאף לבן, ו"כולם היו נשיאים". וראה להלן פ"ב הערה 831.

<> כן אמרו בר"ה כט:, ל., ל:, לא:, סוכה מא., סנהדרין מא., ועוד, ומוכח מכך שהיה מנהיג ונשיא. וכן כתבו התוספות שבת נד: ד"ה הוה: "רבי יוחנן בן זכאי משך נשיאותו אחר החורבן שנה או שנתיים, דכמה תקנות תקן אחר החורבן, כדתנן [רה כט:] משחרב בית המקדש התקין רבי יוחנן בן זכאי". אמנם כוונת המהר"ל היא להוכיח שכשם שהיה נשיא אחר החורבן [שנת ג' אלפים תתכח], כך היה גם נשיא לפני החורבן, כי רק כך תהיה תקופת נשיאותו של ריב"ז חופפת עם נשיאותו של רבן שמעון בן הלל, שהיה נשיא בשנת ג"א תשסח, וראה הערה 1448, ולהלן פ"ב הערה 806.

<> נמצא שקבל מהלל כפי ששמעון בן הלל קבל מאביו. ובסדר הדורות [עו.] מבואר שבשנת ג' אלפים תשסח שמעון בן הלל נתמנה לנשיא, ובאותה שנה ריב"ז קבל מהלל.

<> כן כתב רבינו שרירא גאון שרבי יוחנן בן זכאי היה נשיא, והובא בערוך ערך אביי, וזה לשונו: "הלל עלה מבבל ולא נאמרה רבנות בשמו... ולא שמענו כי התחילה זו אלא בנשיאים, מרבן גמליאל הזקן ורבן שמעון בנו שנהרג בחורבן בית שני, ורבן יוחנן בן זכאי, כולן נשיאים... לא מצאנו 'רבן' אלא נשיאים; רבן גמליאל, רבן שמעון, רבן יוחנן בן זכאי". @**אמנם מה**^ שכתב כאן שהיה ריב"ז נשיא בזמן ששמעון בן הלל היה נשיא, זהו חידוש גדול, כי בסדר הדורות [עט:] כתב: "ריב"ז נעשה נשיא אחר שנהרג רשב"ג, ונפטר ג' אלפים תתלג, ה' שנים אחר החורבן". ורשב"ג נהרג בזמן החורבן [כמבואר בערוך הנ"ל], וא"כ ריב"ז היה נשיא רק מזמן החורבן [שנת ג"א תתכח], ואילו תחילת נשיאותו של רבן שמעון בן הלל היתה בשנת ג"א תשסח [סדר הדורות עו., שזהו ששים שנה קודם לחורבן], "ולא האריך ימים" [שם]. וכן בתולדות תנאים ואמוראים [עמוד 1172] כתב על רבן שמעון בן הלל ש"לא האריך ימים בנשיאותו... יען שאביו הלל האריך ימים, וכשעלה שמעון בנו לנשיאות היה אז כבר זקן גדול". וכיצד נבאר שריב"ז היה נשיא בזמן שרבן שמעון בן הלל היה נשיא, כאשר ריב"ז נתמנה לנשיא ששים שנה אחר התמנותו של רבן שמעון בן הלל. ועוד, אף שנבאר שהמהר"ל יחלוק ויסבור שאפשר להקדים את התחלת נשיאותו של ריב"ז לזמן שלפני החורבן, מ"מ לא נוכל להקדימו ליותר משלשים שנה לפני החורבן, כי בר"ה לא: אמרו על ריב"ז שחי ק"כ שנה, ובארבעים שנה האחרונות לימד. והנה ריב"ז "חי אחר החורבן קרוב לעשר שנים" [תולדות תנאים ואמוראים עמוד 681, שהוכיח כן], ולפי זה ריב"ז נפטר בשנת ג"א תתלח. והואיל והזמן המוקדם ביותר שהיה נשיא הוא ארבעים שנה קודם לפטירתו, נמצא שלא היה נשיא לפני שנת ג"א תשצח, שהוא שלשים שנה לאחר שנתמנה רבן שמעון בן הלל לנשיא. וכאמור רבן שמעון בן הלל לא האריך ימים בנשיאותו, ולכך אין לומר שתקופת נשיאותו נמשכה למשך שלשים שנה, וממילא קשה לומר שתקופת נשיאותו של ריב"ז חפפה לתקופת נשיאותו של רבן שמעון בן הלל. וצ"ע. וראה במפרש המשנה תפארת ישראל, להלן פ"ב מ"ח, בבועז אות ג.

<> כמו שאמרו [ב"ק ג.] "מכדי שקולין הן, ויבאו שניהם, דהי מנייהו מפקת". ושם הכוונה שמזכירים את שניהם, וכאן מפרש שלא מזכירים את שניהם, כי מאחר שאין אפשרות להזכיר כאן את שניהם [כי אינם כמו הזוגות שאחד היה נשיא ואחד היה אב בית דין], לכך אין להזכיר אף לא אחד מהם, מפאת השויון שביניהם. וכן הזכיר סברא זו בגו"א בראשית פ"ב סוף אות יח, שם פ"ו אות כב, שם ויקרא פ"א סוף אות יט, שם פט"ז אות לט, שם דברים פי"ג אות יא ושם הערה 43, ועוד.

<> הוא רבן גמליאל דיבנה.

<> שאמרו שם שרבי אלעזר בן עזריה נתמנה לנשיא בזמן נשיאותו של רבן גמליאל דיבנה [עיין שם בטעם הדבר], וסוכם שרבו גמליאל ידרוש בשלש שבתות, ואילו רבי אלעזר בן עזריה ידרוש בשבת אחת.

<> שם [לאחר ציון 819], שכתב: "ומזה הטעם נראה גם כן שאינו מזכיר שמעון בנו של הלל, שאם יאמר 'קבל מהלל,' כבר אמרנו שכבר נתמעטה הקבלה. ואם לא יזכיר לשון קבלה, הרי לא נתמעטה לגמרי הקבלה. ועוד, כי היה זה גנאי לו שלא היה מקבל כראוי. ולפיכך לא זכר אותו כלל... וכן יש לומר גם כן שלא זכר רבן גמליאל השני, אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שאם היה מזכיר כל האחרים, ולא היה מזכיר שמעון בנו של הלל, היה זה גנאי כאילו שלא היה כדאי לזה. אבל עתה שלא הזכיר את כולם, כי גם רבן גמליאל דצעריה לרבי יהושע בפרק רביעי דברכות [כז:] לא הזכיר, אין כאן גנאי כלל".

%[יז]

<> למעלה בתחילת משנה טז, וז"ל: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל".

<> בכת"י במקום התיבות "כמו שיתבאר" נכתב: "שלא יהיה מביא לו קלקול".

<> פירוש - היה סגי אם יאמר מיד "לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה", מבלי להקדים לכך את התבות "כל ימי גדלתי בין החכמים" [שאלה א].

<> כפי שהקשה הרבה פעמים, שדברים המוזכרים יחד בהכרח שקשורים להדדי, ולא יתקבצו למאמר אחד דברים שאינם קשורים להדדי [ראה למעלה הערות 709, 852, 888, 1157, 1421].

<> שזה ענין אחר, ולא ענין של שתיקה [שאלה ב].

<> ומדוע פתח בשתיקה וסיים בשתיקה, אך הפריד ביניהם במאמר ["ולא המדרש עיקר אלא המעשה"] שלכאורה לא קשור לשתיקה [שאלה ג].

<> ומדוע תלה הדבר בגוף, שהוא אינו החלק העיקרי של האדם [גו"א בראשית פ"ב אות לב, והובא למעלה בהקדמה הערה 4], וזו שאלה ד. וכאן גורס "טוב משתיקה", ובתחילת המשנה וכן בסמוך [לאחר ציון 1459 ובהמשך לשונו] כתב "טוב אלא שתיקה", וראה בשנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות שהביא את שתי הגרסאות הללו.

<> ופירש רש"י שם "ברוב דברים לא יחדל פשע - המרבה דברים מביא חטא", הרי שציטט שם את דברי משנתינו כדי לבאר את הפסוק שם, ומוכח שסובר שאכן הפסוק ודברי התנא שוים. וכן פירש כאן הרמב"ם, וז"ל: "כבר אמר החכם 'ברוב דברים לא יחדל פשע'... כי כשירבה האדם דברים יפשע על כל פנים, שאי אפשר שלא יהיה בדבריו דיבור אחד שאין ראוי לאמרו" [ראה להלן הערה 1504]. וכן כתב כאן הגר"א. אך למהר"ל לא ניחא לומר שהתנא ישנה דבר המפורש בקרא [שאלה ה], ולכך להלן [סוף משנה זו] יבאר את החילוק הקיים בין הפסוק לדברי התנא. וקשה, שבאבות דרבי נתן פכ"ב מ"ג אמרו "כל המרבה דברים מביא חטא, שנאמר 'ברוב דברים לא יחדל פשע'", הרי שהתנא שם ביאר להדיא שדברי רבן שמעון נלמדו מהפסוק הנ"ל, ולא כפי המהר"ל שטרח לחלק בין הפסוק לדברי התנא. וצ"ע.

<> לשון רש"י כאן: "שגם אויל מחריש חכם יחשב [משלי יז, כח], וכן חילוף, שאם ידבר הרבה עם בני אדם... אפילו אם הוא חכם - אויל יחשב, על כן אין טוב אלא השתיקה". ובאבות דרבי נתן פכ"ב מ"ב איתא "שמעון בנו אומר כל ימי גדלתי בין החכמים, ולא מצאתי לגוף טוב משתיקה. אם לחכמים יפה שתיקה, קל וחומר לטיפשים". וכן בפסחים צט. אמרו "יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטפשים". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז:] כתב: "ובירושלמי בפסחים [פ"ט ה"ט], תנא רבי חייא, יפה שתיקה לחכמים, קל וחומר לטפשים... כי הדבור הוא על ידי השכל הדברי, שהוא נוטה אל גשמי, ואינו נבדל [יבואר בסמוך (ראה הערה 1466)], כאשר פועל בו, אין פועל בשכל אשר הוא נבדל, ולפיכך יפה שתיקה לחכמים, ומכל שכן לטפשים". ובזה מיושבת שאלה א למעלה "למה הוצרך לומר 'כל ימי גדלתי בין החכמים", שמדגיש שאף אצל החכמים יפה השתיקה.

<> בא ליישב שאלה ד מלמעלה "גם כן לשון 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה' [קשה], שהיה לו לומר 'לא מצאתי לאדם טוב'".

<> לשונו להלן פ"ב מ"ח [ד"ה וג' דברים]: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה [ראה להלן הערה 1533]... כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה. אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן", וראה שם בהערות, ובסמוך סוף הערה הבאה.

<> יסוד נפוץ בספריו. כגון, בתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים 'מרבה דברים מרבה שטות', כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון". ולהלן פ"ד סוף מ"ז כתב: "ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים, הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לדבר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה... כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי שהוא כח גשמי כמו שביארנו למעלה באריכות, שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה וממהר להוציא הוא סימן שטות". וראה להלן פ"ב הערה 986. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושנים של התורה הוא "מיעוט שיחה", וכתב לבאר שם: "כבר התבאר זה למעלה כי מרבה דברים מרבה שטות, והארכנו במקומו אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה שהוא מיעוט שיחה הוא יסוד גדול אל החכמה" [ראה הערה 1504]. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] הסביר לפי זה מדוע נשים וכסילים וגוים הם מרבים בדברים, ויובא בהערה 1478. ומדוייק מלשונו שאע"פ שהדבור "אינו שכלי &**לגמרי**^", מ"מ הוא קצת שכלי ג"כ. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נב:]: "הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות", ושם הערה 311 נלקטו מקומות רבים שבהם ביאר שהדבור הוא שכלי. ובעל כרחך שהדבור הוא נמצא בשלב הבינים, שביחס לגוף הוא שכלי, וביחס לשכל העיוני הוא "מוטבע בגוף" [לשונו להלן], וכמובא בהערה הקודמת. וראה להלן פ"ב הערות 587, 680, 851.

<> ומלבד מה שיבאר בסמוך, כן כתב להלן פ"ג סוף מי"ג, ויובא בהערה 1471. ואמרו חכמים [סנהדרין קא.] "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר... מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ואומרת לפניו, רבש"ע עשוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, ריש רלב.] כתב: "כלומר שדבר זה נחשב הפסד... כי הכינור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה. וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרים בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדיבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלית, דבר זה ביטול לתורה".

<> בדרוש על התורה [י.] כתב: "ובסנהדרין [צט:] אמר רבי אלעזר כל אדם לעמל נברא... ועדיין איני יודע אם לעמל תורה, אם לעמל שיחה, כשהוא אומר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', הוי אומר לעמל תורה נברא... כלומר אם צריך להוציא השכל הדברי לבדו אל הפעל, ללמוד לשונות ודברי מליצות ושאר דברים המתייחסים אל השכל הדברי, ובזה נקרא הוצאת שלימותו אל הפעל, או נברא להוציא שכל העיוני אל הפעל לדבר דברי תורה, שהוא שכל עיוני. ועל זה אמר לעמל תורה נברא, כדכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', כי השכל הדברי אינו שלימות בפעל כלל, רק עמל התורה הוא השלימות הגמור, והוא שכל העיוני האלהי, דבר זה צריך להוציא אל הפעל". ובנתיב התורה פ"א [א, ה.] כתב: "הגרון הוא למטה מן הראש אשר שם השכל, והגרון יוצא ממנו הדבור, והגרון כלי אל השכל הדברי, והוא למטה מן שכל עיוני". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] הקדיש את כל הפרק לנושא זה. ושם בפ"ד [ב, עב.] כתב: "כי כח המחשבה וכח הדיבור הם מחולקים, אין שייך זה לזה כלל". וראה למעלה הערה 1461, בבאר הגולה באר השני הערה 579, ושם בבאר הרביעי הערה 1052.

<> פירוש - יש לאדם לשתוק כדי שיפעל בכח השכלי שלו, ולא שידבר ויפעל בכח הדברי שלו, שכח הדברי אינו נמלט מן הטעויות מחמת היותו כח גופני. ואודות שהגופני טועה, כן ביאר להלן פ"ד מי"ד בביאור המשנה שם "ששגגת תלמוד עולה זדון", וז"ל: "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... כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה". וראה למעלה בהקדמה הערה 6, ובפרק זה הערות 229, 1422.

<> ולכך נוהג בהם החוק "כשזה קם זה נופל", כמשפט ההפוכים זה לזה. וכן כתב בגו"א שמות פי"ז אות יג, וז"ל: "כי תמצא דבר בזרע עשו - שהוא עמלק - מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד, עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל [רש"י בראשית כה, כג]. וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד". וראה אור חדש [מט.], ולהלן הערה 1470, ופ"ב הערות 270, 758.

<> פירוש - אין חסרון לאדם מצד שהוא מדבר [ואדרבה, האדם נקרא "חי מדבר", ו"עיקר האדם מה שהוא חי מדבר" (לשונו להלן פ"ו מ"ח, ד"ה ואמר עוד)], רק השתיקה עדיפה על הדיבור, כי כשהאדם שותק הוא יוכל להתעלות ולפעול בכח השכל העיוני. וכן בסמוך כתב: "אין ראוי לומר שהוא חוטא... שהרי כח הדברי כח בפני עצמו... אם אין בוחר בשתיקה אין כאן חטא", וראה שם הערות 1489-1492. נמצא שאין הדיבור בגדר של חטא ודבר רע, אלא הוא בגדר של מניעת רווח ומעלה, שמונע מהאדם לפעול עם השכל העיוני.

<> כמשפט ההפכים שאינם נמצאים ביחד, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:]: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 73, ולהלן פ"ב הערה 256].

<> ועוד אודות היחס ההפכי הקיים בין הגוף לבין השכל, כן כתב באור חדש [מט.], וז"ל: "תקנו ימי הפורים למשתה ושמחה שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם - השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [מגילה ז:] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". ולהלן פ"ג מי"ג אמרו "סייג לחכמה שתיקה", וכתב לבאר שם: "אמר 'סייג לחכמה', שיהיה האדם שכלי שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב. כי השכל והכח הדברי מחולקים בו, כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמיות פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי, לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה". ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד" [הובא למעלה הערה 1243]. ובגו"א בראשית פכ"ד אות יז כתב אודות מעשה אליעזר עבד אברהם ש"לא הפסיק בדבור כלל, שאז היה מבטל הכוונה", עיי"ש.

<> ובביאור טובה זאת, ראה דבריו להלן פ"ד סוף מט"ז, בביאור המשנה שם "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים", שכתב: "אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב יש שם ארי. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם 'שועל', ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים. ואל יקשה דמאי חזית, דשמא כיון שיש עליו שם 'זנב' הוא גרע טפי, שזה אינו... כיון שהזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר. והפך זה, החשיבות שנקרא 'ראש לשועלים', הרי הראש של שועל בטל אצל השועל, והנה חשיבתו בטל".

<> כי אז השכל יהיה טפל לגוף, והטפל הוא בטל לעיקר וכמבואר בהערה הקודמת ולמעלה במשנת "כל ישראל" הערה 146. ויש לדייק בדבריו, שלגבי היות הגוף טפל לשכל כתב "ויהיה הגוף &**טפל**^ מפני זה אצל השכל", ולא הזכיר שהגוף יהיה בטל לשכל, ואילו במצב ההפוך כתב "השכל &**בטל**^ אצל הגוף". דנהי שהטפל לעיקר הוא גם בטל לעיקר, אך מדוע שינה בלשונו, שבנוגע לטפילות הגוף הזכיר "טפל" ולא "בטל", ואילו בנוגע לטפילות השכל הזכיר "בטל" ולא "טפל". ובעל כרחך לומר, שכאשר הגוף טפל ובטל לשכל, אין בכך הפסד ואבוד לגוף, אך כאשר השכל טפל ובטל לגוף, יש בכך הפסד ואבוד לשכל, וכמו שממשיך כאן ואומר "ואין כאן שכל כלל". ובביאור הדבר ראה הערה הבאה.

<> כי כאשר הרוחני בטל לגשמי, אזי הרוחני אינו קיים כלל, וכמו שביאר בנצח ישראל פי"ד [שדמ:], וז"ל: "מדריגת ישראל, שהם נבדלים מן החומר, ואינם מוטבעים בחומר. וכאילו אצל ישראל בטל החומר אצל הנפש, ואין החומר רק נושא שעליו רוכב הנפש, ובטל החומר הזה אצל רוכבו, כמו שבטל וטפל החמור אצל מי שרוכב עליו... ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 146]. הרי שכאשר החומר בטל לנפש [כמו אצל ישראל], החומר עדיין הוא "נושא שעליו רוכב הנפש", ואינו בטל לחלוטין. אך כאשר הנפש בטלה לחומר [כמו אצל האומות], אזי "כאילו כולו גוף וחומר בלבד", ואין הנפש קיימת כלל. וכן בח"א לבכורות ח: [ד, קכג.] כתב: "כשם כי בהתגברות כח הגוף הוא בטול השכל, כך התגברות כח שכל האומות הם מבטלים השכל העליון האלקי, שהוא שכל התורה. אבל בהתגברות כח השכל העליון אין בטול לחכמה, כי יש חכמים שהיו יודעים בכל חכמה, ודבר זה ידוע למשכילים... שכל התורה הוא עיקר, וכל חכמה ודעת טפל אצלו". וכן בנצח ישראל פי"א [דש:] כתב: "אצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף... וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה... שהוא בטל ואינו נחשב לכלום", ושם הערה 261. ובגבורות ה' פס"ז [שיב.] כתב: "העכו"ם שהם חומרים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי". ובנר מצוה [סד.] כתב: "כאשר הגשמי גובר על השכל, יש בטול אל השכל, כאשר דבר זה ידוע", ושם הערה 372. ובבאר הגולה באר השביעי [שעח:] כתב: "כי החמרי מפסיד ומבטל לדבר הנבדל בטול והפסד גמור, לא התנגדות במה", ושם הערה 87. @**ובביאור הדבר**^ נראה, כי כאשר החומרי בטל לרוחני, אין בכך חריגה מסדר העולם, אלא אדרבה, כך הוא הסדר הראוי לעולם, ולכך לא נכלל בזה הפסד החומרי. אך כאשר השכלי בטל לחומרי, יש כאן חריגה מסדר העולם, וכל חריגה מסדר העולם כוללת בתוכה אבוד והפסד הדבר. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"א [יא:] ביאר שלפי סדר המציאות אין ראוי לשום אומה לשעבד אומה אחרת, אך עם כל זה ראוי לישראל לשעבד שאר אומות, שנאמר על ישראל [דברים כח, א] "ונתנך ה' עליון על כל גוי הארץ". והטעם הוא "כי כך ראוי לפי סדר המציאות בשביל מעלתן ומדריגתן" [לשונו שם]. דוגמה נוספת; כאשר האדם מושל על הבהמה, אין בכך אבוד הבהמה, כי כך מחייב סדר העולם. אך כאשר הבהמה מושלת על האדם, יש בכך אבוד האדם, כי יש בזה חריגה חריפה מסדר העולם. וכן כתב בח"א לשבת קנא: [א, פא.], בביאור מאמרם שם "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", וז"ל: "אין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר. שהיה [הצלם] נחשב אם נוהג כמו שראוי לאדם, והיה יראה ופחד מן הצלם הזה על הבהמה. אבל עכשיו בטל כח הצלם הזה ומוראו, ונמשל כבהמות נדמה". וראה למעלה הערות 689, 1019, שיסוד זה הוזכר שם.

<> עונה בזה על שאלתו הרביעית מלמעלה [לאחר ציון 1458]: "גם כן לשון 'לא מצאתי לגוף טוב משתיקה' [קשה], שהיה לו לומר 'לא מצאתי לאדם טוב'". והתשובה היא, שכאשר האדם שותק, הגוף בפרט מתעלה להיות טפל לשכל וזנב לאריות, ואילו כשאינו שותק, נשאר הגוף בשפלתו, וכמו שהתבאר.

<> שנאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים", ופסוק זה הובא כאן ברמב"ם [ראה הערה 1478].

<> פירוש - בנוגע להפכים מצינו שההרחקה מקצה אחד היא גופא ההתקרבות לקצה שכנגדו, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השני [קיח:]: "מפני שהוא מתרחק מן השכל... יש לו חבור אל הפך זה", ושם הערות 26, 41 [ראה למעלה בהקדמה הערה 137, ובפרק זה הערות 1098, 1246]. ולכך אדם שהוא הפך השכל [הכסיל] הוא מרבה דברים, כי הוא מתחבר אל הפך השכל, שהוא הגוף, והדיבור הוא כח גופני, וכמו שנתבאר.

<> לשון הרמב"ם כאן: "ממופתי החכמים מיעוט הדברים, וממופתי הסכלים רוב הדברים, שנאמר [קהלת ה, ב] 'וקול כסיל ברוב דברים'. וכך אמרו החכמים שמיעוט הדברים ראיה על מעלת האבות והיות אדם מיוחס, אמרו [קידושין עא.] מיחסותא דבבל שתיקותא. ואמר בספר המדות שאחד מהחכמים נראה שותק הרבה, על שלא היה מדבר דבור שאין ראוי לאומרו, ולא היה מדבר אלא מעט מזער". ושם מאריך בזה, ודבריו הובאו במלואם בנתיב השתיקה פ"א [ב, צח:], ושם נשא ונתן בדברי הרמב"ם. @**ובקידושין מט:**^ אמרו "עשרה קבים שיחה ירדו לעולם, תשעה נטלו נשים", וכתב שם בח"א [ב, קמז.] לבאר: "ידוע כי הנשים מדברות הרבה, ודבר זה להם, שכל אשר יש לו מדריגה עליונה יותר, הוא פנימי ולא חיצוני, ולכך אינו מרבה דברים כמו הכסיל שהוא מרבה דברים. כי החכמה מדריגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית מרבה דברים. וכן הנשים לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים. וכן הגוים אמרו חכמים [חולין קלג:] סתם גוי מרבה דברים. וכל זה שאין לו מדריגה העליונה הפנימית, רק המדריגה גשמית נגלית ולא פנימית, ולכך הגוי מרבה דברים... ולכך עשרה קבין שיחה ירדו לעולם, ט' נטלו נשים".

<> לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות]: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... 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". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:] ושם הערה 36, ושם פנ"ז [תתצח:] ושם הערה 49. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", ושם הערה 359. וראה למעלה הערות 806, 817, ולהלן פ"ב הערות 864, 1582. ואודות שהגוף אינו פועל, ראה להלן פ"ב הערה 1602.

<> קצת קשה, שאם המנעות הגוף מהדיבור מנומקת מחמת ש"הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה", לשם מה טרח להדגיש כאן שה"נפש המדברת כח מוטבע בגוף, &**שאינו שכלי נבדל**^", הרי אף אם הדיבור היה שכלי נבדל אין ראוי לו הפעולה, כי "אין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת" [לשונו להלן פ"ד מי"ד, והובא בהערה הקודמת]. ויל"ע בזה. וראה להלן פ"ב הערה 1185.

<> מוכיח שהדבור הוא פועל גדול מחמת "שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ונראה לבאר זאת על פי דבריו להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואמר בשכבך], שכתב: "המתים אין להם דבור, וטעם זה ידוע למשכילים, כי ע"י הדבור האדם הוא בפועל לגמרי בשלימותו, וע"ז רמזו חכמים [ב"ב טז:] כי האבל אין לו פה, והדמימה הוא לאבל שהגיע מיתה אליו, ואין ראוי אליו שיהיה מוציא הדבר אל הפועל, שיהיה בשלימות, &**כי אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור**^, שפותח פיו ומוציא הדבור אל הפועל. וכאשר פיו סתום, הוא בכח בלבד, ולכך ראוי אל האבל הדמימה... על ידי הדבור הוא בשלימות בפועל כאשר ראוי, ואלו הדברים ברורים מאד". הרי שהמאפיין את הדבור הוא היציאה מהכח אל הפעל, עד ש"אין דבר שהוא יציאה מן הכח אל הפועל כמו הדבור", ולכך הוא נקרא "פועל גדול". ומתוך כך יובן שהבטוי לכך הוא העדר הדבור אצל שאר בעלי חיים, המשוללים מהמהלך של ההוצאה מהכח אל הפעל, וכפי שכתב בתחילת דרוש על התורה [ט:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל" [ראה להלן הערה 1826, ופ"ב הערה 200]. וזהו שכתב כאן שהדבור הוא "פועל גדול", מחמת שהוא מעשה של הוצאה מהכח אל הפעל, והראיה לכך היא "מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים". ועוד אודות שבעלי חיים אינם מדברים, ראה נר מצוה [מח:], ושם הערה 264.

<> לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שנראה לכאורה שנקט בשני טעמים לבאר שהשתיקה יפה לגוף; (א) למעלה [לאחר ציון 1471] כתב: "שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו". (ב) מה שכתב כאן: "השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל, ראוי לו השתיקה מן הדבור, מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה". ולכאורה אלו שני טעמים שונים, ומדבריו משמע שמחברם לטעם אחד. ועוד, לפי טעמו השני יקשה מה שהקשה למעלה [לאחר ציון 1468] מדוע "לא אמר 'לא יפה לגוף הדבור'". ושם תירץ "כי לא מצד הדבור הוא החסרון, רק שיפה לו השתיקה כדי שיוכל לפעול בכח השכלי" [ראה הערה 1469], אך לפי טעמו השני כאן ש"הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה, ובפרט הדבור... ואין ראוי לגוף פועל זה" [לשונו כאן], הדרא קושיא לדוכתא. וצ"ע.

<> בא לענות על שאלה ב ששאל למעלה [לאחר ציון 1455]: "ועוד קשה, מה ענין לזה 'ולא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר'".

<> למעלה בטעמו הראשון [מציונים 1461-1478].

<> עד כאן ההוה אמינא לבאר שהמדרש יהיה עיקר, כי הוא לשכל, לעומת המעשה שהוא לגוף. ולשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] הוא: "כל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות". ולמעלה בהקדמה [ד"ה ובמסכת סוטה] כתב: "אין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה, שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל", ושם הערות 29, 31, 34. וראה להלן פ"ב הערה 581.

<> יסוד נפוץ בספריו, שדוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, וכמו שאמרו ביבמות קט: "כל האומר אין לו אלא תורה... אפילו תורה אין לו. מאי טעמא... אמר קרא [דברים ה, א] 'ולמדתם ועשיתם', כל שישנו בעשיה ישנו בלמידה, כל שאינו בעשיה אינו בלמידה". וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "כי התורה שהיא שכל עליון, אין לה עמידה באדם, כי האדם בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה מצד שהיא שכל, כי אם באמצעות המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה. ולפיכך, אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 34, ובפרק זה הערה 246, ולהלן פ"ב הערה 581]. ובנתיב התורה פי"ז [א, עב.] כתב: "מעלת המצוה, שבזולת המצוה אין השלמה לאדם. ואף כי השלמת התורה היא על הכל, עם כל זה אם אין המצות אין כאן תורה. וזה שאמרו בפרק ב"ש [יבמות קט:] תניא רבי יוסי אומר כל האומר אין לו תורה... אפילו תורה אין לו... וביאור זה מה שאמר כי אף תורה אין לו, כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות שהם מתיחסים לאדם לגמרי... ולכך המצות שהם שייכים לאדם על ידי זה יש לאדם שייכות אל התורה, וכאשר מדליק הנר אחר כך מגיע אל האור שהוא התורה, ולכך כאשר עושה המצות, שהם נר, אחר כך מגיע אל האור, היא התורה. ולכך כתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', והיה לו להקדים ולומר 'כי תורה אור ונר מצוה', רק כי הכתוב בא לומר כי המצוה הוא סבה לתורה, שאם אין האדם עושה המצות, ויאמר כי לא יהיה לו רק למוד התורה, אף התורה אין לו. כי האדם והתורה הם שני דברים נבדלים זה מזה, ואינם שייכים זה לזה, שהאדם הוא חמרי, והתורה היא שכל פשוט. אבל המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם, ועל ידי זה האדם ראוי אל התורה השכלית. ולכך אמר שאם האדם יאמר אין לו אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב, בודאי המצוה קודמת. כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם, עד שהמצוה היא משלמת האדם שאם אין המצוה כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם, שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה שהיא שלמות ומעלת האדם, שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית, כי החסרון מבטל המעלה, שאין המעלה נחשב לכלום". ושם בהמשך [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:]. וראה להלן הערה 1750, ופ"ב הערה 1385.

<> וזה לשונו שם: "בא לומר גם כן כאן כי צריך שיהיה יסוד קיום לחכמה, כי החכמה שקונה עד שיודע הדברים כפי מה שהם, ודבר זה בודאי דומה לבנין, כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו, ובנין גמור נחשב החכמה. כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה... כי החכמה נוספת על האדם, כמו הבנין שהוא נוסף על הקרקע המקבל הבנין... יסוד לחכמה הוא נפש האדם, הנושא את החכמה... צריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם. וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד, שהוא הנפש, יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת. מזה יש לך לדעת ולהבין, כי השכל שמקבל האדם הוא דומה לבנין שנבנה על דבר, ואם אין לבנין זה החזוק ומעמיד מצד המקבל, הוא נפש האדם... אין קיום לבנין זה". וכן חזר וכתב להלן פ"ה מ"ב בביאור מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו. ועל כך כתב הרא"ש [ב"ב פ"א סימן יז] "אם אין יסוד אין בנין", וראה להלן פ"ב הערה 1108.

<> בא לענות על שאלה ג ששאל למעלה [לאחר ציון 1456]: "וכל שכן שהתחיל בשתיקה, ואמר אחר כך 'ולא המדרש עיקר', וחזר אל ענין הראשון לומר 'וכל המרבה דברים מביא חטא'". ויבאר ששתי הבבות הראשונות עוסקות בשתיקה ובדבור, אך הבבא השלישית עוסקת ב"מרבה דברים", ולכך אין בכך חזרה אל ענין הראשון.

<> פירוש - כל עוד שאינו מרבה דברים, אע"פ שמדבר ואינו שותק, אין בזה חטא [לעומת אם מרבה דברים, שבזה כבר יש חסרון וחטא, וכמו שמבאר].

<> פירוש - כאשר אדם משתמש בכח הדברי, אין הוא לוקח כח שמצד עצמו הוא מרומם ביותר, והוא משפילו לדבר שמתחת למעלתו [כי אז היה בכך חטא], אלא הוא פועל בכח הדברי כמות שהוא, כי כח הדברי הוא כח בפני עצמו, ואין בזה שום פגם וחטא אם פעל בכח כפי מה שהוא אותו כח. ובגו"א שמות פכ"ב אות לד כתב: "כי הכלב שנברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 78.

<> כי אמנם יש בזה העדר מעלה, אך אין בזה חסרון בעצם. ומעתה יבאר מדוע אם הוא הולך לקצה השני ["מרבה דברים"] יש בזה חטא וחסרון.

<> פירוש - כל עוד שרק אינו בוחר בשתיקה, אך לא הלך לקצה השני משתיקה ["מרבה דברים"], אין בזה חטא. וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1468]: "ולפיכך אמר 'אין לגוף טוב אלא שתיקה', ולא אמר 'לא יפה לגוף דבור', כי לא מצד הדבור הוא החסרון, רק שיפה לו השתיקה כדי שיוכל לפעול בכח השכלי", ושם הערה 1469.

<> כמבואר למעלה מציון 1468 ואילך.

<> פירוש - אמנם המרבה דברים אינו עושה חטא בעצם, אך יש כאן המשכה אחר חסרון, עד שלבסוף יגיע אל החטא, וכמו שמבאר. ואודות שזהו חסרון לאדם אם נמשך אחר דבר שהוא אינו שכלי לגמרי, ראה דבריו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 370], שכתב: "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 הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... 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".

<> כן 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, שם פמ"ח הערה 7, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 269, ולמעלה הערות 337, 901, 940, 1054, ולהלן פ"ב מ"ב הערות 246, 248, 291, ושם פ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש].

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שנ:]: "וכן 'חטאת', אין פירושו רק לשון חסרון, כמו שפירש רש"י על 'אנכי אחטנה' [בראשית לא, לט], ופירש רש"י שהוא לשון חסרון, כמו 'קולע אל השערה ולא יחטא' [שופטים כ, טז], וכן 'אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא]. וכן תרגם אונקלוס [בראשית שם]. וכל קרבן שבא לתקן החסרון נקרא 'חטאת', לפי שהוא מתקן החסרון שבמעשה האדם". וכן כתב בגו"א שמות פ"ה אות יג, ושם הערה 43, גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אין], תפארת ישראל פט"ז הערה 115, נצח ישראל פ"ה הערה 38, נתיב התשובה פ"א הערות 52, 110, שם פ"ז הערה 48, נתיב היסורין פ"א [ב, קעד:], אור חדש [סה.], ח"א לשבת לג. [א, כו:], ח"א ליבמות סג: [א, קלח:], ועוד. ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפג.] כתב: "כי האדם על ידי חטא דבק בהעדר. וכך הוא לשון 'חטא', שהלשון הזה מלשון חסרון, כמו 'והייתי אני ובני שלמה חטאים'". וראה בבאר הגולה בבאר הראשון הערה 329, שם בבאר השני הערה 488, ושם בבאר השביעי הערה 338, ולמעלה הערות 753, 901, ולהלן הערה 1842, ופ"ב הערות 386, 1498.

<> כי הרבה חסרונות נמשכים אחר הגוף והחומר, וכמו שאמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן פ"ד מי"א כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל". וכן למעלה במשנה ה [ליד ציון 731] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". 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", ושם הערה 698. 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 ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא, ב"ר יז, ו)]. כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". וראה למעלה בהקדמה הערה 76, ובסמוך הערה 1502, ופ"ב הערות 698, 1003.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון ובנר מצוה [לג:] כתב: "כי החכמה הוא מתפשט בכל הצדדין לרוחב ולאורך, ואין לה גבול כלל, רק מתפשט בכל מקום... כי האומה הזאת [מלכות יון] יש בה החכמה, הרי השכל מתפשט בכל העולם, כי כך ענין השכל. ולכך כפי מדת השכל, היה ממשלתם בכל העולם". ובהמשך שם בנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי הוא בעל קץ ותכלית, וכך אל כח האומות קץ ותכלית. אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית, ולכך אין למעלת ישראל, שהיא מעלה אלקית הקדושה, קץ ותכלית". ולהלן פ"ב מט"ו כתב: "דוד אמר [תהילים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאוד', ר"ל לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם בעלי גבול, יש להם קץ, ואפשר לאדם הגשמי, שהוא ג"כ בעל תכלית וגבול, להגביל אותם. אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה האדם הגשמי שהוא בעל גבול", ושם הערה 1643. וכן כתב להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות], וז"ל: "נאמר [משלי כה, ג] 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'. וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מ"מ מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב מלך... והלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר", וראה למעלה הערה 1039. וכן בנתיב התורה פ"ג [א, יד.] ביאר שהתורה השכלית לא תיכנס בגדר הגבול השייך לגשמי, ולכך צריך ללמוד בהתמדה מאוד, ולא לפי שעה ולפי זמן [הובא למעלה בהערה 1181].

<> ובהגדרת "צורה", הנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכח:] כתב: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר". הרי הצורה היא המגדירה ומשלימה את החומר. וראה הערה 1501.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נב.]: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ושם בהמשך [קד.] כתב: "כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'" [ראה הערה 1533]. ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.]: "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואמר עוד] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו" [ראה להלן הערה 1533]. וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם". וראה להלן הערה 1509.

<> באור חדש [קלד:] ביאר ששלימות משה רבינו מחייבת שימות ביום שנולד בו [מגילה יג:]. וכתב על כך: "ואל יקשה, למה לא היה זה בשאר צדיקים. כי כבר אמרנו כי משה היה צורת ישראל כמו שאמרתי, והצורה היא שלימה בלא תוספת ולא חסרון, ודבר זה ידוע. ולכך היו ימיו שלימים, בלא תוספת וחסרון, כיון שמתחבר תכליתן אל התחלתן". ובנצח ישראל פי"ד [שמו:] כתב: "כי הצורה, כאשר אינה בשלימות שלה, יש לה בטול... ואין ראוי לה חסרון כלל. והחסרון בצורה הוא בטול אל הצורה לגמרי, ונחשבת נעדרת לגמרי". והרי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:, וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 31], ולכך כשם שהצורה אינה יכולה לקבל חסרון, כך הצורה אינה יכולה לקבל תוספת. וביאור הדבר הוא, כי "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [לשונו בח"א לבכורות ח: (ד, קכח:), וראה הערה 1499]. ו"הנה ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל, שאם יש בו תוספת לא היה זה שלימות" [לשונו בתפארת ישראל פט"ז (רמ:)], ולכך "הצורה אין בה תוספת כלל".

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, כי הצורה משלימה את החומר המתחבר אליה [ראה הערה קודמת], והשלמה זו יכולה להעשות רק אם יהיה איזון גמור בין הצורה לבין החומר המתחבר אליה, אך עד כמה שיהיה תוספת או חסרון בצורה, כך בדיוק תחסר השלמת החומר. נמצא שכאשר מרבה דברים ובכך הצורה יוצאת מהראוי לה, הרי בכך גם תחסר השלמת החומר. והרי חומר בלתי שלם הוא גורם לחטא, וכמבואר בהערה 1497. ובבאר הגולה באר הראשון [ק:] כתב: "החטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר, היה האדם קדוש וטהור מן החטא", ושם הערה 328. ולכך "המרבה דברים מביא חטא", כי רבוי דברים גורם שהחומר ישאר בלתי מושלם, וחומר בלתי מושלם הוא המביא את החטא.

<> שאלתו החמישית מלמעלה [לפני ציון 1460].

<> וכן פירש כאן הרמב"ם, וז"ל: "כבר אמר החכם 'ברוב דברים לא יחדל פשע'... כי כשירבה האדם דברים יפשע על כל פנים, שאי אפשר שלא יהיה בדבריו דיבור אחד שאין ראוי לאמרו" [הובא למעלה הערה 1460]. ועל כך יש להמליץ "מרבה דברים - מרבה שטות" [תחכמוני לו, 297]. וכן הביא בטוי זה ביחס למשנתינו להלן פ"ד סוף מ"ז, ושם פ"ו מ"ז [הקנין הכ"ב, והובאו בהערה 1464].

<> בפשטות בא לאפוקי מפירוש הרמב"ם [הובא בהערה הקודמת], וראה למעלה הערה 1460.

%[יח]

<> ששם אמר "על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים", ואילו כאן אמר "על הדין, ועל האמת, ועל השלום". וכן הקשה הרבינו יונה למעלה במשנה ב, והובא בטור בתחילת חושן משפט סימן א, וז"ל: "'רבן שמעון בן גמליאל אומר, על ג' דברים העולם קיים [כך היא גרסתו, אמנם לפנינו הגירסא היא "העולם עומד", וכפי שנכתב למעלה במשנה ב. וראה כאן בשנויי נוסחאות, ולהלן הערות 1543, 1749. ובסוף הפרק המהר"ל יכריע שהגרסא הנכונה היא "העולם קיים", ושם ציון 1843]; על הדין, ועל האמת, ועל השלום. פירש ה"ר יונה ז"ל, אין פירוש שבשביל ג' דברים אלו נברא העולם, שהרי בתחילת הפרק אומר על ג' דברים העולם עומד, ואינם אלו שזוכר כאן. אלא מתחלה אמר שבשביל ג' דברים נברא העולם, ואלו הן התורה והעבודה וגמילות חסדים... וכאן אמר 'העולם קיים', פירוש אחר שנברא - מתקיים על ידי אלו, שעל ידי הדיינין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים... וכן האמת... הוא יסוד ומעמד גדול לכל הדברים, וכן השלום". וכן יבאר בעצמו להלן כמה פעמים.

<> אע"פ שבמשנה איתא "על שלשה דברים &**העולם**^ עומד", וכאן כתב "הנה &**האדם**^ אשר השם יתברך ברא אותו יש לו דברים מחולקים", אך כבר ביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 348] "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". ובהמשך שם [לאחר ציון 401] כתב: "וכבר בארנו הלשון שאמר 'העולם עומד', ולא אמר 'האדם עומד', כי האדם יסוד ועמוד כל העולם". ולכך חלקי האדם הם הם עמודי העולם, וכמו שיבאר. וראה להלן פ"ב הערה 983. @**ויש לדייק**^ בלשונו, שכתב "הנה האדם &**אשר השם יתברך ברא אותו**^, יש לו דברים מחולקים", ומה היה חסר אם רק היה כותב "הנה האדם יש לו דברים מחולקים", מבלי לומר "אשר השם יתברך ברא אותו". ונראה, ששלשת העמודים שהוזכרו כאן שייכים ליסודות הבריאה, ואשר בלעדם העולם יתמוטט [כמו שמבאר בהמשך]. וכן מבואר בהמשך דבריו שמשנה זו עוסקת בשאלה כיצד לשמור את העולם שלא יצא מכפי אשר נברא עליו. והואיל והכל שייך לבריאת העולם, לכך יש צורך להורות שעמודי המשנה מותאמים לאופן שבו ברא הקב"ה את עולמו, ודו"ק.

<> בתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" [סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)]. וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואלו ז'] כתב: "החכמה ג"כ קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה כמו שקונה העושר. ולפיכך חכם נקרא 'זקן', כמו שאמרו אין זקן אלא זה שקנה חכמה". וראה להלן פ"ב הערות 568, 615. ובאור חדש [סה.] כתב: "ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם, כמו שאמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם כמו העושר". ונאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן [משלי יז, טו] "לקנות חכמה", ועוד. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "שההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". וכן כתב שם בהמשך [צז., צח.], וכלשונו: "השכל נקרא טייעא... לפי שהטייעא בשביל שהוא משוטט ומסבב בכל מקום, עומד על הדברים. וכך השכל, מפני שהוא משוטט בכל הנמצאים, הוא עומד עליהם ומכירם". וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ובנתיב העושר תחילת פ"א [ב, רכב.] כתב: "ואלו שני דברים, דהיינו העושר והחכמה, הם דומים לגמרי בענין זה. כי כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא 'עניות' בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה, כמו שאמרו [קידושין מט:] מאי 'עניות', עניות של תורה. וכן יקרא 'עשיר' כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". וראה הערה 1532.

<> כמבואר למעלה הערה 1500. וכאן אין כוונתו דוקא לכח הדיבור של האדם, אלא כוונתו לנפש האדם [כמבואר בהערה הבאה], שעמה האדם נולד, ואינה זולת האדם, ולכך אינה בגדר "קנין" לאדם. וראה הערה 1531.

<> נראה שכוונתו לחלוקת האדם לחלקים של שכל, נפש, וממון. כי כח הדבור הוא משתייך לנפש המדברת, וכמבואר למעלה בהערה 1463. ואודות חלוקה זו, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות י, ושם הערה 71, שם שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם], נתיב אהבת השם פ"א [ב, מה:], תפארת ישראל פנ"ז [תתצז:], ושם הערה 46, ועוד. ולהלן פ"ב מ"ט [ליד ציון 975] יזכיר בקצרה את דבריו כאן. וראה שם הערות 588, 977.

<> אע"פ שמזכיר כאן את החכמה והעושר ביחד שהם קניניו של האדם, מ"מ יש חילוק ביניהם, שהחכמה עומדת באדם, ואילו העושר לעולם נחשב חיצוני לאדם, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.], וז"ל: "כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות. ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה, שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע, שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו. כי דבר שאינו עומד בו, לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף שהוא נכסף, ואל ישבע ממנו כאשר התבאר" [הובא למעלה בהערה 1049]. וראה להלן פ"ב הערה 265.

<> פירוש - ההפסד ["השנוי"] מצוי שיהיה באלו ג' דברים, וכמו שיבאר בהמשך שהשקר מפסיד את השכל, הגזילה מפסידה את הממון, והמחלוקת מפסידה את האדם עצמו. ואודות שכל שנוי הוא הפסד, ראה נצח ישראל פל"ו הערה 71.

<> העמיד כאן את השקר לעומת השכל, ולכך "אם שקר גובר בעולם" יש בכך להביא לבטול גמור לשכל "עד שלא ימצא". ואודות כך, הנה אמרו במכות כד. על הפסוק [תהלים טו, ב] "ודובר אמת בלבבו" - "כגון רב ספרא". וכתב על כך בנתיב האמונה פ"ב [א, רי.]: "וכנגד השכלי שאינו משנה ואינו משקר, כי האמת הוא שייך אל השכלי. וזה שאמר 'ודובר אמת בלבבו' 'זה רב ספרא', שלא היה משנה, [ו]אפילו במקום שהיה ראוי לשנות לא היה משנה, וזהו שלימות השכל". ובח"א לב"מ פו: [ג, מט.] כתב: "לית הימנותא בעבדי. דבר זה כי העבד נמשל לחמור, דכתיב [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם [הדומה לחמור (יבמות סב.)]. הנה העבד הוא חמרי, והאמת הוא שכלי, שכן גוזר השכל המשיג הדבר כפי מה שהוא. ומפני כן אמרו ז"ל גדר ת"ח שיש לו מדת השכל, שאינו משנה, כדאיתא בפרק אלו מציאות [ב"מ כג:], והפך זה מה שהוא דומה לחמור אין האמת אתו". וראה תפארת ישראל פנ"ד הערה 37. והקנין השלושים וארבעה של התורה הוא "אוהב את המשרים" [להלן פ"ו מ"ז], וכתב על כך [שם ד"ה והאדם אשר] בזה"ל: "ובמ"ח דברים שמנו חכמים שהתורה נקנית בהם, 'אוהב את המשרים', שהוא הרחקה מן השקר ומעמיד את חבירו על האמת, ומכל שכן שהוא יעמוד על האמת" [הובא למעלה בהערה 1343]. ובהקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108. ושם בבאר הרביעי [שכב.] כתב: "כי החכמה אין בה שקר, כי לכך הוא חכמה. ואם שקר בחכמתו אין זה חכמה, והוא דמיון, ולפיכך אין בחכם שקר". ולהלן [לאחר ציון 1577] כתב: "השכל הוא השגת האמת". וראה להלן פ"ב הערה 1452.

<> אודות שהשכל מחייב רדיפת האמת, כן כתב בנצח ישראל פנ"ה [תתנז:], וז"ל: "וזה שאמר [זכריה ח, יט] 'האמת והשלום אהבו'. כלומר האמת הוא היושר השכלי, כי האמת אינו יוצא מן היושר ומן המצוע... והשלום הוא כאשר אינו יוצא מן השווי, כי כל ריב ומחלוקת הוא יוצא מן השווי. ואלו שניהם, דהיינו השכל כאשר יהיה רודף האמת שהוא המצוע, [וכן] כאשר יהיו מבקשים ואוהבים המצוע, הוא השלום". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 414. ולמעלה [לפני ציון 1176] כתב: "דבר שהוא מרוחק צריך רדיפה אחריו", והואיל והעולם הוא "עולם השקר", לכך יש לרדוף אחר האמת. ובתפארת ישראל פ"כ [רצט.] כתב: "אין המדה הזאת, היא מדת אמת, בעולם הזה, שהוא עולם השקר", ושם הערה 26. וראה למעלה הערה 1052, ולהלן הערה 1697.

<> שהוא קנין הממון, וכמבואר למעלה. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "ועל הדין עומד החלק שהוא ממון (זה) של האדם".

<> יומא לח: "אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "כי הש"י ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא הש"י שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהש"י נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו. וכדאמרינן במסכת יומא... אין אדם נוגע במוכן לחבירו... פירוש ענין זה, כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו הש"י. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה... כי כשם שהש"י סידר פרטי המין, דהיינו כל אחד ואחד מה שראוי לו, ואין אחד נוגע במוכן לחבירו... ולפיכך מי שהיה מהפך לקנות, ואחר יורד לקנות, נקרא רשע [קידושין נט.], לפי שהוא נכנס בגבול חבירו. ומצד אחד יותר קשה כאשר הוא נכנס בגבול אחר מן הגזל, כי זה משנה סדר הש"י שחילק אל כל בריה". ובדרשת שבת תשובה [סט.] הביא את מאמרם [נדה לא.] שהולד במעי אמו "אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה", וכתב על כך שם [עג:]: "ביאור זה כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו הרי האם הוא עולמו, ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל, וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה שלא יחפוץ מה שיש לאחר רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו". וראה להלן פ"ד מ"ג, ובדרשת שבת הגדול [ריט:].

<> אודות שכאשר אין דין, יבוא בטול לקנין הממוני של האדם, כן כתב הטור חו"מ סימן א, וז"ל: "על ידי הדיינין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים, כי אלמלא הדין כל דאלים גבר... וזהו כוונת רבותינו ז"ל באמרם [שבת י.] כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. כי הקב"ה ברא העולם להיות קיים, והרשעים שגוזלין וחומסין מחריבין אותו במעשיהם, וכמו שמצינו בדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל [רש"י בראשית ו, יג]... נמצא שהדיין המשבר זרועות רמות הרשעים, ולוקח מידם טרף ומחזירו לבעלים מקיים העולם, וגורם להשלים רצון הבורא יתברך שמו שבראו להיות קיים, והרי כאילו נעשה שותף להקב"ה בבריאה". ובגו"א שמות פי"ח אות לב הביא את דברי הטור הללו, וראה הערה 1523.

<> בא לבאר מדוע עמוד הדין חולק מקום לעצמו, ואינו נכלל בעמוד השלום, או בעמוד האמת. ומבאר שבירור הדין אינו נובע כתוצאה ממחלוקת ומריבה בין בעלי הדין, שהרבה פעמים בעלי הדין עצמם אינם יודעים מה אירע לאשורו, וכמו שמבאר.

<> כן ביארו תוספות בב"מ ב: ד"ה היכא את המושג "דררא דממונא", וזה לשונם שם: "היכא דאיכא דררא דממונא - פירוש שבלא טענותיהם יש ספק לב"ד, דיש לאחד תביעה על חבירו בלא טענותם, כגון בשור שנגח את הפרה [ב"ק מו.], ומחליף פרה בחמור [ב"מ ק.], אחרי שהספק נולד מעצמו דין הוא שיחלוקו אפילו בלא שבועה".

<> ולכך אין עמוד הדין נכלל בעמוד האמת, כי בעל הדין אינו מתכון לטעון שקר, אלא שרואה רק את טובת עצמו, כמו שאמרו [סנהדרין ט:] "אדם קרוב אצל עצמו", וכן [שבת קיט.] "אין אדם רואה חובה לעצמו".

<> אע"פ שביאר שסבת הדין אינה שלום [כי הרבה פעמים יש דין מבלי שתהיה מחלוקת בין בעלי הדין], מ"מ המסובב מהדין יהיה שלום, שעל ידי שכל אחד "עומד בשלו" יתקיים גם השלום, וכמו שכתב בגו"א שמות פכ"א אות ג, וז"ל: "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", ושם מרחיב בזה. ובנתיב התורה פ"ג [א, טו:] כתב: "כאשר יוסר ממקום מדריגתו ומעלתו, אז באים עליו מחלוקות הרבה. כי כל אדם יש לו מדריגה ומקום בפני עצמו, ואין אחד נוגע בדבר שהוא מוכן לחבירו, רק כל אחד ואחד עומד במדריגתו ובמעלתו, ואז אין מחלוקת עליו. וכאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו ומעלתו, אז מחלוקות רבות באות עליו, כי... כאשר היה במקומו ובמעלתו, שהיה עומד בשלו, ואין אדם נוגע במה שהוא שייך לחבירו, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכמו שבארנו במקומו. רק כאשר הוא יוצא ממקום מדריגתו, ואינו במקומו, אז מתחדשים עליו מחלוקות".

<> בגו"א דברים פכ"ה אות כד כתב: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו, שלא יהיה כל אחד נוגע בחבירו כלל אפילו כחוט השערה. וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלהי אשר שיער את הכל".

<> מעין זה ביאר הטור בחו"מ תחילת סימן א, והובא בהערה 1517. ובגו"א שמות פכ"א אות לב כתב: "ומפרשים [טור חו"מ ס"א] מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים, והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט [ראה הערה 1710]. ואם תאמר, לפי זה לא יהיה דווקא אלא דין של רשע דגזל או שחמס וכיוצא בזה, אבל שאר דין [כמו מלוה ולוה, מפקיד ושומר, וכיו"ב] לא, דלא שייך הך טעמא, ובגמרא משמע ש'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' בכל דין קאמר. ויש לתרץ, דכיון שרואים הרשעים כי יש אלהים שופטים בארץ, אז הם יראים ולא יגזלו, ולפיכך בכל דין שעושה - נעשה שותף להקב"ה". וראה למעלה הערה 928, ולהלן הערה 1591.

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "ולכך אמרו כל דיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, ולמה הוצרך לומר 'לאמתו'".

<> מעין זה ביארו התוספות בב"ב ח: ד"ה דין, בגדר "&**אמת**^ לאמיתו", וז"ל: "דין אמת לאמיתו - 'אמת' לאפוקי דין מרומה, אע"ג שהעדים מעידין אותו, אין מחתכין אותו, כיון שיודעים שמשקרים, כדדרשינן [שבועות ל:]. 'לאמתו' שלא יטו את הדין". ובשבועות שם איתא "מנין לדיין שיודע בדין שהוא מרומה ["שלמד מתוך דברי העדים שאין עדותן אמת" (רש"י שם)], ולא יאמר אחתכנו ויהא קולר תלוי בצואר עדים, ת"ל [שמות כג, ז] 'מדבר שקר תרחק'". ועוד עיין תוספות מגילה טו: ד"ה זה, וראה הערה הבאה.

<> בשאר ספריו כתב עוד שני הסברים; בגו"א שמות פי"ח סוף אות לא כתב: "'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו', פירשו התוספות [ב"ב ח:] 'לאמיתו' דנקט לאפוקי דין מרומה [ראה הערה קודמת]. ולי היה נראה שכך פירושו, 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת]. שהדבר הזה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמיתו'. וכן אם דן דין של שיקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי, והסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגיא דעלמא כך הוא. ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור". ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"י [א, מב:], ובח"א לב"ב ח: [ג, ס:]. והסבר שלישי כתב בנתיב הדין פ"א [א, סוף קפו:], וז"ל: "ולשון 'לאמיתו' שאמר... שהוא מכוין לאמת לגמרי שהוא ברור אצלו, אף שהדיין לא התכוין לאמת, רק שהוא היה מבקש לזכות את אוהבו, ובאמת הדין כך. דבר זה אינו, רק שצריך שיהיה מכוין לאמיתת הדין". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 170. וכאן יוסיף הסבר רביעי.

<> לאפוקי שאינו שייך לקניני האדם, אלא לאדם עצמו, וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1511].

<> כפי שכתב למעלה בתחילת משנה יב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד", ושם הערה 1151.

<> ענין זה מבואר היטב להלן פ"ג מ"ב, בביאור המשנה שם "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו", וז"ל: "כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים; שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא ביחידי. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי... כי האדם הוא מלך בתחתונים, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו [חולין ס.] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי... ועל זה אמר בכאן כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות... איש את רעהו חיים בלעו, עד שיהיה האדם כפי ציור העולם, שכך היא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם' [סנהדרין לז.], והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר לבדו... כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא... שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולא יהיה נמצא בריה בעולם, עד שהוא יהיה יחידי. וכל זה מפני גבהות לב האדם שלא ירצה להיות אחר עמו בעולם. ודבר זה בשביל טבע הבריאה כמו שאמרנו, שהסדר נותן כך שאדם יחיד הוא כל העולם".

<> "בעצמו" - מצד עצם האדם.

<> וכבר נתבאר למעלה [הערה 1509] ש"עצמו" של אדם הוא הנפש, ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודע כי] כתב: "וכנגד הנפש אמר 'ולא הקפדן מלמד', וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, 'כי יחם לבבו' [דברים יט, ו]. ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". וזהו גופא עמוד השלום, שבא למנוע מהאדם שיהיה נמשך אחר המחלוקת, הקשורה לנפש האדם.

<> כמבואר למעלה הערה 1508. וכאן מוסיף שאין השכל עצם האדם, כי אין האדם נולד עם מושכלות, אלא הוא רוכשם לכשיגדל. וצרף לכאן דברי ההקדמה לספר מסילת ישרים, שכתב: "ראה כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם, עד שלא יצטרכו אמצעים לקנותם, אלא ימצאו אותם בני האדם בעצמם, כמו שימצאו כל תנועותיהם הטבעיות: כשינה והקיצה, הרעב והשבע, וכל שאר התנועות החקוקות בטבענו. אלא ודאי שצריכים הם לאמצעים ולתחבולות לקנות אותם, ולא יבצרו גם כן מפסידים להם שירחיקום מן האדם, ולא יחסרו דרכים להרחיק מפסידיהם. אם כן אפוא איך לא יצטרך להוציא זמן על העיון הזה, לדעת אמיתת הדברים, ולדעת הדרך לקנותם ולקימם. מאין תבוא החכמה הזאת בלב האדם אם לא יבקשנה". הרי דבר שאינו חקוק בטבע האדם לא יוכל להמצא אצל האדם אלא רק אם יקנה אותו. ולהלן פ"ב מ"ה [ד"ה ודע כי] כתב: "אם אין לאדם השכל, אין בו יראת שמים, ואין בו חסידות, ולכך יהיה בעל שכל". הרי שהקנין היחודי לשכל הוא יראת שמים וחסידות, וכמבואר בהקדמה הנ"ל.

<> יש להעיר, כי למעלה [ליד ציון 1509] כתב: "האדם בעצמו, שהוא חי מדבר", הרי שיחס את הדיבור לעצם האדם. אך הרי אין הדיבור נמצא אצל האדם כשנולד, אלא רק לאחר שנים מספר, וכמו שכתב בהספד [סוף קפ], וז"ל: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר" [הובא למעלה בהערה 1500]. ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "הדיבור הוא קרוב אל השכלי יותר, ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת". וכן כתב קודם לכן שם בפכ"ח [קיב:, ויובא בהמשך ההערה]. וראה להלן פ"ב הערות 679, 680. ובדרוש על התורה [י:] כתב: "הדבור אי אפשר בלא שכל, והתינוק שאינו מדבר, לא בשביל שאינו יכול לדבר, רק מפני שהוא חסר דעת ושכל, ולכך נקרא 'שכל הדברי'". ואם כן כיצד קבע שהדיבור "הוא האדם בעצמו", בעוד שכאן קבע שהשכל אינו האדם עצמו "כי השכל מגיע לאדם כשגדל", והרי כך בדיוק הוא גם ענינו של הדיבור, ועם כל זה הדיבור "הוא האדם בעצמו, שהוא חי מדבר". וכן כתב בעצמו בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], וז"ל: "אמנם מן הכתוב שאמר [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ולא אמר 'ויהי האדם נפש חיה', בזה משמע כי אין האדם ג"כ צורתו השכל הדברי, כי לא נברא עם האדם השכל, שהרי כאשר נברא האדם, אין השכל הדברי נברא עמו, אבל קונה השכל הדברי אחר כך, ויוצא אל הפעל... וכבר אמרנו שלא כתיב 'ויהי אדם נפש חיה', שאז היה פירושו כי האדם בעצמו רוח ממללא, אבל 'לנפש חיה' כתיב. וכמו שהשכל אין ראוי לומר עליו שהוא האדם עצמו, וכך הדבור אין ראוי לשום אותו שהוא האדם, לגודל מעלת הדבור". @**אמנם מדבריו**^ בגבורות ה' מוכח שאף תינוק בן יומו נקרא "חי מדבר", שכתב שם בפכ"ח [קיב.] בזה"ל: "אמרו רז"ל בפרק המפלת [נדה ל:] כשהולד יוצא לאויר העולם, בא מלאך וסטרו על פיו, ומשכח ממנו כל התורה. למה אמרו 'סטרו על פיו', כי הוא זה אשר אמרנו לך, כי הפה שנעשה בו אדם חי מדבר גשמי, הוא משכח ממנו כל התורה. ופירוש זה, כי האדם מתחבר בו הנשמה אל החומר, ובעבור שאין הנשמה השכלית מחובר בו בחומר, דהיינו בעוד שלא יצא לאויר העולם, אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף נעשה אדם חי מדבר גשמי, וזה שמשכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי... כי האדם צורתו חבור הנשמה השכלית והגוף ביחד, ודבר זה הוא עצמו כח המדבר, שהוא נשמה עם הגוף כמו שיתבאר, וכח המדבר הוא גמר צורתו... גמר צורתו שהוא חי מדבר, הוא נעשה על ידי גמר פיו, ששם כח הדברי, והגמר היא הכאה, ושם נגמר ונעשה האדם מורכב מן הנשמה השכלית וגוף. וזה כי פועל הדבור על ידי גוף, ואי אפשר זה בלא נשמה שכלית... כי התינוק שאין לו שכל אינו מדבר... ובא לומר כי גמר צורתו של אדם, שזהו גמר מלאכתו, נעשה בגמר פיו, שבו כח הדברי". הרי כתב שבשעת הלידה נעשה הולד לחי מדבר, למרות שגם כתב שם ש"התינוק שאין לו שכל אינו מדבר". ומוכח מכך שהאדם נעשה "חי מדבר" משעת יציאת הולד לאויר העולם, ואע"פ שאינו יכול בפועל לדבר, מ"מ אין זה מפקיע ממנו מהיותו "חי מדבר", דלא גרע מאלם, שכתב עליו בבאר הגולה באר החמישי [קד.]: "יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר'" [הובא למעלה בהערה 1500. וראה להלן פ"ב הערות 851, 1588]. ולפי זה אתי שפיר שכתב כאן שהדיבור הוא האדם עצמו, אע"פ שהבפועל של הדיבור מגיע לאדם רק לכשיגדל, כי האדם אכן נולד עם נפש המדברת, הבאה לעולם כתוצאה מהחבור של גוף ונשמה. אמנם בנתיב הלשון הנ"ל לא כתב כן. ויש לעיין בכל זה.

<> השכל, האדם עצמו, והממון. וראה להלן פ"ב הערה 613.

<> "על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים".

<> כפי שכתב בהקדמתו לנצח ישראל [ב:]: "אין האב סבה אל הבן... כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו 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" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו", ושם הערה 80. ועל שם כך נקרא הקב"ה "מקום", וכפי שכתב באור חדש [קנד:], וז"ל: "הוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". ובח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "הוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". וראה למעלה הערה 532, שיסוד זה נתבאר שם יותר.

<> כוונתו להסברו השני למשנה ב [לאחר ציון 436], שכתב: "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", ושם מבאר כיצד תורה עבודה וגמילות חסדים מקבילים לשלשה דברים אלו. וכן כוונתו להסברו הרביעי שם [לאחר ציון 524], שכתב: "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... 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". ושם שוב מבאר כיצד תורה עבודה וגמילות חסדים מקבילים לאויר, אש, ומים.

<> מעין היחס שבין בריאת העולם לקיום העולם; בריאת העולם נעשתה במידת הדין, אך קיום העולם נעשה על ידי שיתוף מדת הרחמים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"א אות טו, וז"ל: "כי אע"ג שהקב"ה ברא העולם במידת הדין, קיום שלו אינו רק ברחמים, שאף שמים לא זכו בדין... ולפיכך לא היה להם קיום בדין אם לא שתף שם רחמים עם דין". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "הרי לך ברור מאוד, כי העולם נברא במידת הדין, אבל קיומו אי אפשר רק במידת הרחמים" [הובא למעלה בהערה 439, ולהלן הערה 1797]. וכך גם כאן; סבת העולם היא מחמת שלשת העמודים שהוזכרו במשנה ב, אך קיום העולם [שלא יפסד] הוא מחמת שלשת העמודים של משנתינו. וראה להלן לאחר ציון 1769.

<> בכת"י נכתב כאן משפט נוסף, והוא: "כי התורה והעבודה וגמילות חסדים הוא שלימות העולם, שעל ידם העולם עומד והוא טוב. ואם אין אלו ג' דברים, אין כאן התחלת עולם". וזה כהסברו הראשון למשנה ב, ששלשת העמודים האלו הם ה"טוב" המאפשר את התחלת הבריאה, וכמבואר למעלה לאחר ציון 326. וראה להלן ציונים 1757, 1770.

<> כן ביאר יותר בהמשך המשנה [ד"ה וההפרש בין, וד"ה וכבר אמרנו].

<> שהובא בפרק זה, ונמצא לאחר מוסר הזוגות. וכן ביאר בהמשך המשנה [ד"ה אמנם סדר, וד"ה וכבר התבאר] שמוסר רבן שמעון בן גמליאל שייך לאחרונים, בעוד שמוסר שמעון הצדיק שייך לראשונים.

<> כי היחס בין התחלת העולם לקיום העולם הוא כיחס הראשון אל האחרון. דוגמה לדבר; היחס שבין אברהם ליעקב הוא היחס של ההתחלה אל הקיום, וכמבואר בפחד יצחק פסח, מאמר מט, אות ג, שכתב: "ענינו של אברהם אבינו הוא שהיה תחלה לגרים [חגיגה ג.], ועל ידי זה הוא אב המון גוים [בראשית יז, ה]. וענינו של יצחק שהיה הראשון שהיה קדוש מרחם [רש"י שבת קלז: ד"ה אשר קדש], ועל ידי זה הוא הראשון שנמול לשמונה [ב"ר נג, ז, וברד"ל שם]. וענינו של יעקב בזה שהיה הראשון אשר מטתו שלמה [תו"כ ויקרא כו, מב], ועל ידי זה לא ידח ממנו נדח [ש"ב יד, יד], ואי אפשר להפרד ממשפחתו לעולם, וישראל אע"פ שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.]. ובקיצור אמרנו; אברהם דער ערשטער געווארענער [הראשון שנהיה]. יצחק דער ערשטער גבארענער [הראשון שנולד]. יעקב דער ערשטער פארפאלענער [הראשון שגמר ענין]. ונמצא איפוא, דבאותה נקודה אשר בה נעשה הניתוק של החבל המשולש לנמנע [קהלת ד, יב], נגמרת היא דרגת האבהות". הרי היחס שבין אברהם ליעקב הוא היחס שבין ההתחלה לבין המקיים הדבר ומונע את בטולו. והואיל ואברהם הוא אב ראשון, ויעקב הוא אב אחרון, הרי היחס שבין ההתחלה להמשך הקיום הוא כיחס בין הראשון לאחרון, וזהו גם היחס שבין דברי שמעון הצדיק לדברי רבן שמעון בן גמליאל. ולהלן [לאחר ציון 1701] יבאר שוב את החילוק שבין דברי שמעון הצדיק לדברי רשב"ג כפי שחילק כאן בין ההתחלה לקיום. וראה שם הערה 1715.

<> בכת"י נכתב בשולי העמוד הדברים הבאים, החותמים את פירושו לפרק זה, וז"ל: "כי לכך קבע דברי שמעון הצדיק בתחלה, ודברי רשב"ג בסוף. וביש ספרים הנוסחא 'העולם קיים' [ולא "העולם עומד", וראה למעלה הערה 1506, ולהלן הערות 1749, 1843], וזה מוכח כפי שאמרנו, כי הוא קיים שלא יחרב. סליק פרק משה קבל". וההסבר הארוך הבא הנדפס כאן, אינו מופיע בכת"י, מלבד השורות הראשונות של ההסבר [מהמלים "ועוד יש לך לדעת" עד המלים "ומה שהעולם הזה מיוחד בשלום"], ועליהן נטוי קו מחיקה.

<> זוה"ק ח"ג קנט. ובהגהות מהרח"ו שם ביאר ששלשת העולמות הללו [מלמעלה למטה] הם כנגד עולם האצילות, עולם הבריאה, עולם היצירה, וביאר שם מדוע לא נכלל בזה עולם העשיה. וכן הוא ברבינו בחיי בראשית א, ב [עמוד יח בהוצאת הרב שעוועל], שמות כה, ט, ראב"ע שמות ג, טו, שם ו, ג, רד"ק ישעיה ו, ג, ועוד.

<> ענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], להלן פ"ג מי"א [ד"ה ויש להבין], שם פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה], שם פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה. [וראה עוד "פרקי מבוא - שיטתו של המהר"ל, מאת אברהם קריב, כרך א, עמודים יז-כג]. ודברים אלו יתבארו כאן.

<> כן הוא במו"נ א, ט, ובכוזרי ג, אות א-ל, דרשות הר"ן דרוש תשיעי, החינוך מצות ל, קסט, תג, ספר העקרים ח"א פרק יא, ועוד. והוזכר כמה פעמים בספרי המהר"ל, וכגון בתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה בהערה 381]. וכן הוא בגו"א בראשית פי"ח אות ז, שם שמות פ"כ אות ג, שם במדבר פכ"ח אות יא, באר הגולה באר הרביעי [תסב:], ועוד. ובח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקרא גבוהים" [הובא למעלה בהערה 372]. והואיל והעולם התחתון הוא עולם חומרי, וכמו שיבאר, ממילא הוא "עולם השפל". וראה להלן פ"ב הערה 177.

<> בשיטמ"ק לב"מ צח: [ד"ה והרז"ה השיב] כתב: "כי ידוע הוא לכל בעלי החכמה כי אין בעולם השפל דבר נמלט מן ההפסד, והוא הנקרא עולם ההויה וההפסד". וכן כתב להלן פ"ה מ"ה [ד"ה ויש לשאול]. וראה תפארת ישראל פ"ב [נג.], ושם הערה 49, שם ר"פ ד [סח.], שם ר"פ יב [קפד:], וגו"א דברים פי"ג אות ב. ובדרשת שבת הגדול [רכג:] כתב: "כי אחר הבריאה פועל הויה והפסד בנמצאים הפרטים מן השם יתברך, כמו שנאמר [תהלים עה, ח] 'זה ישפיל וזה ירים'. כי מתחלה היתה הבריאה הכללית שברא הכל, ואחר שברא הכל, מגביה זה שהיה שפל, ודבר זה נקרא הויה, ומשפיל גבוה, ודבר זה נקרא הפסד, וכל הויה והפסד בכלל זה. וזה שאמר [שם] 'כי אלהים שופט זה ישפיל וזה ירים'. ולא אמר שהוא ממית ומחיה, כי זה יותר ראשון אל השם יתברך להשפיל את אחד. אבל מה שהוא ממית ומחיה הוא השפלה לגמרי, וקודם הוא לפעול השפלות בלבד, או שמגביה אחד".

<> כי רק העולם התחתון נתון להשפעות הזמן, וכמו שיבאר. והרבנו בחיי לשמות כה, ט, כתב: "ידוע כי המשכן וכליו הכל ציורים גופניים להתבונן מהם ציורים עליונים שהם דוגמא להם. ומכלל הענינים הנפלאים הנכללים בו הוא מה שתמצא המשכן על ג' חלקים; לפנים מהפרוכת, חוץ לפרוכת שהוא אהל מועד, חצר המשכן. כנגד המציאות שנחלק לג' חלקים; עולם המלאכים, עולם הגלגלים, עולם השפלים... החלק הראשון שבמשכן לפנים מהפרוכת, ושם הארון והלוחות והכרובים, שהם כלים פנימיים נעלמים, והם המרכבה לשם יתעלה... וזהו כנגד עולם המלאכים, שהן צורות נפרדות נעלמות, והם שכלים נפרדים, מרכבה וכסא להקב"ה... החלק השני מחוץ לפרוכת הוא אהל מועד, ושם השלחן והמנורה ומזבח הקטרת, שהן כלים נכבדים פנימיים, לא כמעלת פנימיות הראשונים, והם כנגד עולם הגלגלים, שהן נמצאים נכבדים מספרים כבוד אל, והעולם מתקיים בתנועתם... החלק השלישי חצר המשכן, בו היה מזבח הנחשת, והוא מזבח העולה, אשר עליו מקריבים הקרבנות, ושם בעלי חיים מקבלין הפסד, והוא כנגד עולם השפל הזה, שהוא בעל הויה והפסד... הא למדת שהמשכן על ג' חלקים כנגד ג' חלקי המציאות שעליהם אמר דוד ע"ה [תהלים קג, כ-כב] 'ברכו ה' מלאכיו גבורי כח, ברכו ה' כל צבאיו, ברכו ה' כל מעשיו'".

<> מדגיש זאת כדי להורות שעמוד הדין [שהוזכר במשנה] מקביל לעולם השפל, כי הויה נעשית על ידי גורם חיצוני, וכלשונו להלן [ד"ה נמצא אלו]: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים".

<> כי רק החסר מתהוה, אך השלם לא יתהוה. וזה יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ב [תסב.], וז"ל: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת", ושם הערה 36. וכן חזר וכתב שם בפכ"ג [תצד.]. ושם פכ"ו [תקמג:] כתב: "כי ההעדר היא סבת ההויה, ואם אין כאן העדר, אז לא יחול שום הויה, שלא יתהוה דבר רק כאשר קדם לו העדר צורה לגמרי... וזה שרמז הכתוב בבריאת עולם, שקודם הוויית האור - שהוא המציאות היותר שלם - כתיב [בראשית א, ב] 'והארץ היתה תוהו', שלפני הוויה הזאת היה חושך והוא העדר. שאי אפשר שיתהוה דבר כי אם אחר ההעדר, ואחר כך יתהוה. ואם לא היה נמצא בארץ ההעדר, לא היה כאן הוויית האור. משל לזה הביצה, קודם שיתהוה האפרוח היא נפסדת, שאם הביצה היתה נשארת בהויה שלה, אין כאן מקבל הויה, שהרי המקבל אינו חסר [תמורה לא.]... כי הדבר שיש בו הויה לא יתהוה, כמו הביצה והיא שלמה", ושם הערה 21. וכן כתב בנר מצוה [נח:], ושם הערה 341, ובבאר הגולה באר השני [קנו.], ושם הערה 222.

<> לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "החלק השני עולם הגלגלים... אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו, רק שהם נבראים והם כלים בעת שיעלה רצון השם יתברך, אבל הויה והפסד כל שעה אין בהם. ומפני כך הם גשמיים שלימים ובשלום, שלא יכנסו זה בזה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס:] כתב: "כאשר האדם בעולם, נחלקים ימיו לשלשה חלקים, והם ימי עליה, ימי עמידה, ימי ירידה. וימי עליה נקרא שהאדם הוא דר בעולם הזה התחתון, אשר האדם הוא רודף תאותו וחמדת העולם הזה התחתון. וימי עמידה - האדם הוא שלם, שכבר גדל ונשלם, ונחשב כאילו עומד בעולם האמצעי. שהעולם האמצעי כולם שלמים, ולא ימצא בו הויה כלל, רק ההויה הוא בעולם התחתון, והוא עולם חסר. ולפיכך כל הימים שהוא גדל ומתהוה, דומה שהוא בעולם התחתון, שהוא עולם הויה. וכאשר הוא שלם וגדל כל צרכו, נקרא שהוא עלה אל עולם האמצעי, שהוא שלם... ואחר כך הם ימי ירידה, ואז הגוף כלה והשכל מתגבר, ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], ונחשב כאילו האדם דר בעולם השכלי".

<> נקודה זו תתבאר יותר בסמוך. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב.] כתב: "החלק השני, עולם הגלגלים, והם גשמים, אינם מקבלים הויה והפסד כמו שהם הגשמיים אשר הם אצלנו... ומפני כך הם גשמיים שלימים, ובשלום הם, שלא יכנסו זה בזה, ולא יתנגדו זה את זה, כמו שהוא בעולם השפל, שהם מעיקים זה את זה, ויכנסו זה בזה. ועל זה אמר הכתוב [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו', כי צבא השמים מרוחקים מכל זה. אך אמנם העולם השלישי יש בהם כל זה, שהם מתנגדים זה לזה, ויכנסו זה בזה לדחות האחד השני. ואין כאן מקום להאריך בזה, כי כבר הארכנו בזה למעלה אצל 'על ג' דברים העולם עומד על הדין ועל האמת ועל השלום', עיין שם ותמצא מבואר".

<> פירוש - צורת הלבנה החדשה היא כמגל, והצד הקעור נקרא "פגימה". והנה אין ללבנה אור מעצמה, אלא רק מהחמה. הצד הפונה לשמש תמיד מואר, והצד השני הוא חשוך. פגימת הלבנה היא הצד החשוך של הלבנה הפונה אל כדור הארץ, ולכך לא יתכן שהפגימה של הלבנה תהיה כלפי השמש. וזהו שאמרו "לא ראתה חמה פגימתה של לבנה", שהחמה אינה רואה את הצד החסר של הלבנה. וכן גם אור הקשת הוא אור הבא מהשמש, ולכך פגימתה, שהיא המקום ששם אור השמש אינו מגיע, היא בכיון ההפוך מהשמש.

<> "שלא תחלש דעתה בפני החמה על שנתמעטת בשבילה" [מהרש"א שם בח"א]. ובח"א למהר"ל שם [א, קכו:-קכז.] הביא בזה שני הסברים; שמדובר בחלישות דעת של הלבנה, או בחלישות דעת של החמה.

<> "החמה הזאת חצים היא יורה להלחם בכופרין בה, שהיורה בקשת נותן פגימת הקשת לצד פניו" [רש"י שם].

<> ובח"א לר"ה שם [א, קכו:-קכז.] האריך בזה טובא לבאר את המאמר, עיי"ש.

<> בדב"ר ה, יב מובא מאמר זה בתוספת מלים המורות כדברי המהר"ל, שאמרו שם "אמר רבי יוחנן, מימיה לא ראתה חמה פגימתה של לבנה, למה כן, &**מפני דרכי שלום**^, שנאמר [איוב כה, ב] 'המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו'".

<> ילקו"ש לאיוב שם [ח"ב רמז תתקיב]. וראה להלן הערה 1572.

<> "הויה ושנוי" - כי כל הויה היא שנוי, וכמו שכתב בנצח ישראל ר"פ לו [תרע.]: "כמו שכל הפסד הוא שנוי, כך כל הויה שנוי בעולם, והוא נקרא [כתובות קיא.] 'חבלי משיח'", ושם הערה 2. ובהמשך הפרק שם [תרעח.] כתב: "ביום השבת נשלמה הבריאה, ואין כאן הויה יוצאת לפעל, שעצם הויה הוא שנוי". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלח.], ושם הערה 69. ובבאר הגולה באר השני [קנו.] כתב: "בדבר שלם אין שנוי".

<> יש לדייק בדבריו, שכתב כאן "אחר בריאתם &**יש מאין**^", ומהי ההוספה "יש מאין". ונראה שבא לבאר שהואיל ונבראו יש מאין, לכך אין הם מקבלים הויה ושנוי. וטעם הדבר, כי להלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב: "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 הוא מחמת שנברא מטפה סרוחה. אך אם היה האדם נברא לגמרי יש מאין, לא היה מחויב שיהיה בר מיתה [ואדה"ר יוכיח, שנברא יש מאין, ואם לא היה חוטא אזי היה חי לעולם (רמב"ן בראשית ב, יז)]. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד". ולכך בריאת "יש מאין" היא בריאה שאינה יוצאת מהחומר, ולכך היא מסולקת מחסרונות החומר, שהבולט שבהם הוא קבלת הויה ושנוי.

<> פירוש - שלום שייך לשלימות הדבר [כמו שיבאר בסמוך], ולכך המשתנה אינו בר שלום, כי המשתנה אינו שלם, וממילא אינו בשלום. ובנצח ישראל ר"פ מו [תשע.] כתב: "הדבר אשר הוא בפעל אינו יוצא עוד לפעל, אחר שכבר הוא בפעל. ולכך העולם הזה אשר אנחנו בו, אשר אינו בשלימות, וכיון שאינו בשלימות, אפשר בו החטא, שישנה האדם דרכו לחטא. אבל ימי המשיח, כבר העולם בפעל השלימות, לכך לא יהיה קנין זכות, הוא היציאה אל הפעל, ולא חטא לשנות האדם את מעשיו ממה שנברא עליו האדם, כיון שכבר הוא בשלימות הגמור, אין כאן שנוי, רק יהיה הכל כאשר הוא, כי הכל יהיה בפעל". הרי שאין שנוי לשלם.

<> כן כתב בנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:]: "ידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם רק הוא חלק... כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק, והוא מוכן לקבל התפעלות יותר. ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם", ושם הערה 11. ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "והחלק הוא חסר". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קו:], ולהלן פ"ג מי"ג [ד"ה ומזה תבין]. ובגו"א בראשית פ"ל אות יח כתב: "אין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק". ובתפארת ישראל פל"ה [תקכא.] כתב: "כי החלק אינו שלם", ושם הערה 81.

<> "גשמים שלמים" - הכוונה כאן היא לגשמים נפרדים, שכל אחד עומד בפני עצמו. ובח"א לב"מ פג: [ג, לא.] כתב שאין בעוה"ב המושג ש"העולם נדון אחר רובו" [קידושין מ:], כי יש היכר לכל צדיק וצדיק בפני עצמו.

<> בנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב על העולם האמצעי בזה"ל: "עולם האמצעי... אין בהם הרכבה לגמרי, דהיינו הרכבה של עירוב, אבל יש בהם חבור, כי יש להם קיבוץ אחד, הם הגלגלים... ולא תמצא בעולם הזה שום התמזגות ביחד. ואף כי הגלגל מורכב מכוכב אשר בגלגל, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וגם רבוי הכוכבים אשר הם בגלגל, הרי כל אחד ואחד עומד בפני עצמו, רק יש להם קבוץ, והם נעשים לאחד", ושם הערה 81. וקודם לכן [נ.] כתב: "יש בו קצת הרכבה, ונקרא זה 'הרכבה שכנית', רוצה לומר שמתחברים יחד כמו השכנים אשר הם מתחברים יחד, ואין כאן עירוב". וראה להלן פ"ב הערות 755, 1184.

<> פירוש - השלום מחבר את החלקים עד שהכל אחד, ולכך השלום משלים הכל על ידי שמשלים את החסרון שיש בחלק בפני עצמו.

<> "שלום" - חבור.

<> לשונו בנתיב השלום פ"א [א, רג.]: "ראוי אל רודפי השלום השמחה כי השמחה הוא כאשר נמצא דבר בשלימות כמו שהאבל על הפסד וחסרון, וזה בעצמו מה שנקרא 'שלום' שהוא מלשון שלימות, כי השלום משלים המציאות עד שנמצא הדבר בשלימות בלי חסרון". ושם בהמשך הפרק חזר על יסוד זה בכמה אופנים. ורש"י [שמות כט, כב] כתב: "'שלמים' לשון שלמות... שמשימים שלום למזבח, ולעובד העבודה, ולבעלים". ובגו"א שם סוף אות כב כתב: "אף על גב דלשון 'שלמים' פירש מלשון שלימות, כל שלום יש בו שלימות, שהרי אין כאן חילוק ומחלוקת, ובשביל זה הוא שלם. ולפיכך פירש רש"י בפרשת וישלח [בראשית לד, כא] 'האנשים האלה שלימים הם אתנו', 'בשלום ובלב שלם', ופשוט הוא", ושם הערה 158. ובנדה לא: אמרו "בא זכר בעולם, בא שלום בעולם", וכתב על כך בח"א שם [ד, קסג:] בזה"ל: "כיון שהזכר השלם בבריאה, והוא משלים את האשה, בא גם כן עמו השלום. כי השלימות והשלום תלוים זה בזה, לכך נקראו שניהם בשם אחד. וכבר בארנו זה בכמה מקומות, שהמחלוקת הוא חסרון, ואינו שלם רק מחולק, ולפיכך אמר 'בא זכר לעולם בא שלום לעולם'". וכן בדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "וכן כתיב [ישעיה נז, ב] 'יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכחו', הרי לצדיק גמור נתן השם יתברך אליו השלום, כי הצדיק שהוא בעל שלימות, לכך ראוי לו השלום, שבו השלמת הכל. אבל הרשע שאינו בעל שלימות, אמר הכתוב [ישעיה נז, כא] 'אין שלום אמר אלהי לרשעים', כי אין הרשע בעל שלימות, וכאשר אינו בעל שלימות אין ראוי אל השלום, שהוא השלמת הכל".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי... ומפני כך נברא האדם אחרון. כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם עד שהכל אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא הוא זה בריאתו, שהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. ובנצח ישראל פ"י [רנג.] כתב: "נברא האדם אחרון לכל הנבראים... שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה... ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 186, שנקודה זו נתבארה שם]. ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "כל השלמה הוא באחרונה". ובגו"א בראשית פל"ה אות יב כתב: "כל סוף הוא השלמת הכל". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], ועוד. וראה להלן הערה הבאה,וכן הערה 1818.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רכו:]: "וקשה, למה השלום באחרונה. וביאור זה, כי כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום, כי השלום הוא סוף של דבר, כדכתיב [תהלים לז, לז] 'כי אחרית לאיש שלום', כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות, והשלימות הוא בסוף, כי בהתחלה אין הדבר בשלימות. וכאשר הדבר הוא בשלום הוא בשלימות, כי לכך נקרא 'שלום', כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי. וכבר אמרנו כי השלימות הוא בסוף, לכך השלום בכל הברכות הוא בסוף. ולכך כתיב 'כי אחרית לאיש שלום', ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי... לכך קבעו ברכה זאת בסוף כל הברכות, כי השלמת הדבר הוא השלום [ומוכיח כן מברכת כהנים, ויובא בהערה 1635]... כי השלמת הדבר הוא השלום, כמו שאמר רבי בשעת פטירתו 'יהי רצון שיהא שלום במנוחתי' [כתובות קד., ראה הערה 1661]". ובח"א לנדה לא: [ד, קסג:] כתב: "ולפיכך כל חותמי ברכות הוא בשלום, מפני כי חתימת הברכה היא ברכה השלימה, כאשר הוא גמר הברכות. וכאשר הדבר הוא בשלום לגמרי זהו שלימת הכל, ודבר זה בארנו במקום אחר". וראה להלן ציון 1810.

<> לשונו בנתיב האמת פ"ג [א, רב:]: "השלום הוא עיקר מעלת העולם האמצעי, כמו שמדריגת ומעלת עולם העליון הוא האמת", וכמו שיבואר בסמוך. וראה הערה 1606.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ז [קכה.]: "כל דברי תורה 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז], כלומר כי כל דרכיה של תורה הם טוב בעצם, וזה כנגד מצות עשה. 'וכל נתיבותיה שלום' זה כנגד לא תעשה. שכאשר ישאר האדם בחוק שנתן לו השם יתברך, שלא יעבור מצות לא תעשה, ולא יצא האדם מן החוק המוגבל, ואז יש לו שלום. וכאשר יעבור החוק, ונכנס בגבול אחר שאינו ראוי לו, אין שלום לו, רק השלום כאשר ישאר כל אחד בגבול שלו". ובח"א לשבת כה: [א, ח.] כתב אודות שנר שבת עושה שלום, וז"ל: "וזהו השלום כאשר יש הבדל בין הדברים. כי כאשר נקרא החושך 'ערב' מפני שבחושך הדברים הם מעורבים, ואין ניכר זה בפני זה, והם מעורבים יחד. והאור נקרא 'בוקר', שעל ידי האור יש ביקור בין הדברים בין זה לזה. וכאשר יש ביקור בין דבר לדבר הוא השלום אשר הוא בין הדברים, ואין האחד נכנס ומתערב בחבירו, רק כל אחד בפני עצמו". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו.] כתב: "כי כך הוא בעולם, כי כל אחד מן ההפכים מקבל מן הש"י מה שאין מקבל השני, וזהו השלום. כי האש מקבל מן הש"י אשר ראוי לו, מה שאין מקבל המים, שהם הפך האש, והש"י עושה שלום בין שניהם, שיהיה מקבל כל אחד לפי מה שראוי לו, וזהו השלום. הרי לך, כי עיקר השלום הוא מצד שאין זה מקבל מה שזה מקבל". ובנר מצוה [קג.] כתב: "דבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר". ובגו"א במדבר פ"כ אות כג ביאר מדוע בפטירתו של אהרן היתה בכיה מיוחדת לאנשים, ובכיה מיוחדת לנשים [רש"י במדבר כ, כט], וז"ל: "אהרן אשר רדף שלום, בין איש לאשתו, עשה שני דברים מתחלפים, לדבר עם האיש ענין מיוחד, ועם האשה ענין מיוחד, עד שהיה שלום ביניהם. כי מי שרוצה לעשות שלום בין שנים, צריך לדבר ביניהם בענינים מתחלפים... ומפני זה היו בוכים האנשים בכיה מיוחדת, והנשים ג"כ בכיה מיוחדת". וכן נגע ביסוד זה בגו"א בראשית פ"ד אות י [הובא למעלה בהערה 1149].

<> לשונו בנתיב השלום פ"א [א, ריז.]: "ולפיכך אף העליונים צריכים שלום, שלא יהיו נמצאים ההפכים ביחד בעולם אחד. כי מיכאל ממונה על המים, וגבריאל על האש, ואם לא היה השלום היה האחד בטול השני... וזה שאמר [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'", ומקורו בבמדב"ר יב, ח. ובגו"א בראשית פ"ד אות י [צח:] כתב: "כי קין והבל היו שני הפכים, ואילו היו מובדלים לגמרי בלא השתתפות כלל, אז היה שלום ביניהם, כי זה היה כמו השלום שעושה הקב"ה בין גבריאל שהוא אש ומיכאל שהוא מים, ואין האחד מכבה את חבירו". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "שני המלאכים, מיכאל של מים, וגבריאל של אש... ועליהם נאמר 'עושה שלום במרומיו', שהעמיד מיכאל מים, וגבריאל אש, ואין האחד מזיק את חבירו". וראה למעלה ציון 1558.

<> ובברכת המזון אומרים "במרום ילמדו עליהם ועלינו זכות שתהא למשמרת שלום", ולפי דברי המהר"ל כאן משפט מחוור הוא למדי מתחילתו ["במרום ילמדו"] ועד סופו ["למשמרת שלום"].

<> פירוש - הואיל ויש לעולם האמצעי את ההכנה המתאימה לשלום, לכך נמצא בו השלום לגמרי.

<> פירוש - תמיד אומרים פסוק זה [בסוף תפילת העמידה והקדיש]. ומה שמוכיח זאת ממה שישראל קדושים תמיד אומרים זאת, ולא ממה שכך נאמר פסוק בכתובים [איוב כה, ב], כי היה ניתן לבאר שהפסוק מציין שבעולם האמצעי יש עשיית שלום לא כדבר שבעצם, אלא כמעשה שהיה כך היה. אך כאשר ישראל אומרים זאת בתמידיות, ועוד מוסיפים לכך את התחינה "הוא יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל", הרי שמכך מוכח שהשלום במרומיו הוא שלום בעצם, המשמש דוגמה ומופת לעשיית שלום.

<> בסוטה מא: מובאים דברי רבי אליעזר בן שמוע שאמר שהאריך ימים משום ש"מימי לא עשיתי קפנדריא בבית הכנסת, ולא פסעתי על ראשי עם קודש, ולא נשאתי כפי בלא ברכה", ובח"א שם [ב, עח.] ביאר ששלשה דברים אלו הם כנגד שלשת העולמות, ובתוך דבריו כתב: "ומה שלא פסע על ראשי עם קודש, היא מעלת עולם האמצעי, הוא עולם הגלגלים, שאין אחד פוסע על אחר. כי הטלה שהוא ראש המזלות, אינו פוסע על המזלות האחרים, רק הם סובבים בעיגול, ואין אחד פוסע על אחר כלל. ודבר זה מבואר מאד למי שמבין דברי חכמה" [ראה הערה 1619]. וראה בנצח ישראל פ"ג הערה 81.

<> "העולם העליון איננו חומרי כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ולפיכך הוא נקרא גם 'העולם הנבדל', או 'העולם השכלי'" [לשונו של אברהם קריב ב"כתבי מהר"ל מפראג", חלק א, עמוד כ]. וענינים אלו יתבארו כאן בהמשך.

<> כמבואר למעלה הערות 1513, 1514.

<> לשונו בנצח ישראל פ"ג [נא.]: "כי עולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל". והבטוי "עולם השכלים הנפרדים" נמצא ברבינו בחיי בראשית א, כז, שם ב, סוף פסוק ט, וברלב"ג לאיוב מא, כו. והכוונה היא למלאכים, וכפי שכתב הרמב"ם במו"נ ח"ב ר"פ ו, וז"ל: "הוא [אריסטו] אומר 'שכלים נפרדים', ואנו נאמר 'מלאכים'". ובתפארת ישראל פי"א [קע.] כתב: "המלאכים יקראו 'צורות נפרדות'", ושם הערה 2.

<> רומז לדבריו בכמה מקומות שדרגת האדם היא למעלה מדרגת המלאכים, ולכך אין המהר"ל מוכן להכתיר את המלאכים כנזר הבריאה. וכגון, להלן פ"ה תחילת משנה כב כתב: "דעת חכמינו, שהם חכמי האמת, כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". וכן כתב להלן פ"ג מי"ד [ד"ה והנה פירוש], וראה שם בהערות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> נראה ביאורו, כי כבר השריש 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". [הובא למעלה בהערה 286]. ובאור חדש [עד:] כתב: "עולם העליון הוא אחד... כי אינו נחשב העולם האמצעי אחד, כאשר יש בו חומר וצורה, ודבר זה הוא שנים". והואיל והעולם האמצעי עומד בסוד שנים, ממילא "לא שייך לומר עליו השגת האמת", כי השגה זו מחייבת תפיסה של אחדות גמורה. וראה הערה 1584.

<> כדעת הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ט, שכתב: "כל הכוכבים והגלגלים כולן בעלי נפש ודעה והשכל הם, והם חיים ועומדין ומכירין את מי שאמר והיה עולם, כל אחד ואחד לפי גדלו ולפי מעלתו משבחים ומפארים ליוצרם כמו המלאכים... ודעת הכוכבים והגלגלים מעוטה מדעת המלאכים, וגדולה מדעת בני אדם". ולפי דעת הרמב"ם נמצא שאף העולם האמצעי הוא עולם האמת, שהרי הכוכבים והגלגלים [הנמצאים בעולם האמצעי] מכירים את הקב"ה. והגדרת "אמת" היא הכרת ה', וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ד: "אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר, עורו ישינים משנתכם, ונרדמים הקיצו מתרדמתכם, וחפשו במעשיכם, וחזרו בתשובה, וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן". הרי ש"זכרו בוראכם" עומד כנגד "השוכחים את האמת", נמצא שה"אמת" היא הכרה ברורה ומוחלטת בה'.

<> בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "ואל תשגיח בדברי הפילוסופים שאמרו כי השמש והירח חיים משכילים, שכל דבר זה הבאי". ושם האריך להוכיח דבריו ממדרשי חכמים, עיי"ש. ושם ס"פ לד [קלא.] כתב: "אל תשים לבך אל האומרים כי השמים חיים משכילים, כי אין דעת התורה השלימה כך כלל". ובתפארת ישראל פי"א [קע:] כתב: "הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך".

<> כן הוא בזוה"ק ח"א קצב:, שאמרו "ההוא עלמא דאיהו עלמא דקשוט". וראה תפארת ישראל פ"כ הערה 26, ושם פ"ס הערה 13. וכן כתב שהעולם העליון הוא "עולם האחדות" [גו"א שמות פ"כ אות ג, ושם הערה 11, והובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 221, ובח"א לסוטה ז: (ב, לו:)], וכבר נתבאר [הערה 1581] שהאמת היא אחת.

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"ח [תד.] הביא את דברי הגמרא [פסחים נד:] שיום הנחמה ["מתי יתנחם מדאגתו" (רש"י שם)] הוא מכוסה מבני אדם. וכתב לבאר זאת בזה"ל: "דבר זה גם כן אין בו ידיעה, כי הנחמה חוץ מן האדם. שכאשר הגיע לו צרה, אין ידוע לו זמן שיהיה מתנחם אחר הצרה שהגיע לו. כי הנחמה לאדם הוא כאילו היה מגיע לו העדר, ויחזור ויקבל הויה אחר כך, ואין דבר זה ידוע לו מה שחוזר ונותן לו הויה, כי הוייתו חוץ ממנו". @**ואם תאמר**^, הרי מצינו שאדם יכול כביכול להוליד את עצמו, וכפי שביאר להלן בסוף המשנה [ראה שם הערה 1827], ונמצא שאדם מקבל הויה מעצמו. אמנם סתירה זו בנין היא, וכמו שביאר בגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה". הרי לעולם פועל ההויה הוא פועל יוצא, ורק האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; פועל ההויה [דעתו], ומקבל ההויה [גופו]. וראה גו"א שמות פי"ד סוף אות כא. ואם כן לא רק שלא קשה ממה שהאדם מוליד את עצמו, אלא אף יש ראיה משם ש"אין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים". וראה למעלה ציון 1549, ולהלן פ"ב הערה 11.

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ א [כח.]: "הנה השמים וכל צבא השמים כולם פועלים... בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם", ושם הערה 3. ובבאר הגולה באר הרביעי [שמו.] כתב: "שני מושלים בעולם; החמה ביום, וירח בלילה", ושם הערה 221. ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:] כתב: "השמש והירח הם המושלים בצבא השמים, ואם אין השמש והירח פועלים, כל הנמצאים בטלים. ולכך תולה הכל בשמש וירח שהם מושלים, וכדכתיב [תהלים קלו, ח-ט] 'השמש לממשלת היום ואת הירח והכוכבים לממשלת בלילה'". ובשחרית של שבת אומרים "טובים מאורות שברא אלקינו יצרם בדעת וכו' כח וגבורה נתן בהם להיות מושלים בקרב תבל". ובגו"א בראשית פל"ח אות כו כתב: "לבנה וחמה, שניהם הם מושלים ומלכים בעולם".

<> כן הוא ברד"ק לש"א יט, יג, שם ישעיה מד, כה, רבינו בחיי שמות כ, ב, ראב"ע תהלים יט, י, ובספר העבור לראב"ע שער ב [סד"ה תקופת רב אדא]. והר"ן נדרים לב. [ד"ה צא] כתב: "צא מאצטגנינות שלך - ממשפט חכמת מזלות שלך, והיינו דכתיב [בראשית טו, ה] 'ויוצא אותו החוצה'". וברעיא מהימנא לפרשת פנחס רלז: איתא "וייעלון במשפטי ככביא ומזלי".

<> כמו שנאמר [דניאל ד, יד] "בגזירת עירין פתגמא". ואמרו [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אא"כ מכריזין עליו מלמעלה". ובב"ר [י, ו] כתב: "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "רז"ל מפרשים לשון 'כשפים' 'שמכחישין פמליא של מעלה' [סנהדרין סז:]. פירוש, מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים", ושם הערה 195. וכן כתב בנצח ישראל פנ"א [תתכ:] בביאור דברי הגמרא [ב"ב עה:] שראה מלאכי השרת מנסרים אבנים טובות, וז"ל: "ועמד על הניסור הזה, רוצה לומר גזירה זאת. שהרי לשון 'גזירה' הוא כריתה וניסור גם כן. וראה שהעליונים גוזרין דבר זה. שכל דבר הוא בגזירת עליונים והם גוזרין, ולכך נקרא זה 'ניסור'". וכן כתב בנתיב השלום פ"ב [א, רכב:]. ומעין זה כתב בגבורות ה' פס"ה [שב:], וז"ל: "המלאכים... נקראים אדונים, שהם אדונים לעולם... וכלל המלאכים בשני שמות, יש מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם ונקראים 'אלקים'... ויש שהם מנהיגים את התחתונים, והם נקראים 'אדונים', כי האדון מנהיג את אשר תחתיו". והרי אף המלאכים נכללים ב"צבא השמים", וכמבואר ברמב"ן בראשית ב, א. ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם". וראה להלן פ"ב הערה 713.

<> "והגישו אדוניו אל האלהים וגו'" [שמות כא, ו], ופירש רש"י שם "לבית דין". וכן נאמר [שמות כב, ז] "ונקרב בעל הבית אל האלהים וגו'", ופירש רש"י שם "אל הדיינין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובסנהדרין ז: אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלקים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'". וכשם שדיין נקרא "אלקים", כך "אלקים" מורה על מדת המשפט של הקב"ה, וכפי שכתב רש"י שמות כ, א "אין 'אלקים' אלא דיין". וכן כתב בגו"א במדבר פט"ו אות לג. ובגו"א בראשית פ"ב אות יד ביאר מדוע שם "אלקים" הוא בלשון רבים, וז"ל: "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. וכל משפט יש בו חילוף וריבוי כוחות, לעשות לזה כך, ולשני אשר כנגדו כך, ולפיכך נקרא 'אלקים' בלשון רבים" [הובא למעלה הערה 551]. וראה להלן ציון 1639, ופ"ב הערה 839.

<> פירוש - בכל מעשה בראשית נאמר "אלקים" להראות שהבריאה נעשתה במדת הדין [כפי שיבאר בסמוך (ד"ה ואמנם הפירוש, ושם הערה 1640), להלן פ"ב מ"ח (ד"ה אם למדת), ובתפארת ישראל פ"ו (קב.)]. והעומק בזה הוא שהבריאה עצמה היא מעשה דין, משום ש"כאשר יגזור ההויה כפי המשפט אשר ראוי" אזי ההויה היא שלב שני, המבוססת על השלב הקודם, שהוא "המשפט אשר ראוי". באופן שמעשה ההויה הוא פועל יוצא ותולדה מהסדר הראוי שקדם למעשה ההויה. וכך הדיין הפוסק דין, הרי לפני עצם פסק הדין, הדיין מחשב מהו הדין הראוי, ורק לאחר מכן הוא מחיל על הנדונים את הדין התואם לסדר הראוי. וכאשר נעשה מעשה שהוא תולדה למחשבה שקדמה לו, אזי יש במעשה זה משום עשיית דין. ונקודה זו תבואר יותר בהמשך. וכן כתב בגבורות ה' פס"ה [שב:], וז"ל: "בכל מעשה בראשית נאמר 'אלקים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל". וצרף לכאן שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות".

<> כן הביא מאמר זה בתחילת המשנה [ראה הערה 1523], ושם ביארו באופן אחר.

<> להלן [ד"ה ואמנם הפירוש], ושם הערה 1642.

<> פירוש - הדיין מתחבר למדה שנהגה במעשה בראשית; כשם שבמעשה בראשית ההויה שנוצרה היתה מעשה דין, כך הדיין הגוזר גזירותיו עוסק במעשה דין. ולהלן [ד"ה ואמנם הפירוש] שוב יבאר ענין זה. וראה הערה הבאה.

<> "שהשם יתברך מעמיד העולם בגזירתו, שנאמר 'הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד', וגזירתו יתברך הוא הדין, שלכך נאמר בכל הבריאה 'אלקים'" [לשונו להלן ליד ציון 1704]. אך לעומת דבריו להלן, הרי כאן עיקר כוונתו הוא לרישא דקרא ["כי הוא אמר ויהי"], המורה שהוית העולם נעשתה בגזירת ה', שהרי "אמר" נזכר ברישא דקרא לעומת "ציוה" שנזכר בסיפא דקרא. נמצא שהדין הוא הסבה לבריאת העולם, וכן הדין הוא הסבה לקיום העולם, וכמבואר להלן הערה 1662. ועוד אודות גזירת הדיין, הנה בבאר הגולה באר הרביעי [שכט.] כתב: "לשון 'פלל' כמו שפירש רש"י על 'ראות פניך לא פללתי' [בראשית מח, יא], שהוא לשון מחשבה, וכמו [ישעיה טז, ג] 'הביאי עצה עשי פלילה'... ונקראו הדיינים 'פלילים' [שמות כא, כב], מפני שהוא שופט במחשבתו; דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא". ודברים אלו צריכים ביאור, כי הרי כל מעשי האדם נובעים ממחשבתו [חוץ משגגה (כמבואר להלן פ"ד מ"ד, ד"ה ואמר אחד)], ומהו היחוד של הדיינים הנקראים במיוחד ובמסוים על שם המחשבה. ועוד, מהי כפילות לשונו שם "דבר זה כך הוא, ודבר זה כך הוא". ונראה, כי דבריו כאן נסובים על ההכרעה שיש בדין, שהרי כל דין הוא הכרעה בין שני צדדים. ועל כך אמרו בגמרא [סנהדרין ו:] "היכי דמי גמר דין, אמר רב יהודה אמר רב, איש פלוני אתה חייב, איש פלוני אתה זכאי". וכח ההכרעה הוא כח הדעת, וכפי שכתב הפחד יצחק, שבועות, מאמר מד אות י, וז"ל: "בכל ההוראות שבעולם, הרי ההכרעה היא בין שני צדדים. וכח ההכרעה, הרי הוא כחה המובהק של הדעת. דתחלת יצירתה של הדעת, לא באה לעולם אלא לשם שיקול הדעת. הדעת שוקלת ומכריעה", ושם מאריך בזה עוד. ולכך מעשי האדם, אע"פ שהם נעשים בדעת, אך הדעת שם היא רק היכי תמצא ואופן להכשיר את המעשה, ואין הדעת חולקת חשיבות לעצמה. אך במשפט, שמהותו היא ההכרעה בין שני צדדים, הרי שעיקר מעשה השפיטה נעשה רק בדעת, ואין הדעת במשפט משמשת כהיכי תמצא לביצוע הדין, אלא אדרבה, ביצוע הדין הוא תולדה המשתלשלת מהכרעת הדעת, כי עיקר חלות המשפט הוא רק בדעת. ולכך רק הדיינים נקראים על שם המחשבה, ולא שאר מעשי האדם. והם הם דבריו כאן, כי גזירת הדיין דומה לגזירת הבריאה, כי שתיהם משתלשלות ממושכל מתחייב קדום.

<> בקבלת הדין, וכמו שמבאר. ומשפט זה הוא המשך המשפט בתחילת הדיבור; "העולם העליון מיוחד באמת. העולם האמצעי מיוחד בשלימות ובשלום. העולם התחתון, שהוא עולם ההויה... מיוחד בזה [בקבלת הדין מהמושלים]".

<> אע"פ שגם העולם האמצעי מקבל מהעולם העליון, וכמבואר בנתיב האמת פ"ג [א, רב.], מ"מ אין בעולם האמצעי הויה, ורק ההויה נחשבת למעשה דין, ולא שאר סוגי קבלה, וכמו שנתבאר כאן.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1570] בטעמו השני לכך שהעולם האמצעי נקרא "עולם השלום", וראה שם הערה 1576.

<> כוונתו להרכבה הנעשית בעולם התחתון, "כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים ונעשה ההרכבה" [לשונו בסמוך].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1515] שעל ידי הדין יש לכל אחד ממונו המגיע לו. וכאן מוסיף שהדיין הוא זה המחייב את הנתינה, והוא זה המחייב את החזרה, כי הדין חל על ידי הדיין. ורש"י דברים א, ט כתב: "כך אמר שלמה [מ"א ג, ט] 'כי מי יוכל לשפוט את עמך הכבד הזה', אפשר מי שכתוב בו [מ"א ה, יא] 'ויחכם מכל האדם', אומר מי יוכל לשפוט וגו'. אלא כך אמר שלמה, אין דייני אומה זו כדייני שאר האומות; שאם דן והורג ומכה וחונק ומטה את דינו וגוזל, אין בכך כלום. אני אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע, שנאמר [משלי כב, כג] 'וקבע את קובעיהם נפש'". ובדברים א, יז נאמר לדיינים "כי המשפט לאלקים הוא", ופירש רש"י "מה שאתה נוטל מזה שלא כדין, אתה מזקיקני להחזיר לו, נמצא שהטית עלי המשפט". הרי תפקיד הדיין הוא לוודא שכל אחד יקבל את ממונו המגיע לו, ולכך אם הדבר לא יעשה, אזי הקב"ה נזקק להתערב כדי להשיב את הנעשה. וראה על כך בבאר הגולה באר השני הערה 137.

<> כמבואר בהערה 1586.

<> פירוש - לאחר שביאר שיחס צבא השמים לתחתונים הוא כמו יחס הדיינים לנדונים, הרי שיש צורך לבאר מכוחו של מי פועלים הדיינים, שהוא מכח המלך. וכן כתב בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:], וז"ל: "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" [הובא למעלה בהערה 810]. ולכך מבאר כאן כיצד צבא השמים "מסודרים מן המלך".

<> כפי שכתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הלכות א-ב: "ארבעה גופים הללו, שהם אש ורוח ומים וארץ הם יסודות כל הנבראים למטה מן הרקיע. וכל שיהיה מאדם ומבהמה ועוף ורמש ודג וצמח ומתכת ואבנים טובות... מחובר מארבעה יסודות הללו... טבע האש חם ויבש, והוא קל מכולם. והרוח חם ולח. והמים קרים ולחים. והארץ יבשה וקרה, והיא כבידה מכולם, והמים קלים ממנה, לפיכך נמצאים למעלה על הארץ. והרוח קל מן המים, לפיכך הוא מרחף על פני המים. והאש קל מן הרוח. ומפני שהם יסודות לכל גופים שתחת הרקיע, ימצא כל גוף וגוף מאדם ובהמה וחיה ועוף ודג וצמח ומתכת ואבן גולמו מחובר מאש ורוח ומים ועפר, וארבעתן יתערבו ביחד, וישתנו כל אחד מהם בעת העירוב, עד שימצא המחובר מארבעתן אינו דומה לאחד מהן כשהוא לבדו, ואין במעורב מהן אפילו חלק אחד שהוא אש בפני עצמו, או מים בפני עצמן, או ארץ בפני עצמה, או רוח בפני עצמה. אלא הכל נשתנו ונעשו גוף אחד, וכל גוף וגוף המחובר מארבעתן. ימצא בו קור וחום, לח ויבש כאחד. אבל יש מהם גופים שיהיה בהם חזקה מיסוד האש, כמו בעלי נפש חיה, לפיכך יראה בהם החום יתר. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד הארץ, כמו האבנים, לפיכך יראה בהם היובש הרבה. ויש מהן גופין שיהיה בהן חזקה מיסוד המים, לפיכך יראה בהם הלח יתר. ועל הדרך הזה ימצא גוף חם יתר מגוף אחר חם, וגוף יבש יתר מגוף אחר יבש. וכן ימצאו גופים שיראה בהן הקור בלבד, וגופים יראה בהן הלח בלבד, וגופים יראה בהן הקור והיובש כאחד בשוה, או הקור והלח כאחד בשוה, או החום והיובש כאחד בשוה, או החום והלח כאחד בשוה. לפי רוב היסוד שהיה בעיקר התערובת יראה מעשה אותו היסוד וטבעו בגוף המעורב". וראה למעלה הערה 526. ובח"א לשבת קד. [א, מז.] כתב: "דע כי האל"ף בית"א האותיות הם יסודות התורה, והוא דומה בעולם כמו ד' יסודות, שהם התחלה לכל ההויות המורכבים שהם בעולם, וכך האלפא ביתא הם היסודות הפשוטים לכל התורה כולה. והתורה היא מורכבת מן האותיות הפשוטים האלו, כמו המורכבים בעולם שהם מורכבים מן הפשוטים". וראה בבאר הגולה באר השני [רלב:], ושם הערה 613.

<> נראה לבאר כוונתו כי הואיל ומדובר כאן בהרכבה "שיתן זה לזה לפי הסדר והמשפט" [לשונו למעלה], א"כ מדובר כאן בעירבוב יסודות שונים בצורה מדוייקת ביותר, שהרי כל סטיה קלה בעירבוב היסודות יפגם בתוצאת ההרכבה הסופית, ולכך מעשה ההרכבה הוא מעשה דין גמור, ו"אין לך דין יותר מזה". ובגו"א שמות פט"ו אות ל [ד"ה ואם] כתב: "הדינין של תורה יש בהם חכמה, כמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות, לפי שבקל משתנה הדין" [הובא למעלה הערה 239]. ובבאר הגולה באר השלישי [רצ.] כתב: "כל חשבון הוא דין, ששמשו חכמים בלשון זה בכל מקום 'עתיד ליתן דין וחשבון'". ורש"י [ויקרא יט, לה] כתב: "לא תעשו עול במשפט - אם לדין הרי כבר נאמר [ויקרא יט, טו] 'לא תעשו עול במשפט', ומהו משפט השנוי כאן, היא המדה והמשקל והמשורה. מלמד שהמודד נקרא דיין, שאם שיקר במדה הרי הוא כמקלקל את הדין". ומו"ר שליט"א הוסיף שתיבת "דין" גופא באה מתיבת "די", משום שכל ענינו של דין הוא גבול וקצבה. וצרף לכאן, שבנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ובמסכת כריתות] כתב: "הקטורת הוא למדת הדין" [הובא למעלה בהערה 519], וזה משום שיש בקטורת הרכבה של אחד עשר סממנים בתכלית הדקדוק.

<> פירוש - כאשר יש אוסף גדול מדי של מים, השמש גורמת למים להתאדות, וליהפך לגשמים. והראב"ע [בראשית ב, ו] כתב: "כי עלה אד מן הארץ בכח המאורות, ונשקה האדמה והצמיחה". והרד"ק שם כתב: "עלה איד מן הארץ בכח המאורות שנתלו ברקיע... כי פעולת המטר מהאיד, והאל הוא הממטיר על ידי האיד העולה". והרד"ק בספר השרשים, שורש איד, כתב: "העשן העולה מן הארץ... ויפגע בעבים, ירדו הגשמים". וראה להלן פ"ב הערה 860.

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות טז, יז] "ויעשו כן בני ישראל וילקטו המרבה והממעיט", ופירש רש"י שם "יש שלקטו הרבה, ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם ומדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על עומר לגולגולת אשר באהלו, והממעיט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול שנעשה בו". ומהו ענינו של נס זה. ונראה, שבא להורות שרק בעולם התחתון ישנה מציאות שאחד יקח יותר ממדתו, או פחות ממדתו, ולכך יש אז צורך בדין ודיין שיתקנו את המעוות. אך הרי המן הוא מאכל נסי, שאינו שייך לעולם התחתון, והוא מזונם של המלאכים [יומא עה:], לכך מן הנמנע במן שלא יקבל את חלקו הראוי לו, אלא נאמר בו [שמות טז, יז-יח] "וילקטו המרבה והממעיט וגו' ולא העדיף המרבה והממעיט לא החסיר". וראה להלן פ"ב הערה 572.

<> כמבואר למעלה הערות 1581, 1584. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב: "השלום הוא עיקר מעלת העולם האמצעי, כמו שמדריגת ומעלת עולם העליון הוא האמת" [הובא בהערה 1570].

<> להלן [סד"ה ולפיכך כאשר], שכתב: "לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד... ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך, שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד", ושם הערה 1625.

<> כמו שיביא להלן [ד"ה ורמזו חכמים] מהמדרש שהאדם נברא מן העליונים ומן התחתונים, כדי שיקשר את העליונים ותחתונים להדדי. ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים".

<> רומז כאן שגדר האדם שהוא "עולם קטן". וכן כתב בנתיב האמת פ"ג [א, רב.]: "וכבר אמרנו למעלה כי האדם בפרט הוא כלול מכל ג' עולמות, ובשביל כך הוא מחבר את כלם, כי האדם הזה הוא עולם קטן". ובספר כד הקמח, ערך פסח, כתב: "שלשה חלקי המציאות, והם המלאכים, והגלגלים, והעולם השפל הזה. והנה האדם רואה שלשתם מבשרו, לפי שיצירת גופו נחלקת לג' חלקים כנגדם, ומטעם זה נקרא האדם 'עולם קטן', שהוא כולל העולם שהוא העולם הגדול. ותמצא ביצירת הגוף עולם הדבור, שהוא הראש, ושם השכל שופע על המוח, כנגד עולם המלאכים, שהן שכלים נפרדים. עולם החיות מן הצואר עד המתנים, ושם הלב שהוא בעל תנועה, וסבת כל התנועות שבגוף, כנגד עולם הגלגלים שהם בעלי תנועה, ובתנועתם העולם עומד. עולם הטבע ממתניו ולמטה, והוא סבת ההויה וההפסד, כנגד עולם השפל הזה שהוא בעל הויה והפסד". וכן כתב הרבינו בחיי בבראשית א, כז [ד"ה ויש שפירשו]. ובויקרא ח, כג, כתב: "כולל בגופו ובתכונת צורתו שלשה חלקים אלו, וזו היא צורת אדם, שהוא עולם קטן, ובו עולם הדבור, והוא הראש כנגד עולם המלאכים. ועולם החיות, זהו מן החזה ועד מתניו, כי באמצעות גופו הוא הלב שהוא בעל התנועה, כנגד עולם הגלגלים. ועולם הטבע ממתניו ולמטה, כנגד העולם השפל". וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם בהערה 827 לוקטו משאר ספריו המקבילות ליסוד זה.

<> שהם; אמת [המיוחד בעולם העליון], שלום [המיוחד בעולם האמצעי], ודין [המיוחד בעולם התחתון]. ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "ג' עולמות שהם כוללים עולם העליון הנבדל, והעולם האמצע, שהוא עולם הגלגלים, ועולם התחתון... וכבר התבאר למעלה, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות, עד שהעולם אחד מקושר לגמרי... והרי הדבר מבואר כי האדם הוא מלמעלה ומלמטה, כמו שהוא מבואר בכתוב... ולפיכך כאשר מקולקל האדם ונפסד, הרי זה קלקול אל כל ג' עולמות. שהרי האדם הזה מקשר הכל, וכאשר הקשר נתק, מקולקל הכל, כי אלו ג' עולמות מתקשרים ומתאחדים על ידי האדם" [ראה הערה 1630]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "כי האדם יש בו כל העולמות, כמו שבארנו במקום אחר כי זה האדם יש בו מכל ג' עולמות".

<> זה לשון הרמב"ם בתחילת הפרק שם [מהדורת קאפח]: "דע, שהמציאות הזו בכללותה היא דבר אחד, לא יותר. כלומר כדור הגלגל הקיצוני בכל מה שיש בו הם דבר אחד בלי ספק... כשם שראובן דרך משל הוא דבר אחד, והוא מחובר מאברים שונים, כגון הבשר והעצמות, ומלחיות שונות, ומרוחות, כך הכדור הזה בכללותו מחובר מן הגלגלים ומארבעת היסודות, ומה שהורכב מהן", וכל הפרק שם דן בדמיון הקיים בין חלקי העולם לחלקי האדם. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד [ראה הערה 1625]. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ובתפארת ישראל פי"ג [ריא:] שלל את האפשרות ש"האדם עומד בעולם התחתון, אין לו חלק בעולם העליון הנבדל", ושם הערה 79.

<> "שקול כנגד הכל" - שהוא שוה לכל מחמת שהוא כולל בעצמו את הכל. וכן ביאר בהסברו השלישי בגו"א שמות פי"ח אות ז מדוע משה שקול כנגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], וז"ל: "מפני שדעתו וחכמתו הוא שכולל כל הדעות והחכמות שיש בששים רבוא בני אדם". הרי "שקול" פירושו "שוה". ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 825] כתב: "האדם... הוא עיקר בעולם, והוא כמו עולם קטן, עולם בפני עצמו". הרי היות האדם עיקר ועולם קטן עושה שיש לו גדר של עולם בפני עצמו, ומכך נגזרת שויונו לעולם. ובמדרש תנחומא פקודי אות ג אמרו "ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם, וכנגד יצירת האדם, שהוא עולם קטן". הרי היות האדם עולם קטן עושה אותו "שקול" כנגד המשכן והעולם.

<> וז"ל בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם הזה משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי, כי התחתונים בפני עצמם, והעליונים בפני עצמם, והאדם הוא שנברא מן העליונים ומן התחתונים, הרי האדם מחבר העליונים והתחתונים עד שהעליונים ותחתונים נעשו לאחד, ואין עוד עליונים בפני עצמם והתחתונים בפני עצמם. ומפני כך נברא האדם אחרון, כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה האחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד ואח"כ עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם, עד שהכל נעשה אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא היה זה בריאתו שיהיה נברא לחבר ולקשר הכל" [הובא בחלקו למעלה בהערה 1568].

<> מאמר זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר [תפארת ישראל פ"א (מב:), גו"א במדבר פל"א אות יח, נצח ישראל פי"ד (שדמ.), גבורות פמ"ד (קסז.), באר הגולה הבאר השני (רכ:), ועוד]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם [דרשת שבת הגדול (סוף רג:), ואור חדש (קפח:)]. וראה למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 146, ולהלן פ"ב מ"ה הערה 524. וכאן בא לומר שהואיל ורק ישראל הם ה"אדם" באמת, ו"אדם" מכיל בתוכו את שלשת העולמות, לכך הקב"ה השלים את ישראל בשלשת העיקרים המיוחדים לשלשת העולמות, וכמו שמבאר.

<> אודות שהתורה היא מהעולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; להלן פ"ג סוף מ"ה, שם מי"א [ד"ה ויש להבין], שם סוף משנה יד. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו". @**ובא להורות**^ שהקב"ה השלים את ישראל בשלשה דברים השייכים לשלשת העולמות, כאשר התורה שייכת לעולם העליון. ובודאי כוונתו לומר בזה שהתורה היא ה"אמת" שנתן הקב"ה לישראל, כי הרי העולם העליון "מיוחד באמת, וזה עיקר עצמו של עולם העליון" [לשונו למעלה לפני ציון 1606]. ונאמר [מלאכי ב, ו] "תורת אמת היתה בפיהו". ולהלן [ד"ה ומעתה יש] כתב: "וכנגד התורה שזכר שמעון הצדיק [למעלה משנה ב], זכר רבי שמעון בן גמליאל האמת, כי התורה היא בעצמה 'תורת אמת', ואין אמת כמו התורה", וראה שם בהערות.

<> הנה המשמעות הפשוטה של דבריו היא שבעוד שהתורה באה לישראל מהעולם העליון, הרי השלום העושה את ישראל "בפרט עם אחד" בא להם מהעולם האמצעי, ועל כך נאמר הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". ולפי זה יוצא שתורה לחוד, ואחדותם של ישראל לחוד. אך במקומות אחרים ביאר שאחדותם של ישראל נובעת מהתורה, וגם הביא על כך את הפסוק "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ". וכגון, בנצח ישראל פ"י [רמט.] כתב: "ישראל עליהם נאמר 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד... רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל", הערות 170, 209]. ובנר מצוה [קכג:] כתב: "ודבר זה שבחינו ותפארתינו מה שישראל הם עם אחד בתורתם, וכדכתיב [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'", ושם הערה 367. הרי שאף אחדותם של ישראל הנאמרת בפסוק "ומי כעמך ישראל" מתייחסת לתורה, ואילו כאן חילק בין הדברים, וביאר שתורה [אמת] לחוד, ואחדות ישראל [שלום] לחוד. [ועיין עוד בנצח ישראל פל"ח (תרצג:), שביאר אחדות זו מצדו של הקב"ה (הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 215)]. ויש לומר, כי התורה גופא אע"פ שמקורה הוא מהעולם העליון, מ"מ משם היא משתלשלת לכל העולמות, וכמו שכתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], וז"ל: "מדריגת התורה שהיא מעולם העליון, צריך שיקרא כל פסוק שלשה פעמים [ברכות ח.], כנגד עולם התחתון, וכנגד עולם האמצעי, וכנגד עולם העליון". וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]. ולכך, אע"פ שסבת אחדותם של ישראל היא התורה, מ"מ עצם אחדותם הוא בטוי למעלת התורה בעולם האמצעי. וא"כ אין כוונתו כאן לומר שתורה לחוד, ושלום לחוד, אלא כאשר התורה משתלשלת מהעולם העליון אל העולם האמצעי, הבטוי לכך הוא אחדותם של ישראל [ראה להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ובפרק חלק) שביאר את השייכות בין תורה לשלום]. וכן כאשר התורה משתלשלת מהעולם העליון אל העולם התחתון הבטוי לכך הוא עשיית דין. ובשבת פח. דרשו שהפסוק [תהלים עו, ט] "משמים השמעת דין ארץ יראה ושקטה" מדבר על מתן תורה לארץ, ופירש רש"י שם "דין - תורה". הרי דוקא כאשר התורה מגיעה מהעולם העליון ["משמים השמעת"] אל העולם התחתון ["ארץ יראה"] נקראת התורה בשם "דין". והם הם הדברים. @ו**יש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה יש למהר"ל שלשה הסברים למילת "תורה", שהיא לשון הוראה [זוה"ק ח"ג נג:]; (א) מלשון הוראת הציווים, כמלך המצוה לעמו [גו"א בראשית פ"א אות א, ונתיב האמונה פ"ב (א, סוף רט.)]. (ב) מלשון הוראת הבנת טעמי התורה [ריש דרוש על המצות (נ.), וראה להלן פ"ב הערה 744]. (ג) מלשון הוראת הדרך, שמוליך את האדם לעוה"ב [נתיב התורה פ"א (א, ד.), להלן ספ"ג, וראה בתפארת ישראל פ"ט הערה 69, וכל זה הובא למעלה בהקדמה הערה 92]. דוק ותראה, כי שלשה הסברים אלו מקבילים לבטויי התורה בשלשת העולמות שדובר עליהם כאן.

<> אודות שהשבטים מתקשרים זה עם זה, כן כתב בנצח ישראל פל"ז [תרפה:] אודות שנים עשר השבטים, וז"ל: "כי אומה ישראלית דומים לאדם אחד, שיש בו שנים עשר אברים... והם כנגד י"ב מזלות". וכשם שאברי האדם "מתקשרים זה עם זה", כך היא המדה בנוגע לשבטים. וראה בסמוך הערה 1620. עמוד והבט, שבנצח ישראל פמ"ד [תשנד.] ביאר שתיבת "אחד" תואמת לחלוקת השבטים; שבט לוי הוא כנגד האל"ף שבתיבת "&**א**^חד", ושמונה בני הגבירות [עם אפרים ומנשה] הם כנגד החי"ת שבתיבת "א&**ח**^ד", וארבעה בני השפחות הם כנגד הדל"ת שבתיבת "אח&**ד**^". הרי שלא רק שהשבטים מתקשרים זה עם זה ביצירת תיבה משותפת, אלא שתיבה זו "אחד" שמה, וזה מורה באצבע שהשבטים אכן "מתקשרים זה עם זה". וראה בבאר הגולה באר הששי [רמט.], ושם הערה 651, ולהלן פ"ב הערה 1020.

<> ההשוואה בין שבטים למזלות הוזכרה בשמו"ר טו, ו, שאמרו שם: "אתה מוצא י"ב מזלות יש ברקיע, כשם שאין השמים יכולין לעמוד חוץ מי"ב מזלות, כך אין העולם יכול לעמוד חוץ מי"ב שבטים". וראה בספר היצירה פרק ה. והמזלות נמצאים בעולם האמצעי, כי כבר ביאר למעלה [לפני ציון 1546] שעולם הגלגלים הוא העולם האמצעי, והמזלות נמצאים בגלגלים [פסחים צד:].

<> "מתחברים יחד ויש שלום ביניהם" - כתב כן כנגד שני סוגי השלום שביאר למעלה שיש בעולם האמצעי; (א) כל החלקים מתחברים להשלמה אחת [כן כתב למעלה ליד ציונים 1565-1567]. (ב) יש שלום בין החלקים, שאין אחד נכנס לגבול חברו [כן כתב למעלה ליד ציונים 1572-1576]. כנגד הסוג הראשון כתב כאן "מתחברים יחד", וכנגד הסוג השני כתב "ויש שלום ביניהם". ובח"א לסוטה מא: [ב, עח.] כתב: "מעלת עולם האמצעי, הוא עולם הגלגלים, שאין אחד פוסע על אחר. כי הטלה שהוא ראש המזלות, אינו פוסע על המזלות האחרים, רק הם סובבים בעיגול, ואין אחד פוסע על אחר כלל. ודבר זה מבואר מאד למי שמבין דברי חכמה" [הובא בהערה 1576]. ואודות השלום שיש בין המזלות, הנה בדב"ר ה, יב, אמרו "אין אחד מן המזלות הללו שהן מהלכין ברקיע רואה מה שלפניו, אלא של אחוריו... כדי שיהא כל מזל ומזל אומר אני הוא הראשון, הוי [איוב כה, ב] 'עושה שלום במרומיו'".

<> כן כתב בח"א לגיטין ו: [ב, צא:], וז"ל: "חורבן אל ישראל כאשר היה בטל שבט אחד, דגמירי דלא בטל שבט מישראל [ב"ב קטו:], ואם בטל שבט אחד, כאילו ח"ו ישראל בטלים מן העולם, ואז העולם חרב לגמרי". ובגו"א שמות פי"ג סוף אות טז כתב שרק כאשר יש את כל השבטים יש בזה "כלל ישראל", אבל "אחד עשר שבטים אינם כלל ישראל" [לשונו שם].

<> מגביל את הענין במלים "כפי מה שאפשר", כי הרי מדת השלום אמרה שאדם לא יברא כי הוא כולו מלא קטטה [ב"ר ח, ה]. ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב על כך: "אבל מצד השלום שהוא עיקר מעלת עולם האמצעי... אין ראוי הבריאה אל האדם, כי אין השלום בעולם התחתון, לפי שהתחתונים מתנגדים זה לזה... ולפיכך אמר השלום שלא יברא שכולו מלא קטטות". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצ:] כתב: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום" [הובא למעלה הערה 1180]. וכן בנצח ישראל פכ"ה [תקל.] ביאר מדוע המחלוקת במיוחד מצויה בישראל.

<> כמו שאמרו במדרש [דב"ר ה, ז] "'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], א"ר לוי למה"ד למלך שהיו לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכולן. 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 ואוהבהו'. מכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי אני ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב, הוי 'שופטים ושוטרים'", ומדרש זה הביא בתחילת נתיב הדין [א, קפה.], עיי"ש.

<> למעלה [ד"ה נמצא אלו] שעולם התחתון הוא עולם הויה, וכל הויה היא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים. וכן ביאר למעלה [ד"ה ועוד כמו] שההרכבה הנעשית בעולם התחתון היא דין גמור.

<> למעלה בין ציונים 1608-1613.

<> אודות שעל העולם להיות אחד, לפי שהוא מפועל אחד, כן כתב בכמה מקומות בספריו. וכגון, בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:] כתב: "וידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... ומה שנברא האדם יחידי... כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה, וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד, אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, ג"כ הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחס ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה טענות עצומות איך יבא הרבוי מן הפועל שהוא אחד. ורז"ל התירו הקושיא כמו שכתבנו לפני זה, ויעיד על זה התורה, כי לכך נברא האדם אחרון, כדי שיהיה האדם מקשר העולם עד שהעולם הוא אחד, כמו שראוי שיבא פעולה אחת מפועל". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וכן שם במשנה יז [ד"ה ויש לשאול] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ודרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, באר הגולה באר הרביעי הערות 372, 402, 1339, שם באר החמישי הערה 87, נר מצוה ח"א הערה 90, ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 164. ובנצח ישראל ר"פ כא כתב: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי".

<> כי אם העולם לא היה מתאחד, אזי הוא לא היה קיים, כי אז העולם לא היה מורה שה' אחד, ומן הנמנע שיתקיים דבר הממעט מכבוד ה'. וכן כתב בגו"א בראשית פ"ב אות לד, אודות שמציאותו של האדם ללא בת זוג היתה עלולה להביא לכפירה בה' [רש"י בראשית ב, יח], וז"ל: "אין ראוי למציאותו [של האדם] האחדות, אלא שיהיה לו לאדם זוג, ואילו היה ראוי לו למציאותו האחדות... אפשר שלא היה נברא כלל".

<> הנה נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם בדמות המלאכים ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהם... אף כאן בפמליא שלו נטל רשות, אמר להם יש בעליונים בדמותי, אם אין בדמותי בתחתונים, הרי יש קנאה במעשה בראשית". ובגו"א שם אות סב הקשה: "ואם תאמר, והלא לא שייך קנאה אלא בבעלי שכל, ובבלתי בעלי שכל אין שייך קנאה". וזו שאלתו כאן, שהרי גם מחלוקת רק שייכת בבעלי שכל, ולא בין עליונים לתחתונים, שאינם בעלי שכל. וכפי שישיב כאן, כן השיב שם בגו"א. וראה להלן פ"ב הערה 671.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סב: "ועוד נראה הקנאה הזאת הוא סוד מסתרי התורה, ורצה בזה שכל העולם צריך שיהיה מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, פרק עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם, ואם לא היה האדם היה קנאה במעשה בראשית. ופירוש הקנאה הזאת, החילוק וההתנגדות שהיו לנמצאות, שהרי העליונים הם בדמותו של הקב"ה, והתחתונים אינם בדמותו של הקב"ה, ואין כאן אחדות וקשור, ולפיכך ראוי להיות האדם נברא שבו יתקשרו הנמצאות, והוא עושה שלום וקשור בין עליונים והתחתונים, ומאחד הכל. וכאשר יש האדם בתחתונים, הנה מקושרים כל הנמצאות, לפי שכל הנמצאים בתחתונים כלם בשביל האדם, והאדם יש בו דמות וצלם של הקב"ה, ולפיכך הם כולם אחד". וכן חזר וכתב שם פ"ב אות כג.

<> עומד על הלשון "אין שלום &**בעולמי**^", ולא אמרו "אין שלום &**בעולם**^".

<> כן כתב בדרשת שבת הגדול [קצה.], וז"ל: "וכן מוכח מדברי חז"ל, והביאו רש"י ז"ל [בראשית א, כו], שאמרו שלכך נברא האדם מן העליונים ותחתונים, שלא יהיה קנאה במעשה בראשית [ומביא המדרש שמביא כאן]... ולפיכך נברא האדם נשמתו מן העליונים, וגופו מן התחתונים. ומעתה יש להקשות, מה שייך קנאה בעליונים, הלא לא שייך קנאה בעליונים. רק הקנאה הזאת היא החילוק והפירוד שיהיה ביניהם, כי לא יהיו אחד עליונים ותחתונים, והש"י רוצה בעולם אחד. ולכך נברא האדם מן העליונים ומן התחתונים, שאדם מקשר עליונים ותחתונים לאחד, כאשר הוא מעליונים ותחתונים". ולהלן פ"ה מט"ו [סד"ה והנה תראה] כתב: "כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך בעולם הזה, בו נכללים כל ג' עולמות, והוא מקשר את כל ג' עולמות עד שהעולם אחד מקושר לגמרי, וכמו שהתבאר בפרק משה קבל, והבאנו ראיה מדברי חכמים".

<> הוא עולם התחתון, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה בין ציונים 1587-1605.

<> וכאשר אין שלום אזי אין בידי האדם לקשר את העולם האמצעי לשאר עולמות, ונמצא שיש בטול לכל העולם, ולא רק לעולם האמצעי, כי כאשר אין כל העולמות מקושרים, יש בכך בטול לכלם, ולא רק לעולם שאינו מתקשר.

<> פירוש - הסדר שנקט התנא ["הדין האמת והשלום"] הוא הסדר הנכון, וכמו שמבאר.

<> למעלה בין ציונים 1567-1569. ומבאר שאע"פ שלכאורה הסדר היותר ראוי היה צריך להיות דין, שלום ואמת [כנגד העולמות תחתון, אמצעי ועליון], מ"מ התנא חרג מהסדר הראוי [ואמר דין, אמת ושלום], כדי שיוכל לסיים עם שלום. ומעין זה כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:] לגבי ברכת כהנים, וז"ל: "ולפי הראוי בברכת כהנים היה לו לומר 'וישם שלום לך' [ר' במדבר ו, כו], כי בכל הראשונים נאמר 'יברכך ה' וישמרך' [שם פסוק כד], 'יאר ה' פניו אליך ויחנך' [שם פסוק כה], 'ישא ה' פניו אליך' [שם פסוק כו], שלשון נוכח בסוף הברכה. וכך ראוי לומר 'וישם שלום לך', רק שהיה תיבת 'לך' באחרונה, ודבר זה אין ראוי, כי השלום הוא באחרונה. ולפיכך כתיב [שם] 'וישם לך שלום'" [ראה למעלה הערה 1569, ולהלן ציון 1810].

<> פירוש - אף הסברו השני למשנה [שהמכוון במשנה הוא לאדם הכלול משלשת העולמות] הוא הסבר מכוון, בנוסף להסבר הראשון שהזכיר למעלה [מתחילת המשנה עד ד"ה ועוד יש לך, שהמכוון במשנה הוא כנגד קנין הממון, האדם עצמו, וקנין השכל], וסיים את הסברו הראשון שם במלים: "ובודאי פירוש זה נאה ומקובל הוא", ושם הערה 1543.

<> נראה שכוונתו לדבריו בנתיב האמת פ"ג [א, רא.], שהביא שם את המדרש [ב"ר ח, ה] שמדות החסד והצדקה אמרו שהאדם יברא, ואילו מדות האמת והשלום אמרו שאדם לא יברא, ושם ביאר שמדות אלו שייכות לשלשת העולמות, והן דנות על בריאת האדם, כי האדם כלול מכל ג' עולמות, ולכך הוא מחבר את כולם, עיי"ש כי מאריך בזה טובא. וחזינן מזה שמדות אלו נמצאות באדם מחמת היותו כלול משלשת העולמות, וכמבואר כאן.

<> ולשון "ברא" מורה על בריאה יש מאין, וכלשון הרמב"ן [בראשית א, א]: "הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת, ואין אצלנו בלשון הקודש בהוצאת היש מאין אלא לשון 'ברא'... הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנ:], ושם הערה 1368.

<> ראה למעלה הערות 551, 1589, ולהלן הערה 1706, ופ"ב הערה 838.

<> פירוש - בכל מעשה בראשית נאמר "אלקים" להראות שהבריאה נעשתה במדת הדין [כפי שביאר להלן פ"ב מ"ח (ד"ה אם למדת), ושם הערה 838]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. ולדוגמה, להלן פ"ב מ"ח [ד"ה אם למדת] כתב: "כל הנבראים נבראו בדין ובמשפט... כי מה שברא הקב"ה - ברא במידת הדין, כמו שנאמר בכל מעשה בראשית שם 'אלקים', שהוא מדת הדין", וכן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קב.], שם ס"פ כו [ת:], שם פמ"א [תרמט:], גבורות ה' הקדמה ראשונה [ד], שם פס"ה [שב:], ח"א לנדרים לט. [ב, טז.], ח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:], ועוד. ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי בבריאה נאמר בכל הפרשה 'אלקים', היינו לעניין היציאה אל הפעל, שהיה נברא מכח דין, שהיה הדין נותן שיהיה נברא, ובדין נברא". ובבאר הגולה באר החמישי [קנו:] כתב: "כאשר נברא העולם, בכל מעשה בראשית נאמר שם 'אלקים', שהוא דין, ודבר זה בארנו בכמה מקומות", ושם הערה 95. ובגבורות ה' פע"א [שכו:] כתב: "ידוע הוא שכל התגלות לפועל הוא בדין, וזה מפני שכל יציאה לפועל הוא שנוי, וכל שנוי צריך אל זה כח וחוזק המשנה הדבר, וכל כח וחוזק הוא במדת הדין, ודבר זה ידוע לחכמים". וראה למעלה הערה 1590. וצרף לכאן שפתוי הנחש היה [בראשית ג, ה] "והייתם כאלקים", ופירש רש"י שם "יוצרי עולמות". וראה ציון 1655.

<> זו הפעם השלישית במשנה זו שמביא את דברי הגמרא האלו; לאחר ציון 1521, לאחר ציון 1590, וכאן. ולהלן יביאו פעמיים [ראה הערה 1695]. ודבריו כאן תואמים לדבריו שלאחר ציון 1590.

<> בנתיב הדין פ"א [א, קפו:] הרחיב יותר, וז"ל: "דבר זה בארנו בפרקים, כי מי שדן דין אמת לאמתו הוא נקרא 'האלהים', כמו שכתוב בקרא [שמות כב, ז] 'ונקרב בעל הבית אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם וגו'' [שמות כב, ח], ודבר זה ידוע, כי 'אלהים' מדת הדין, ובשם הזה ברא הקב"ה עולמו, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים', כי נברא העולם בדין, שגזר להיות נבראים, ובמדת הדין נבראו. והדיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שהרי נקרא הדיין בשם 'אלהים', ובזה נשתתף לשמו אשר ברא הכל. ואין הדין כמו מדת החסד, כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי, ולא שייך בזה לומר שנעשה שותף עם הש"י. אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר. ולכך כאשר דן דין אמת לאמתו, מתחבר אל הדין, כי ברא העולם בדין, ועד שם מגיע מדת המשפט כאשר הדיין דן דין אמת לאמתו... ולפיכך הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובגו"א שמות פי"ח אות לב כתב: "וכאילו נעשה שותף להקב"ה וכו'. בפרק קמא דשבת [י.]... עיקר הדבר דבר נפלא, שנעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי כאשר ברא הקב"ה את העולם בראו בדין, ולפיכך תמצא בכל הכתוב [בראשית א, ג] 'ויאמר אלהים', כי בדין נברא העולם, כאשר ידוע לחכמים. ולכך היושב שעה אחת בדין הוא נעשה שותף להקב"ה, שהרי הוא מתחבר במדה שנבראו בה מעשה בראשית, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנג:] כתב: "וזה אמרם [שבת י.] כל דיין שיושב שעה אחת בדין, כאילו נעשה שותף אל הקב"ה במעשה בראשית. וכמו שתמצא במעשה בראשית שנזכר שם 'אלקים', ושם הזה הוא גם כן לדיין, ובארנו דבר זה במקומו". וראה שם בבאר הששי [קנו:].

<> פירוש - מתחילה העולם יוצא מהכח אל הפעל בגזירת דין, ולאחר שהעולם כבר יצא לפועל, אזי העולם נעשה באמת, וכמו שמבאר. וראה ציון 1674.

<> כך מובאת הגירסא בתוספות סנהדרין ריש מב., ובטור אורח חיים תחילת סימן תכו.

<> ראה להלן ציון 1711. וצריך ביאור, מהו הפירוש שיש פעולה שהיא אמת ויש פעולה שהיא שקר. והנראה לבאר זאת על פי דבריו בדרוש על התורה [מב.], שכתב: "רבוי המעשים הם מאתו יתברך, ככל הנבראים, שעם שהם מחולקים ומהם הפכיים לגמרי, עם כל זה כלם מן השי"ת שהוא אחד, וכלם יש בהם האמת מצד, כמו שאנו אומרים 'פועל אמת שפעולתו אמת'. כי המים בבחינת מה שנבראו עליו הם אמת, וכן האש, שהוא הפכם, בבחינתו אשר הוא נברא עליו גם הוא אמת... הנמצאים, הגם שכל אחד אמת מצד בחינתו, מכל מקום ימצא לפעמים אחד מהם הקרוב אל האמת יותר מחבירו, והוא האמת הגמור. כי אין ספק שהאדם קרוב אליו בעצמו יותר מכל הבעלי חיים". הרי ש"פעולה אמת" היא פעולה התואמת לרצון וסדר ה' בעולם, ולכך האדם הוא "פעולה אמת" יותר משאר בעלי חי, כי הוא הנברא הקרוב ביותר אל ה'. וצרף לכאן, שאצל יעקב אבינו מצאנו שצורתו חקוקה בכסא הכבוד [חולין צא.], ולכך ברי הוא שמידת האמת שייכת ליעקב, שנאמר [מיכה ז, כ] "תתן אמת ליעקב". ואמרו חכמים [ב"ר א, א] "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם", וכתב על כך להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ואחר כך]: "כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו... והסדר הזה היה מחייב את העולם". הרי פעולה שתואמת לסדר העולם האלקי נקראת "פעולה אמת", ופעולה החורגת מסדר העולם האלקי נקראת "פעולה שקר". ובפחד יצחק ר"ה מאמר טו אות ג כתב: "הגדרת שקר היא העמדת מחיצה וחציצה בין השורש לענף... דוק ותמצא שכל סוגי השקר למיניהם אינם אלא אי התאמה של התולדה אל מקורה. וכשאנו אומרים על תמונה שהיא אינה אמתית, הכונה היא שאין היא משקיפה את המקור שלה... והתאמת הדוגמא למקורה - היא היא האמת". וראה להלן ציון 1656.

<> לשונו בנתיב האמת פ"א [א, קצט:]: "יש בשמו הגדול וי"ו, שמורה שהוא יתברך מקיים העולם ומעמידו. וזה מפני שהם נבראים באמת, ולכך יש לו קיום, כי קושטא קאי, דכתיב 'סמוכים לעד לעולם עשוים באמת וישר', רוצה לומר כי הנבראים סמוכים ומקוימים לעד ולעולם מפני שהם עשוים באמת ובישר". וקודם לכן [א, קצו:] כתב: "מעלת האמת, שכל אשר נמשך אחר האמת שראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] קושטא קאי, שקרא לא קאי. כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר שלא יהיה נמצא". וראה שם בכל אותו פרק, שחוזר בו תדיר על יסוד זה [ראה להלן הערה 1699]. ורש"י [דברים טז, כ] כתב: "כדאי הוא מנוי הדיינין הכשרים להחיות את ישראל ולהושיבן על אדמתן", וכתב על כך הגו"א שם אות כה בזה"ל: "טעם גמור הוא, כי השקר אין לו קיום, והאמת יש לו רגלים, לכך הוא נותן קיום להם להחיותם, ומקיים את ישראל בארצם", ושם הערה 106. ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר", ושם בהערה 69 נלקטו מקבילות ליסוד זה. וראה להלן פ"ה מ"ז [ד"ה ועוד יש] שביאר את ההעדר שבשקר. ונאמר [תהלים קא, ז] "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני", הרי להדיא שלשקר אין קיום. וראה להלן ציון 1712.

<> משפט זה יובן על פי דבריו להלן [ד"ה ומכל מקום] שכתב לגבי דין ואמת: "מצד הפועל שהוציא הבריאה לפעל בגזרתו, ובגזרה זאת מקיים אותו גם כן, כמו שהוציא אותו אל הפועל. וכאשר אם אין דין בעולם, אז העולם הוא מתמוטט מצד זה. והבחינה הב' מצד העולם &**עצמו**^, שהוא עשוי באמת... העולם עצמו יש בו האמת, ואם אין אמת אז העולם מתמוטט מצד בחינה זאת &**בעצמה**^ שיהיה בעולם האמת". הרי הצורך לדין הוא מצד הפועל, ואילו הצורך באמת הוא מצד העולם עצמו. וזהו שכתב כאן "דבר זה בכל הנבראים &**עצמם**^ אין דבר שיוצא מן האמת".

<> פירוש - הפסוק "ויכל אלקים ביום השביעי" מורה שיש דבר שנברא גם ביום השביעי, שהרי לא נאמר "ויכל אלקים ביום הששי", ודבר זה מנוחה ושלום, וכמו שפירש רש"י שם בשם המדרש, ויובא בסמוך.

<> "כלתה ונגמרה המלאכה" [המשך לשון רש"י שם]. וכן רש"י במגילה ט. ביאר שהזקנים שינו לתלמי המלך לכתוב "ויכל ביום הששי" - "שלא יאמר אם כן עשה מלאכה בשבת, דהא כתיב 'ויכל ביום השביעי', והוא לא יקבל עליו מדרש חכמים שדרשו בו מה היה העולם חסר, מנוחה, באתה שבת באתה מנוחה, וזהו גמרו". וראה להלן ציון 1794.

<> יחזקאל מו, א "שער החצר הפנימית וגו' יהיה סגור ששת ימי המעשה וביום השבת יפתח וגו'". ובהבדלה אומרים "המבדיל בין קודש לחול... בין יום השביעי לששת ימי המעשה" [פסחים קד.]. ובגו"א שמות פ"א אות ה [סד"ה ויש] כתב: "יום השבת... לא נקרא 'ימי המעשה', רק ו' ימים". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 147, 149.

<> לשונו בסמוך: "אשר נתן השם יתברך בתכלית בריאת העולם כאשר היה נברא, העמידה, והוא המנוחה והשלום. כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה תנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום". ובגו"א בראשית פ"ב אות ב כתב: "מה היה העולם חסר מנוחה וכו'. פירוש הא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', היינו שקודם יום השביעי היה חסר מנוחה, ובשבת באה להם המנוחה. ומה שכתוב 'ויכל אלקים ביום השביעי', כך פירושו; ביום ז' היה כלה המלאכה, שנתן לה מנוחה, ולפיכך כתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו', שנתן מנוחה למלאכה אשר עשה, ובזה כלה המלאכה ביום השביעי... שאמרו [ב"ר י, ט] 'מה היה העולם חסר', רוצה לומר כמו שפירשנו למעלה, שכלה המלאכה בזה, שבאה מנוחה ביום הז'. ולא כתיב, 'ויכל אלהים ביום הו'', שהיה משמע שגם המנוחה באתה ביום הו', וזה אינו, שלא היה מנוחה רק ביום ז', ובזה כלה המלאכה ביום ז'". ובתפארת ישראל פמ"ד [תרפא:] כתב: "העולם שברא השם יתברך בששת ימי בראשית, לא היה בו מנוחה, ואחר כך קבל העולם השלמות והמנוחה". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 182.

<> פירוש - כל עוד שהדבר לא קבל את השלמתו, הרי הוא עומד בחסרונו, ואין קיום לדבר חסר [ראה למעלה הערה 337]. אך משניתנה ההשלמה, שוב אין הדבר עומד בחסרונו, וממילא מכך קיומו. ובח"א לכתובות סו: [א, קנד.] כתב: "כי הדבר שהוא חסר שייך אליו השלמה, והשלמה הזאת הוא קיום אליו". ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה ואמר כל] כתב: "ואמר [שם] 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. רצה לומר מפני שהוא אדם חסר, כי אין לו מלאכה המשלמת את האדם, ואם אין עם התורה מלאכה, דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו, וכל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו". ולהלן פ"ג מי"ז [סד"ה ומה שאמר] כתב: "אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו, וכמו שכתבנו למעלה גם כן". @**ואם תאמר**^, שמבואר מדבריו שקיום העולם נעשה בשבת, כי אז ניתנה המנוחה אל המלאכה, אשר מבלעדה היה חסר לעולם את קיומו. אך למעלה במשנה ב [לפני ציון 328] ביאר שקיום העולם כבר הובטח בששת ימי המעשה, שכתב: "קיום העולם ועמידת כל הנבראים 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 אלקים כי טוב'... וכן בכלל כל הבריאה 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד' [בראשית א, לא]... כי אין לדבר קיום רק מצד הטוב... והשם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב" [ראה שם הערה 329]. והרי אמירת "כי טוב" נעשתה בעיצומם של ששת ימי המעשה, לפני בוא יום השבת. ואין לומר שמדובר שם בקיום זמני, שהרי כבר כתב הרמב"ן [בראשית א, ד] שאמירת "כי טוב" פירושה "שרצה בקיומו &**לעד**^" [הובא למעלה בסוף הערה 329]. נמצא לכאורה שקיום העולם לעד כבר נעשה בששת ימי המעשה באמירת "כי טוב", ומהו הקיום הנוסף שניתן בשבת. ונראה לבאר, שמדובר כאן בשני קיומים שונים הבאים לאפוקי משני חסרונות שונים; יש חסרון בעצם הנברא ["כי הטוב שיש בנמצאים נותן לנבראים מציאות וקיום, וזולת זה לא היה להם קיום כלל... ודבר שהוא רע דבק בו העדר מצד החסרון והרע שבו, לפיכך יבוא לידי העדר לגמרי" (לשונו להלן פ"ב מי"א)], ויש חסרון מחמת שהנברא הוא בתנועה והשתנות תמידית ["כי כל מתנועע משתנה, וכיון שהוא משתנה אין לו קיום" (לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" לפני ציון 50)]. אמירת "כי טוב" מפקיעה מהחסרון הראשון, ובכך היא מעניקה לעולם קיום מפאת היותו משוחרר מחסרון עצמי בנברא. ואילו המנוחה של שבת מפקיעה מהחסרון השני, ובכך היא מעניקה לעולם קיום מפאת היותו משוחרר מחסרון ההשתנות התמידית. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 480, ולהלן פ"ב הערה 288.

<> ופירש רש"י שם "במקום שאין נר, אין שלום, שהולך ונכשל והולך באפילה". ובשבת כג: אמרו "נר ביתו ונר חנוכה ["נר ביתו בשבת והוא עני ואין לו כדי לקנות שמן לשתי נרות" (רש"י שם)], נר ביתו עדיף משום שלום ביתו" ["והכי אמרינן לקמן 'ותזנח משלום נפשי' זו הדלקת נר בשבת, שבני ביתו מצטערין לישב בחשך" (רש"י שם)].

<> בנר מצוה [קב:] ביאר הדבר, וז"ל: "כי כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית, שנקראת 'נר'... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה, ודבר זה נקרא 'נר'. ודבר זה עושה שלום אל הכל, שכל אחד עומד בשלו, ואינו נכנס בגבולו של אחר, כי זהו ענין הצורה, שהוא שלום אל הכל. ולכך נקרא נר של שבת 'שלום בית', כי נר של שבת הוא דוגמה ודמיון לזה", ושם הערה 199. וראה להלן פ"ב הערה 243.

<> כמבואר למעלה בהערה 1640, ועל כך נאמר במשנה "על הדין".

<> כמבואר למעלה בהערות 1645, 1647, ועל כך נאמר במשנה "ועל האמת".

<> כמבואר למעלה בהערות 1650, 1652, ועל כך נאמר "ועל השלום".

<> לשונו בח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:]: "כי כל תנועה היא יציאה אל הפעל, כאשר ידוע מענין התנועה שהיא יציאה לפעל". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה". וראה להלן ציון 1675, ופ"ב הערות 844, 880.

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:]: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". וראה להלן פ"ב הערות 271, 1710.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רכח:]: "העולם כאשר נברא שהיה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום, וכמו שתקנו לומר ב'אתה אחד'; 'מנוחת שלום ושלוה וכו'', כי העולם אי אפשר שלא יהיה לו שלום באחרית... כי יושלם הדבר בשלום... שלא היה חסר כשנברא, שבא השלום באחרונה". ופירושו, שכאשר העולם מגיע אל תכליתו אז נמצאת המנוחה [כמבואר בהערה 1658], והיא גופא השלום, שכאשר הדבר מגיע ליעודו ונשלם, זהו השלום, וכמו שנתבאר למעלה [הערה 1567]. וכן חזר וכתב להלן [ליד ציון 1795].

<> הרי שהמנוחה היא שלום. וכן הביא מאמר זה בדרשת שבת הגדול, והובא למעלה בהערה 1569. ובהמשך הגמרא שם אמרו "בשעה שהצדיק נפטר מן העולם שלש כיתות של מלאכי השרת יוצאות לקראתו. אחת אומרת 'בא בשלום', ואחת אומרת 'הולך נכחו', ואחת אומרת לו 'יבא שלום ינוחו על משכבותם'". ובח"א שם [א, קסא.] כתב: "דע כי בא לומר, כי יש לצדיק תכלית המנוחה, וכאשר הוא בא אל המנוחה יש לו ג' פנים; האחד, הוא התחלת ההליכה. וכאשר הוא הולך למנוחה. וכאשר הוא בתכלית המנוחה. כי אדם שהולך אל מקום אחד, כאשר הוא מתחיל לילך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא כבר על הדרך הוא בפני עצמו, וכאשר הוא במקום שהיה רוצה ללכת שם הוא בפני עצמו. וזה מורה על תכלית המנוחה שקנה, ולא שהיה לו התחלת המנוחה בלבד או המנוחה. כי כאשר הוא מתחיל לנוח, נקרא זה התחלת המנוחה. וכאשר יש לו מנוחה גמורה, זה נקרא אמצע המנוחה. וכאשר יש לו מנוחה בשלימות, זה נקרא תכלית המנוחה. ולפיכך אמר ג' כתות מלאכי שרת יוצאת לקראתו, האחת אומרת 'בא בשלום', הוא התחלת ביאתו אל המנוחה. וכת השנית אומרת 'הולך נכוחו', הוא על הליכת המנוחה, וזהו יותר. כת הג' אומרת 'ינוחו על משכבותם וכו'', וזהו תכלית המנוחה, ולכך אמר 'ג' כתות יוצאות לקראתו'". דוק ותראה, ששלשת שלבי המנוחה הללו מקבילים לשלשת השלבים שהזכיר כאן; יציאת העולם אל הפעל ["דין"], סדור העולם לאחר שיצא אל הפעל ["אמת"], ותכלית הבריאה ["שלום"].

<> כי הגזרה היא דין [מבואר להלן הערה 1705], וכשם שהדין הוא סבה לבריאת העולם, כך הדין הוא סבה לקיום העולם, ועל כך נאמר [תהלים לג, ט] "כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד", וכפי שהביא פסוק זה למעלה [לפני ציון 1594] ולהלן [ליד ציון 1704]. ואודות שסבת הדבר היא גם סבת קיום הדבר, כן ביאר 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". וראה בח"א לנדרים פא. [ב, כה:], ולמעלה בהקדמה הערה 23, ובפרק זה הערות 438, 1536, ופ"ב הערות 3, 1069.

<> שחסרה לעולם סבת התהוותו וקיומו. ועל 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 [הובא למעלה בהערה 438]. וכאשר המסובב מתנתק מסבתו, הרי בכך חורבנו.

<> כמבואר למעלה הערות 1644, 1645.

<> בא להורות כיצד שתי הבחינות האלו [דין ואמת] נמצאות בכל גזר דין של דיין הפוסק הדין. ומוסיף זאת כאן, כי בא להורות שהדין עצמו הוא המחייב את האמת ואת השלום שיבואו בעקבותיו, ולא שהאמת והשלום חולקים מקום לעצמם, אלא הם המשכו של הדין, וכמו שיתבאר בהערה 1670.

<> כמו שנאמר [ש"א כד, טז] "והיה ה' לדיין ושפט ביני ובינך", הרי שהדיין הוא השופט ומכריע את הדין. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש דון, ששם העצם הוא "דין", ושם התואר הוא "דיין". ורש"י שמות יד, יט, על הפסוק "ויסע מלאך האלקים ההולך לפני מחנה ישראל וגו'" כתב: "בכל מקום הוא אומר 'מלאך ה'' [בראשית טז, ז], וכאן 'מלאך האלקים', אין 'אלקים' בכל מקום אלא דיין [כ"ה ברש"י דפוס וינציא, וכ"ה במכילתא. ובדפוסי רש"י "אלא דין"]. מלמד שהיו ישראל נתונין בדין באותה שעה אם להנצל אם להאבד עם מצרים". ורש"י שמות כ, א, כתב: "אין 'אלקים' אלא דיין... דיין להפרע". הרי שהדיין נקרא על שם הדין. וראה להלן ציון 1796.

<> כי דין שאינו אמת אינו דין, וכמו שנאמר [זכריה ז, ט] "משפט אמת שפוטו", וכן נאמר [יחזקאל יח, ח] "משפט אמת יעשה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה... ואם הוא חסר במה, אינו דין". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וראה למעלה הערה 925.

<> כי קיום העולם מצד עצמו [ולא מצד פועלו] הוא מחמת האמת, כי "לא היה קיום לדבר שהוא שקר" [לשונו למעלה לפני ציון 1646, וראה להלן ציון 1711]. וכאן הדגשתו היא שמדת הדין מחייבת את האמת, וכמבואר בהערה 1665.

<> שבאה שבת ובאה מנוחה, וכמבואר למעלה הערה 1649.

<> פירוש - הדין שמחייב את בריאת העולם, הוא גם מחייב את תכלית העולם, וזהו השלום והמנוחה. וכן אומרים בתפילת ערבית של שבת "אתה קדשת את יום השביעי לשמך תכלית מעשה שמים וארץ", הרי שיום השביעי הוא תכלית העולם. ובגו"א שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "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" [הובא למעלה הערה 945].

<> אודות שלש בחינות אלו [התחלה, הדבר עצמו, ושלימותו], ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:] שביאר ששלש הרגלים [פסח, שבועות, וסוכות] הם כנגד שלש הבחינות שהזכיר כאן. וכן בנצח ישראל ס"פ מג ביאר שיש לעולם ג' נקודות עיקר; התחלתו, אמצעיתו, והשלמתו בסופו. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1279, ולהלן הערה 1751.

<> פירוש - המשנה אמרה "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום", וסדר זה [דין, אמת, שלום] תואם להסברו כאן, שמדובר בשלש בחינות שיש בבריאת העולם; תחילתו [דין], המשכו [אמת], וסופו [שלום]. וכתב זאת לעומת הסברו הקודם [שאיירי כאן בדברים שהם עיקר בשלשת העולמות], שאז התנא חרג מהסדר, ונקט שלום לבסוף [אע"פ שהשלום שייך לעולם האמצעי] "כי רצה התנא לזכור השלום באחרון, כי השלום נזכר תמיד בסוף" [לשונו למעלה לפני ציון 1635].

<> פירוש - רק מפאת היות הדבר בעל "מעלה עליונה", לכך הוא משמש כעמוד לעולם. וכן ביאר בבאר הגולה באר הששי [רלב.] את מאמרם [חגיגה יב:] "הארץ על מה היא עומדת... על עמוד אחד עומד, וצדיק שמו, שנאמר [משלי י, כה] 'וצדיק יסוד עולם', עד כאן... בא לומר כי העולם כולו הש"י מקיים אותו שלא יתמוטט, כי אין קיום לעולם בצד עצמו, רק ע"י הש"י המקיים אותו... וא"א לומר שתהיה לארץ בעצמה דביקות בו יתברך, שדבר זה אינו, שאין לדבר שהוא חמרי לגמרי כמו הארץ, שיהיה לה דביקות בו יתברך בעצמו, כי אם ע"י אמצעי, ועל ידי האמצעי יש לה דביקות בו יתברך... וקרא בני אדם 'עמודים'... וזה שאמר הארץ עומדת על העמודים, שדבר זה הוא צלם האדם, ויש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך". הרי שהגדרת "עמוד" היא דבר המקורב לה', ולכך באמצעותו העולם דבק בה' [ראה להלן הערה 1772]. והואיל והדין הוא אחד מהעמודים שהעולם עומד עליו, לכך "יש לו מעלה עליונה". ובסמוך [ד"ה ומעתה יש] יבאר את המעלה עליונה שיש לדין, שהוא מיוחד להקב"ה.

<> כמבואר למעלה בין ציונים 1643-1647. ובסמוך יבאר [ד"ה ומעתה יש] שמדת האמת מקבילה לתורה, וממילא זו ה"מעלה עליונה" שיש לאמת. ועוד אודות מעלת האמת, ראה בנתיב האמת פ"א [א, קצו:] שהאריך בזה.

<> כמבואר בהערה 1658.

<> למעלה משנה יב [לאחר ציון 1176]: "מה שאמר אצל השלום בכל מקום רדיפה דוקא, והוא דבר מופלג מה שנקרא ה' 'שלום' [שופטים ו, כד], ואסור לומר שלום בבית המרחץ. שמזה תראה כי השלום הוא ענין קדוש על הכל. ולכך הוא דבר שאינו מצד עולם הזה. ולפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, יז] 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המַצוֹת', אלא 'המִצְוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן. ומה שאסור להחמיץ את המצה, ואסור להחמיץ את המצוה, הכל טעם אחד, כי ישראל יצאו ממצרים מכח המדריגה העליונה האלהית, שאין בה שהיית זמן כלל, וכמו שהארכנו בזה במקומו. וזה טעם בעצמו שאסור להחמיץ המצוה, כי יש שֵם חימוץ על המצוה כמו על המצה, כי המצוה היא אלהית, ואין ראוי לה הזמן, כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלהי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו [שבת י:] כי שמו יתברך נקרא 'שלום'. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי. ודבר זה יש להבין, כי הוא תולה בסוד שלום".

<> בנתיב השלום פ"א [א, ריג:], הביא את המאמר [שבת י:] ששמו של הקב"ה "שלום", וכתב לבאר בזה"ל: "בדבר זה תראה כמה גדול מדריגת השלום, כי שמו יתברך נקרא 'שלום'... לכך הוא אסור לומר שלום בבית המרחץ. ובודאי דבר זה צריך טעם למה שמו של הקב"ה שלום... וזה כי הוא השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים. כי הנמצאים יש בהם ההפכים, והוא יתברך כולל את הכל, ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם. כי הוא יתברך צורת העולם האחרונה, ובזה משלים הכל. וזה 'ויקרא לו ה' שלום', רוצה לומר כי השם יתברך צורה אחרונה לעולם, ובזה הוא יתברך כולל הכל ומקשר ומאחד הכל, וזה הוא השלום בעצמו. ומפני כי השלום הוא במה שהוא יתברך צורה אחרונה, ואין דבר זה תאר בלבד כמו שאר תוארים, רק הוא דבר עצמי, ולכך שמו 'שלום'... כי השלום הוא מצד כי הוא יתברך צורה אחרונה אל העולם, ומצד זה הוא יתברך משלים הכל, ולכך שמו יתברך 'שלום' [הובא למעלה בהערה 1187]... והנה הארכנו במדת השלום... להראות כי השלום כולל הכל... וכל זה ידוע על פי החכמה העליונה בסוד השלום, אשר הוא הכל... והדברים אשר אמרו רז"ל בשלום במדרשיהם לא יכיל אותם הדבור". וצרף לכאן דברי רש"י [פסחים קי. ד"ה שלום], שכתב: "'שלום' תיבה שביעית ל'ישא ה' פניו אליך וגו' [וישם לך שלום (במדבר ו, כו)]". ובנתיב השלום פ"ג [א, רכז:] כתב: "ובספרי [במדבר ו, כו] 'וישם לך שלום' זה שלום מלכות בית דוד, שתראה מזה כי מלכות בית דוד הוא שלום ישראל, שהרי עליו הכתוב אומר 'וישם לך שלום'".

<> פירוש - שלשת ההסברים שביאר עד כה למשנה נכללים בדברי התנא, והם; (א) דין אמת ושלום הם כנגד חלקי האדם; ממון, שכל, האדם עצמו. (ב) דין אמת ושלום הם המאפיינים את העולם התחתון, העליון, והאמצעי. (ג) דין אמת ושלום הם כנגד בריאת העולם, עצם העולם, והשלמת העולם.

<> כדרכו שחותר להורות שכל הסבריו הם דבר אחד, וכמבואר למעלה הערות 286, 436, 557, ולהלן פ"ב הערות 286, 1575. והצד השוה לשלשת הסבריו הוא שכאשר אין האדם נוהג בדין אמת ושלום, הוא גורם לכך שהעולם אינו מתקשר ומחובר לה', ובכך חורבנו.

<> כפי שכתב בתחילת הפירוש השלישי [לאחר ציון 1637]: "אמנם הפירוש הברור על פי החכמה הברורה", הרי הזכיר פעמיים את ברירותו של פירוש זה. וכן כתב כאן "אך הפירוש האחרון ברור שאין ספק בו". ושמעתי לבאר שכוונתו להקביל את דין אמת ושלום כנגד בינה תפארת ומלכות, ודו"ק. וראה להלן ציון 1716.

<> "על שלשה דברים העולם עומד; על התורה, ועל העבודה, ועל גמילות חסדים". ובא ליישב את שאלתו השניה ששאל בתחילת ביאור המשנה: "ועוד הרי בתחילת הפרק אמר 'על שלשה דברים העולם עומד', ואינם אלו שזכר כאן", ושם הערה 1506. ויבאר כאן שדין מקביל לעבודה, אמת מקבילה לתורה, ושלום מקביל לגמילות חסדים.

<> הובא למעלה במשנה ב [ליד ציון 563].

<> 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''". והרמב"ן [ויקרא א, ט] לאחר שהביא את מאמרם הנ"ל ממסכת מנחות, כתב: "הזביחה 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". ובח"א למנחות שם [ד, צ:] כתב: "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" [הובא למעלה בהערה 553].

<> יסוד נפוץ בספריו, וכגון בח"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". וכן כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפו.], ובגו"א שמות פכ"א אות ז, גבורות ה' פס"ו [שה.], נתיב התורה פט"ז [א, ע:], ועוד. 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" [הובא למעלה בהערה 959]. וראה בבאר הגולה באר השני [קמא.], ושם הערה 143. ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה".

<> בנתיב הדין שם [א, קפז:-קפט:] האריך הרבה לבאר את הזיקה בין משפט ועבודה, והביא כמה מאמרי חז"ל אודות כך. ובנוגע לפסוקים האלו שהזכיר כאן מפרשת שופטים, הביא שם את המדרש [דב"ר ה, ו] שאמרו שם: "אמר רב אחא בא וראה שש מעלות היה לכסאו של שלמה, מנין, שנאמר [מ"א י, יט] 'שש מעלות לכסא'. ובפרשה זו כתובים ששה דברים בלא תעשה, ואלו הן; 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], 'ולא תכיר פנים' [שם], 'ולא תקח שוחד' [שם], 'ולא תטע לך אשירה' [שם פסוק כא], 'ולא תקים לך מצבה' [שם פסוק כב], 'ולא תזבח לה' אלהיך שור ושה' [דברים יז, א]. הרי ששה". וכתב על כך: "ויש לתמוה הרבה מאוד מה אלו ששה דברים זה לזה". ובהסברו השני שם כתב: "כי כל אלו ששה דברים שייכים אל אלהותו יתברך, 'כי המשפט לאלהים הוא', ולכך אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח [מכילתא ס"פ יתרו]. ולפיכך כאשר חוטא בדין, הוא חוטא באלהותו גם כן, כמו 'לא תטע לך אשרה'. לכך פתח בג' דברים שהם לדין, והחוטא בהם נחשב שחוטא אל השם יתברך. וג' אחרונים הוא שחוטא באלהותו לגמרי". וראה למעלה הערה 564.

<> לשונו בנתיב הדין פ"א [א, קפט.]: "וזה שאמר [סנהדרין ז:] כל המעמיד דיין שאינו הגון כאילו נוטע אשירה... כי הדיין שהוא נקרא 'אלהים' [שמות כב, ז-ח], מפני שהמשפט הוא לאלהים, אם הוא אינו הגון הוא נקרא אלהים אחרים ואלהי נכר. וכאשר הוא במקום תלמיד חכם, הוא כאילו נוטע אשירה אצל מזבח ה'. כי התלמיד חכם שהוא דיין הגון, שנקרא 'אלהים', הוא כמו המזבח אשר אלהותו יתברך נקרא עליו, והרי בשביל זה אמרה תורה שתשים סנהדרין אצל המזבח, ולכך אמרו במקום ת"ח כאלו נוטע אשירה אצל מזבח ה'". וכן כתב בח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג.], ושם האריך יותר. וכן הזכיר בקצרה בגבורות ה' פס"ו [שז:], ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.].

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [קפז.]: "כי עצם התורה הוא אמת". ונאמר [דברים לג, ב] "מימינו אש דת למו", ופירש רש"י שם "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובביאור טבען של שתי אשים אלו, כתב שם בגו"א אות ד לבאר: "דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', 'תורת אמת היתה בפיהו' [מלאכי ב, ו]. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם, ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא. כמו כבוד אב ואם, ושמירת שבת, טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים". וראה עוד בתפארת ישראל בהקדמה [כב:], שם פ"כ [רצו.], ושם פרק נט [תתקכה:] כתב: "מושכלות התורה הם דברים ברורים וצרופים מאד, שאין בהם דבר ספק, רק השגה מבוארת ניכרת". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 170, ובפרק זה הערה 500, ופ"ב הערות 49, 750.

<> נקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.], וז"ל: "וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה". וראה להלן פ"ב הערות 300, 1450.

<> פירוש - גמילות חסדים שהזכיר שמעון הצדיק [למעלה משנה ב] כוללת בתוכה צדקה, וצדקה היא שלום בעצם, וכמו שמבאר. ואודות שגמילות חסדים כוללת בתוכה צדקה, כן אמרו בב"ק יז. בזה"ל: "כל העוסק בתורה ובגמילות חסדים זוכה לנחלת שני שבטים, שנאמר [ישעיה לב, כ] 'אשריכם זורעי [על כל מים]', ואין זריעה אלא צדקה, שנאמר [הושע י, יב] 'זרעו לכם לצדקה וקצרו לפי חסד'" [הובא למעלה ליד ציון 537]. ובסוכה מט: אמרו "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". אמנם עם כל זה אין הצדקה זהה לגמרי לחסד, שהרי בגמרא [סוכה מט:] הביאו שלשה הבדלים בין גמילות חסדים לצדקה, ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנד.] ביאר זאת [הובא במקצת להלן הערה 1789]. ובעל כרחך לומר, שעם כל זה יש בצדקה גם גמילות חסדים, אע"פ שאין הן שוות לגמרי. וכן מבואר להדיא בח"א לע"ז יז: [ד, מב.], שאמרו שם בגמרא שמתוך שרבי חנינא בן תרדיון עסק בצדקה, מונח בכך שעסק גם בגמילות חסדים. ובח"א שם כתב: "וקשה... כי הפרש יש בין גמילות חסדים לצדקה, כדאיתא במסכת סוכה [מט:] כי גמילות חסדים בין לעניים ובין לעשירים, ואילו צדקה לעניים בלבד. ולא קשיא, דמ"מ גם צדקה נקרא גמילות חסד, ואמרינן [שם] אין הצדקה נפרעת אלא לפי גמילת חסדים שבה, כדאמרינן שם, וא"כ יש בצדקה גמילות חסדים". וראה גם להלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] שחילק בין מדת הצדקה למדת החסד, עיי"ש. וראה להלן פ"ב הערה 757.

<> ואמרו [במדב"ר יא, ז] "גדול השלום שניתן לעושי צדקה, שנאמר 'והיה מעשה הצדקה שלום'", והובא בנתיב השלום פ"א [א, ריז.].

<> להלן בדר"ח שם [לאחר ציון 752], שכתב: "ואמר עוד 'מרבה צדקה מרבה שלום'. פירוש, כי האדם צריך אל שלום עד שלא יהיה לו מתנגד, שאם אין שלום אין כלום, ולפיכך השלום היא צריך אל האדם. ואם אין שלום לאדם, יש לו מונע מתורתו ומכל ענינו. ואמר 'מרבה צדקה', כי הצדקה אינו אלא השלום, כי כאשר האדם מעמיד דבריו על הדין שלא יעשה לפנים משורת הדין, בזה מתחדש מחלוקת. והפך זה, כאשר מעשיו הם בצדקה ולפנים משורת הדין, שהצדקה אינו דין כלל. ולפיכך הצדקה היא מביאה השלום, וכמו שאמר הכתוב 'והיה מעשה הצדקה שלום'", ושם מאריך בזה עוד.

<> "אמר הקב"ה, כל העוסק בתורה... מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אומות העולם". ובביאור המאמר ראה בנצח ישראל פ"י [רסה:], נתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמז.], ובאור חדש [קנה:].

<> לשון רש"י שם: "גמילות חסדים נמי שלום הוא, שמתוך שגומל חסד בגופו לחבירו הוא מכיר שהוא אוהבו ובא לידי אחוה ושלום".

<> לשונו למעלה במשנה ב [לאחר ציון 382]: "אמר 'על העבודה'... היא עמוד אל העולם, שמזה יחשוב האדם שלם וטוב אל מי שבראו, כאשר הוא עובד לו, וצריך שיהיה האדם שלם וטוב לבוראו".

<> כפי שכבר הביא מאמר זה עד כה שלש פעמים במשנתינו [לאחר ציון 1521, לאחר ציון 1590, ולאחר ציון 1640], ולהלן יביאו עוד פעם [לפני ציון 1707]. @**ובגו"א שמות**^ פכ"א אות ג סלל לו דרך אחרת מדבריו כאן [המשייך דין לעבודה], 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". הרי שכאן הגדיר שהדין הוא טוב כלפי שמים מפאת היות הדיין שותף להקב"ה במע"ב, ולכך הדין דומה לעמוד העבודה, שהוא ג"כ הטוב כלפי הקב"ה. אך בגו"א שם ביאר שהסנהדרין עושים הטוב והשלום בין בני האדם, ולפי זה היה על הדין להחשב כטוב לבריות, ובכך להדמות לעמוד החסד יותר מאשר לעמוד העבודה. ודברי תורה הם כפטיש יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה טעמים [הובא למעלה הערה 564].

<> במשנה ב [לפני ציון 361], וז"ל: "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... 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". וראה להלן פ"ב הערה 1383.

<> וצרף לכאן את דברי רבינו יונה [שערי תשובה השער השלישי אות קפד] שכתב: "מי שמתעה את חברו לאמר כי עשה עמו טובה או דיבר טוב עליו ולא עשה, אמרו רבותינו זכרונם לברכה [חולין צד.] אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת נכרי. והנה החטא הזה חמור אצל חכמי ישראל יותר מגזל הנכרי, יען וביען כי שפת שקר אשמה רבה, ונתחייבנו על גדרי האמת, כי הוא מיסודי הנפש". הרי שהאמת היא "מעלת ושלימות עצמו". וראה על כך בפחד יצחק ר"ה מאמרים טו, טז. ואודות רדיפת האמת, ראה למעלה הערה 1514.

<> אודות שיש לשנוא ולרחק את העולה והשקר, כן נאמר [תהלים קיט, קד] "שנאתי כל אורח שקר", "שקר שנאתי ואתעבה" [שם פסוק קסג], "דבר שקר ישנא צדיק" [משלי יג, ה], "שנאת כל פועלי און" [תהלים ה, ו], "תרחיק עולה מאוהלך" [איוב כב, כג]. ואודות אהבת האמת, כן נאמר [זכריה ח, יט] "האמת והשלום אהבו". ובהקדמה לבאר הגולה [יח:] כתב: "חכמים אשר אוהבים האמת", ושם הערה 108.

<> שבת קד. "קושטא קאי, שקרא לא קאי" [הובא למעלה בהערה 1646, ויובא בדבריו בסמוך ליד ציון 1712]. וזהו יסוד נפוץ בספריו. ובח"א לשבת נה. [א, לב.] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי ראוי שיהיה חותמו של הקב"ה אמת [שבת נה.], 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. וכאשר הש"י מקיים הדבר, הוא מקיים את הדבר באמת, כי האמת הוא קיום הכל, כמו שאמרו ז"ל [תקוני זהר תקון כה] אמת יש לו רגלים, שקר אין לו רגלים. ולכך חותמו של הקב"ה אמת. אבל שאר הנמצאים אין חותמם אמת, כי אין האמת אתם, רק הש"י שהוא אמת, לכך חותמו אמת". ובנתיב האמת פ"א [א, קצו:] כתב: "כל אשר נמשך אחר האמת ראוי אליו הקיום, וכמו שאמרו חכמים [שבת קד.] 'קושטא קאי, שיקרא לא קאי', כי האמת ראוי אליו המציאות, והשקר ראוי אליו ההעדר, שלא יהיה נמצא". ושם מאריך לבאר יסוד זה. ובשבת לב: אמרו "בעון נדרים בנים מתים כשהן קטנים", וכתב על כך בח"א לסנהדרין צז. [ג, רו.]: "כל שקר אין ראוי למציאות, וגורם השקר ההעדר. ודוקא לבניו היה גורם השקר המיתה... כי הזרע הוא זרע אמת. ומפני כך אמרו חכמים 'בעון נדרים בנים מתים'. וזה שהוא משקר בנדר, והזרע צריך שיהיה זרע אמת". ולהלן פ"ה מ"ז כתב: "השקר הוא בלתי נמצא, והוא נעדר בעצמו, והאמת הוא הפך, כי אין באמת העדר, רק הוא נמצא, והשקר אינו נמצא". ובבאר הגולה באר הרביעי [שיט.] כתב: "לכך המשקר בדברים, מתדמה לעובד אלהים שקר, שעיקר חומר שלו שהוא משקר, כי השקר אין לו רגלים, ואין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. וכך העבודה זרה, הוא שקר ואין לו מציאות כלל... במה שהכתוב מגנה עובדי עבודה זרה, ש'המה הבל מעשה תעתועים' [ירמיה י, טו], וזה המשקר דבק גם כן בשקר ובהבל. ולפיכך נחשב כאילו עובד עבודה זרה [סנהדרין צב.], מצד גנות השקר והתעתועים". וראה עוד בבאר הגולה באר הששי [קסח:], ושם הערה 166.

<> כמבואר למעלה במשנה ב [לפני ציון 390]: "צריך 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".

<> כי הוא רודף שלום ומשכין שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו. והרי כאשר אהרן נפטר בכו עליו כל בית ישראל [במדבר כ, כט], "לפי שהיה אהרן רודף שלום ומטיל שלום בין בעלי מריבה, ובין איש לאשתו" [רש"י שם]. ובקידושין מ. אמרו על מדת השלום שהוא טוב לשמים ולבריות, ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.] ביאר הדבר. ובסוף אור חדש [רכג.] ביאר כיצד מרדכי היהודי היה טוב לבריות על ידי השלום.

<> לבין אלו שזכר שמעון הצדיק [למעלה במשנה ב].

<> כמבואר למעלה במשנה ב בהסברו השני [לאחר ציון 437], וז"ל: "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". ושם מאריך בזה טובא [ראה להלן ציונים 1757, 1770, 1773]. ואע"פ שמשמע מדבריו שם שהחסד קשור לקיום העולם יותר מאשר להתחלת העולם, אך מדבריו כאן אנו למדים שכוונתו שם היא שמדת החסד שייכת יותר להתהוות העולם, שהיא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:]. 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" [הובא למעלה בהערה 548]. @**ובגו"א בראשית**^ פכ"ד אות טז [ד"ה ועוד] כתב: "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 [רבקה] גומלת חסדים, ראוי היא שיבא ממנה הזרע המבורך אשר להם אלו ג' דברים, אשר הם עמודי עולם" [הובא למעלה בהערה 517]. הרי שג' הדברים של שמעון הצדיק הם בגדר דומה לאבות, והאבות היו "יסודי עולם".

<> כאן מתכוון בעיקר לסיפא דקרא ["הוא צוה ויעמוד"] המורה שקיום העולם הוא מצד ציווי וגזירת ה', וראה למעלה הערות 1594, 1662. וכן אמרו חכמים [שבת קנב.] "מאי דכתיב 'כי הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא צוה ויעמוד' אלו בנים". וכתב שם בח"א [א, פב:]: "פירוש, הכתוב שאמר 'כי הוא אמר', משמע על דבר חדוש אשר הוא יתברך אמר והיה כך כמו שאמר, וכן 'הוא צוה ויעמוד', ולפיכך אמרו זו אשה וכו'... והוא יתברך אמר 'ויהי', שהשלים הויות העולם. כי האשה היא עזר כנגדו [בראשית ב, יח], וצריך לאדם להשלמת הוייתו... ונקראים הבנים 'הוא ציוה ויעמוד', כי הבנים הם לעמידת העולם ולקיומו. ולפיכך דרשו 'הוא אמר ויהי' זו אשה, 'הוא ציוה ויעמוד' אלו הבנים". הרי רישא דקרא עוסק בהוית העולם, וסיפא דקרא עוסק בקיום העולם.

<> אודות השייכות בין גזירה למדת הדין, ראה גו"א בראשית פ"ו אות כח, ובבאר הגולה באר הרביעי הערות 298, 1312. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "וגם מה שאמר 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו ועל חקיך שהודעתנו' [ברכה שניה בברכת המזון], גם כן זכו בשביל זכות האבות כאשר תבין; כי המילה הוא לאברהם, ותורתך בשביל זכות יעקב [הובא למעלה הערה 499]... 'ועל חקיך וכו'' והחוק הוא גזירה מן הש"י מצד מדת הדין, ואל זה זכו מצד יצחק, הרי לך ג' דברים אלו שהם גם כן נגד האבות".

<> כמבואר למעלה הערות 1590, 1640, 1642, ופ"ב הערה 838. ומזכיר זאת כאן כדי להוכיח שגזירה היא דין, שהרי "כל מעשה בראשית על ידי גזירת הקב"ה נעשה" [לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות לה]. ובבאר הגולה בבאר הרביעי [תקמ.] כתב: "הגזירה אשר גזר השם יתברך בששת ימי בראשית, הוא גוזר בכל יום", ושם הערה 1312.

<> כפי שהביא מאמר זה למעלה ארבע פעמים [לאחר ציונים 1521, 1590, 1641, 1695]. וכאן מביאו בפעם החמישית בשביל דבר שנתחדש בו, וכמבואר בהערה 1710.

<> הקב"ה.

<> שהדיין דן את הדין.

<> מבאר כאן הסבר חדש לכך שהדיין נעשה שותף במעשה בראשית; הואיל וקיום העולם ע"י הקב"ה הוא בדין, והדיין הוא זה העושה דין בעולם, נמצא שהדיין הוא המאפשר את קיום העולם, כי אם אין דין בעולם, הקב"ה לא יקיים העולם בגזירתו. ואע"פ שאמרו שהדיין הוא שותף להקב"ה &**במעשה בראשית**^, אין "מעשה בראשית" מוגבל רק להתהוות העולם, אלא "מעשה בראשית" הוא גם קיום העולם. והרי כך כתב בגו"א שמות פי"ח תחילת אות לב בשם הטור, וז"ל: "ומפרשים [טור חו"מ ס"א] מה שהוא נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי הרשעים הגוזלים והחומסים מחריבין את העולם עד שאין העולם מתקיים, והדיין שדן דין אמת לאמתו, הוא מקיים ומעמיד את העולם עד שהוא נשאר עומד, והוי שותף להקב"ה, שברא העולם להיות קיים. כך פירש רבי יעקב בעל הטורים בתחלת חושן משפט" [הובא למעלה בהערה 1523]. והדיין העושה דין בעולם הוא שותף להקב"ה בקיום העולם, כי קיום העולם ע"י הקב"ה מותנה בעשיית דין בעולם. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [דב"ר ה, ה] "אם נעשה הדין למטה, אין הדין נעשה למעלה. ואם לא נעשה הדין למטה, הדין נעשה למעלה", ואילו כאן מתבאר להיפך, שרק כאשר נעשה הדין למטה יעשה הדין גם למעלה. אין זה קשיא, כי בדב"ר דובר על הענשת הרשעים, שאם הם נענשים למטה, הרי שוב לא יענשו מלמעלה, כי כבר נענשו כדין. ואם הם אינם נענשים למטה, הרי &**אותו העונש עצמו**^ יעשה להם מלמעלה [ראה פחד יצחק יוה"כ מאמר לו בביאור הדבר, ובבאר הגולה באר השני הערה 119]. אך כאן איירי בשני קוים מקבלים של קיום העולם בדין, שהנהגת "מדה כנגד מדה" מחייבת שאם בני אדם עושים את שלהם בקיום העולם למטה, אזי הקב"ה יעשה את שלו בקיום העולם מלמעלה, בבחינת "עשינו מה שגזרת עלינו, עשה אתה מה שעליך לעשות" [רש"י דברים כו, טו].

<> כפי שהביא פסוק זה למעלה [לפני ציון 1645].

<> כמבואר למעלה [לפני ציון 1646]: "ואילו לא היה בהם חס ושלום האמת, לא היה קיום לדבר שהוא שקר". וראה למעלה הערות 1646, 1668, 1699, ופ"ב הערה 288.

<> למעלה [בין ציונים 1647-1654].

<> כמו שפירש רש"י [ויקרא כו, ו]: "שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כאן כלום, תלמוד לומר אחר כל זאת [שם] 'ונתתי שלום בארץ', מכאן שהשלום שקול כנגד הכל. וכן הוא אומר [ראה ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא את הכל'", וראה גו"א שם אות ח, ושם הערה 29. ובמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא א"כ שלום עמהם". ואודות כך, ראה להלן פ"ב הערות 394, 753, נתיב השלום רפ"א [א, ריג., ריד.], דרשת שבת הגדול [רכ:-רל.], נצח ישראל פי"ד [שמב:], ושם הערה 27.

<> יש לדייק בלשונו, שלגבי השלום כתב "ואם אין השלום הרי זה התמוטטות &**העמוד**^ שנתן השם יתברך לעולם". הרי שהגביל את ההתמוטטות לעמוד השלום עצמו, ולא ישירות לעולם. ואע"פ שכתב למעלה [לאחר ציון 1670] "אם אין השלום בעולם, העולם הוא מתמוטט מצד הבחינה הזאת", בעל כרחך שכוונתו שמתוך התמוטטות עמוד השלום יבוא גם התמוטטות העולם, וזהו "מצד הבחינה הזאת". ואילו לגבי האמת כתב [לפני ציון 1712] "ואם אין האמת הרי &**העולם**^ מתמוטט", הרי שההתמוטטות היא לעולם, ולא רק לעמוד האמת. וכן לגבי הדין כתב [לפני ציון 1710] "ואם אין דין בעולם, הנה אין הקב"ה מקיים &**העולם**^ בגזירתו יתברך גם כן". ומהו פשר חילוק זה. ונראה, כי כבר ביאר למעלה שהשלום שניתן בשבת אינו מהבריאה עצמה, "שהרי אין השבת בכלל ימי המעשה" [לשונו לפני ציון 1650], אלא השלום הוא השלמה הבאה לאחר תום הבריאה עצמה. אם כן אין השלום עצם העולם, אלא הוא קיום העולם לאחר שכבר העולם נברא ונעשה. אך הדין והאמת שייכים לעצם העולם, שהעולם עצמו היה חסר אם לא היה בו דין ואמת, ולכך העדרם של הדין ואמת מביאה ישירות להתמוטטות העולם עצמו. @**וכבר למעלה**^ [לאחר ציון 1533] כתב כדברים אלו, וז"ל: "ועל ידי דין אמת ושלום תלויין אלו ג' דברים, שלא יתמוטט העולם. ומעתה לא יקשה הרי שמעון הצדיק מנה אחרים, כי אותם הם הסיבה [לעולם], שהשם יתברך, שהוא הסבה ועלה לעולם, מעמיד העולם, כמו שבארנו למעלה באר היטב. ואלו הג' דברים שלא יבא בטול והפסד לעולם מצד עצמו של עולם. ולפיכך שמעון הצדיק התחיל באלו ג' דברים, מפני כי על ידי אלו ג' דברים מעמיד השם יתברך העולם, ואם אין אלו ג', בטל התחלת העולם. ורבן שמעון בן גמליאל אומר כי ג' דברים הם סבה שהעולם עומד על עמדו כאשר ראוי, ולא ישתנה מצד עצמו. ולכך רבן שמעון בן גמליאל שהיה האחרון, הזכיר אלו ג' דברים אשר על ידם נשאר העולם קיים, ולא יבא לו בטול מצד עצמו". אמנם שם ביאר את שלשת הדברים שהוזכרו במשנתינו באופן שונה מביאורו כאן.

<> רומז בזה לתורת הסוד, וראה למעלה הערה 1680.

<> כדרכו שמגביל עצמו מלגלות יותר מדי. כפי שביאר בתחילת הבאר הרביעי [שיב.], שהרמב"ם נמנע מלבאר אגדות חז"ל, "כי ראוי להיות נזהר שלא לחלוק על דבריהם. שהם כסו והעלימו מאוד, איך יגלה הוא, ונמצא יגיע מזה חטא ואשמה. כמו שאמרו לרבי עקיבא שאמר [שבת צו:] מקושש [במדבר טו, לב] זה צלפחד. ואמרו לו, שעל כל פנים אתה עתיד ליתן הדין על זה; שאם אינו כן, אתה מוציא לעז על אותו צדיק. ואם הוא כך, אתה עתיד ליתן הדין, שהתורה כסהו, ואתה מגלה אותו. ולכן נזהר הרב שלא לחלוק על הכוונה האלקית שסתמו את הדברים", ושם הערה 18. ובבאר החמישי [יד.] כתב: "ונכנס עוד לפני ולפנים שלא כדת ושלא כמשפט, לבאר דברים אשר הם כמסו, ואנחנו נגלה. אך בשתים יכפר לנו; האחד, שאין הכוונה פה רק לכבוד השם יתברך, ולכבוד התורה, ולכבוד חכמים, להסיר מהם התלונה. השני, כי נגלה טפח ונכסה עשר טפחים".

<> כן כתב בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז: "והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר". ובסוף ההקדמה לנתיבות עולם כתב: "הוא יתברך יאיר עינינו, וידריך אותנו בנתיב אמת ויושר, אמן". כי דברי אמת ויושר הם דברים עמוקים הקשים להשגה, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 218]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם... אמנם להנצל מזה, כאשר יכוין מעשיו אל השם יתברך... גם עתה יתן לו תורתו, וידריך אותו בנתיבות אמת".

<> בא לבאר את סדר המשניות האחרונות, וכיצד משנתינו מתקשרת למשניות שלפניה, כפי שטרח לבאר בכל המשניות הקודמות, ועד כה לא עמד על ענין זה.

<> "הראשונים" - עד סוף הזוגות.

<> כפי שביאר הרבה פעמים במשניות הקודמות [סוף משנה ג (לאחר ציון 644), סוף משנה ה (מציון 829 ואילך), סוף משנה ז (מציון 906 ואילך), משנה ט (מציון 962 ואילך), משנה יא (מציון 1093 ואילך), סוף משנה טו (מציון 1416 ואילך)].

<> כפי שכתב בהתחלת משנה יז [בביאור דברי רבי שמעון]: "החכם הזה בא להזהיר על תקון הגוף של אדם, אחר שראה אביו רבן גמליאל נתן מוסר לאדם שיהיו מעשיו כמו שראוי לאדם בעל שכל, שלא ילך בחושך, כמו שהתבאר, בא הוא ולמד מוסר על תקון האדם שהוא בעל גוף, כמו שיתבאר". וראה להלן ציונים 1768, 1825.

<> כמלוקט בהערה 1721. וכן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 840], ויובא בהערה 1743.

<> ולהלן יבאר יותר השתלשלות זו. ויש לדייק לשונו, שכתב כאן "&**חזר**^ התנא אל האדם", דאיזו חזרה היא זאת, הרי רבן גמליאל הוא התנא הראשון העוסק בשלימות האדם בעצמו, לעומת שלימות האדם כלפי הקב"ה באהבה ויראה. ואולי כוונתו לדברי שמעון הצדיק [למעלה משנה ב], שעסק גם בשלימות האדם מצד עצמו וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 351]. וכן הזכיר זאת כאן [לפני ציון 1696]: "על ידי התורה שזכר שמעון הצדיק היא מעלת האדם עצמו". ועוד יש לומר, כי כאשר עוסקים בשלימות האדם כלפי זולתו, ולאחר מכן מדברים על שלימות האדם מצד עצמו, דיבורים אלו הם לעולם בגדר "חזרה", שהרי כאשר הנך עוסק בשלימות האדם כלפי זולתו, הנך לוקח כנתון את האדם מצד עצמו, ועל כך נבנה השלב הבא, שהוא שלימות האדם כלפי זולתו. ולכך מצד "בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.] מונח בשלימות האדם כלפי זולתו שלימות האדם מצד עצמו, וכאשר הנך מתעסק בשלימות זו לאחר שעסקת בשלימות האדם כלפי זולתו, לעולם עיסוק זה הוא בגדר "חזרה" לראשית הדברים.

<> לשונו למעלה בתחילת משנה טז: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". וראה בסמוך ציון 1744.

<> לשונו למעלה בתחילת משנה יז: "החכם הזה בא להזהיר על תקון הגוף של אדם, אחר שראה אביו רבן גמליאל נתן מוסר לאדם שיהיו מעשיו כמו שראוי לאדם בעל שכל, שלא ילך בחושך, כמו שהתבאר, בא הוא ולמד מוסר על תקון האדם שהוא בעל גוף, כמו שיתבאר". ושם מבאר מדוע השתיקה היא תקון האדם "במה שהוא בעל גוף, שיהיה נוהג כמו שראוי" [לשונו כאן].

<> כפי שהקשה למעלה בתחילת משנה טז: "ועוד קשה, שהרי 'עשה לך רב' כבר אמר יהושע בן פרחיה". ומעורר זאת כאן, שלאחר שביאר שרק שלשת המשניות האחרונות עוסקות בשלימות האדם מצד עצמו [לעומת המשניות שקדמו להן], קשה, הרי "עשה לך רב" הוזכר במשנה טז ובמשנה ו כאחת, וכיצד ניתן לומר שמשנה ו עסקה בשלימות האדם כלפי יוצרו, ומשנה טז עסקה בשלימות האדם מצד עצמו, ובכך לחלק בין השוים.

<> של עצמו.

<> לשונו למעלה [במשנה טז, לאחר ציון 1437]: "ואם שכבר אמר יהושע בן פרחיה דבר זה 'עשה לך רב וקנה לך חבר', הביא זה המאמר בשם רבן גמליאל, כי זה בודאי מצד מדה אחרת. כי למעלה אמר שיקנה לו רב, שלא יבא לידי איסור, פן יטעה. וכאן אמר אף שאינו רוצה לסמוך על תלמודו לענין הוראה, עם כל זה יקנה לו רב, שיותר מעלה כאשר יש לו רב, שאם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ומה שכתב כאן "שיהיה לו תורת אמת", ולמעלה כתב "רק תהיה תורתו ברורה", בעל כרחך שחד הם, שהרי מייחס דבריו כאן לדבריו שכתב למעלה. וכן כתב למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 207]: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך. ויש שבעל הפירוש ההוא מעיד על הפירוש שהוא אמת ואין ספק בו. אמנם הפירוש אשר הוא מעיד על עצמו גם כן, הוא הפירוש הברור, כי ניכרים דברי אמת [סוטה ט:]. וזאת הבחינה יקח האדם על הפירוש, כאשר ניכר הפירוש מזולתו באמת, והוא אשר ראוי לקבל". הרי שהפירוש הברור הוא הפירוש האמיתי, וכמבואר שם בהערה 211. וראה בסמוך הערה 1733.

<> פירוש - לאחר שנאמרו שני המוסרים של רבן גמליאל [במשנה טז "עשה לך רב, והסתלק מן הספק"] בא המוסר השלישי "ואל תרבה לעשר אומדות", ומוסר שלישי זה "יגיד עליו ריעו" [איוב לו, לג, וראה יבמות לא:] שגם שני המוסרים הראשונים שונים מהנאמר במשנה ו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - המוסר השלישי מגלה על קודמיו שלא מדובר בו כלל באפרושי מאיסורא [כפי שדובר במשנה ו], אלא מדובר בחשיבות הברירות השכלית, וכלשונו למעלה במשנה טז [לאחר ציון 1430]: "אמר שאל ירבה לעשר אומדות, שלא יסמוך על האומדנא בענין מעשה המצות. ואף אם התורה התירה זה... מכל מקום אל תרבה לעשר אומדות, רק כאשר צריך ואין לו פנאי, אז מותר. אבל להרבות שכך יעשה קביעות לעשר באומדנא - אל יעשה כך, אף כי האומדנא הוא קרוב לודאי, אף מזה יסתלק. כי אין ראוי לאדם רק שיהיו כל מעשיו ברורים מסולקים מן הספק, שכך ראוי לבעל שכל שלא יהיה הולך בחושך. ובודאי כאשר הוא נוהג על המדה הזאת הוא שלימות גדול אליו, כי הרבה והרבה חסרונות נמשכים כאשר האדם מעשיו בלתי ברורים. יותר על זה, כי מדה זאת היא ראויה אל בעל שכל, שיהיו מעשיו נמשכים אחר השכל הברור". הרי מדובר בדבר שהתורה התירתו, ועם כל זה התנא אוסרו, ובעל כרחך שלא מדובר בדבר הכרחי של אפרושי מאיסורא, אלא מדובר בהנהגה המאפשרת שתהיה לאדם תורת אמת.

<> הולך לבאר שיש ג' דרגות שכל; הנבדל לגמרי מהחומר, המחובר במקצת לחומר, והמחובר לגמרי אל החומר. ולהלן פ"ה מכ"א בביאור "בן ארבעים לבינה, בן חמישים לעצה, בן ששים לזקנה" כתב: "ואמר 'בן ארבעים לבינה', כי הבינה כאשר הוא השכל בשלימות... ואמרו 'בן חמשים לעצה', העצה עוד נחשב חכמה יותר, כי החכמות אינן שוות, כי יש חכמה שאינה עמוקה כל כך, על זה אמר 'בן ארבעים שנה לבינה'. 'בן חמשים לעצה' היא העצה העמוקה... ואמר 'בן ששים לזקנה', פירוש שהוא זקן והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר... כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא 'שכל הנאצל', שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים שהם דברים נבדלים לגמרי. הרי יש כאן שלשה מדריגות אל השכל... כי השכל יש לו מעלה על מעלה עד שהם שלשה מעלות אשר ידועים הם בשמותם, ואין להאריך".

<> כפי שכתב למעלה במשנה יג [לפני ציון 1280]: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:], והובא למעלה בהערה 370. וראה עוד למעלה הערה 1437. ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך 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" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 18, ולמעלה הערה 1440]. וזהו "השכל האמיתי" שכתב כאן, שהוא השכל הברור, וכמבואר בהערה 1729.

<> לשונו להלן פ"ב מ"ח: "וג' דברים יש באדם; כי האדם יש בו נפש כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי. כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה, רק קראו אותו 'שכל היוליאני', בלתי נבדל, כי הוא כח בגוף, והתבאר זה למעלה". וכן הזכירו בח"א לשבת קנב. [א, פב:], ח"א לסוטה כא: [ב, סב.]. ובח"א לנדה מה: [ד, קסד:] כתב: "כי השכל היולאני נתן השם יתברך לאשה, מצד שהאשה היא מוכנת לזה ביותר. כי האיש יש לו שכל וחכמה ביותר, הוא השכל הנבדל, אבל שכל היולאני מוכנת האשה לקבל ביותר". והרמב"ם במו"נ ח"א פס"ח קראו "השכל ההיולאני". והרמב"ן בראשית א, א כתב: "החומר הראשון, נקרא ליונים היולי". וראה ב"פירוש מהמלות הזרות" בסוף המו"נ אות הה"א, ערך היולי. וראה להלן פ"ב הערה 1044.

<> ומפרש "והסתלק מן הספק" מהספקות שיש לבני אדם מצד היותם אדם, וזו דרגת השכל היוליאני, הפחותה מדרגת השכל ההנבדל שיש לתורה. והרבותא במשנה היא שאף דרגת שכל פחותה יותר מחייבת ברירות ובהירות.

<> לשונו בגבורות ה' ס"פ כט: "באמצע המוח כח המחשב, והוא נקרא כח השופט השופט על הדברים שמקבל הדמיון, ומרכיבם ומפרידם זה מזה, ושופט עליהם". רמז לדבר, שאות כ"ף משמשת לכ"ף הדמיון, ולכ"ף השעור [ראה גו"א בראשית פמ"ה תחילת אות טז, וברד"ק יהושע ג, ד], הרי שהשעור שייך לדמיון.

<> וזאת המדריגה הנמוכה ביותר של השכל, שנמצא בו גם המקום לטעות, וכפי שכתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו]: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ולהלן פ"ב מ"ז [לפני ציון 714] כתב: "כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים". וכן להלן פ"ד מכ"א [ד"ה הלומד מן] כתב: "שכל הילדים שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף, וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "והרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון... שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו אל דבר שהוא בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה.

<> שכל דברי השכל צריכים להיות ברורים ומסולקים מהספק, וכמבואר בהערה 1725. ולמעלה במשנה טז [לפני ציון 1427] רמז להסבר זה שכתב כאן.

<> "כי הקודמים, מוסר שלהם יותר ויותר הכרחי מצד האהבה והיראה" [לשונו בסמוך]. והוא הדין בנוגע לדידן, כי מה שיהושע בן פרחיה אמר [משנה ו] "עשה לך רב", לעומת דברי ר"ג [משנה טז] שגם אמר "עשה לך רב", הם מחולקים לגמרי; יהושע בן פרחיה עוסק באפרושי מאיסורא [כמבואר בהערה 1729], ואילו ר"ג עוסק בעצה טובה להנהגת האדם על פי השכל.

<> כפי שהזכיר כמה פעמים למעלה, וכגון במשנה א [לאחר ציון 36] כתב: "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... 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... 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... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב... לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם". וכן כתב בתחילת משנה ג, ויובא בהערה 1742. וראה למעלה ציון 707. ומזכיר זאת כאן, כדי להורות שמוסר הזוגות הוא יותר קודם למוסר של ר"ג ור"ש בנו, כי המוסר שלהם נובע מפאת היותם אבות העולם, ודרגת "אבות" מורה על הקדימה יותר, ומעין מה שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה]: "שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם" [הובא למעלה בהערה 42]. וראה הערה הבאה.

<> משמע מדבריו שאין ר"ג ור"ש בגדר "אבות העולם", ורק הזוגות הם בגדר זה. אמנם למעלה במשנה א כתב להדיא לא כך, וז"ל [לאחר ציון 44]: "וכן הזוגות, שהם קבלו התורה מאנטיגנוס איש סוכו, 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". ובעל כרחך לומר, שמה שאמר כאן שהזוגות הם "אבות העולם" כוונתו לומר שהם ראשונים יותר, וקודמים לאלו שבאו בעקבותם [כמבואר בסוף ההערה הקודמת]. וכן משמעות המשך דבריו כאן. ואם תאמר, א"כ מנין לנו לקבוע חייץ והפרדה בין מוסר הזוגות לבין מוסר של הבאים אחרים, הרי על כל אחד ואחד מהם ניתן לומר שהוא "אב" וקודם לדורות שבאו בעקבותיו. ויש לומר, כי כבר ביאר למעלה בסוף משנה טו [מציון 1404 ואילך] שהזוגות שייכים במיוחד ובמסוים לתקופה של בית שני. ולפי זה יוצא שתקופת בית שני חותמת את הזמן של "אבות העולם", ומשם ואילך מתחילה תקופה אחרת.

<> לשונו למעלה בתחילת משנה ג: "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", ושם הערה 575. וראה להלן פ"ב הערה 807.

<> כן כתב למעלה במשנה ה [לאחר ציון 840]: "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". ולמעלה במשנה טו [לאחר ציון 1359] כתב: "וכבר התבאר לך, כי כל מוסר של הזוגות, כל אחד מוסיף על שלפניו", ושם הערה 1360. וכאן מוסיף שמוסר הראשונים הוא יותר הכרחי גופא משום היותם ראשונים, שקדמותם מורה על הכרח דבריהם, שההכרח קודם לאפשר, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ט [תלז:]: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח". ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "שההכרח קודם לאינו הכרח, ולכך עבודת האדמה קדמה לעבודת הצאן". וכן בגו"א שמות פכ"ה ריש אות ד כתב שתרומת חובה קודמת לתרומת נדבה, כי החיוב קודם לאינו חיוב. ובח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "המשפט במה שהוא מחויב הוא ראשון, וקודם לדבר שאינו מחויב". והרמב"ם בפיהמ"ש [בהקדמתו לסדר זרעים] כתב: "סדר נשים התחיל במסכת יבמות. והטעם שהצריכוהו להתחיל ביבמות ולא התחיל במסכת כתובות, ועיון השכל נותן שהיתה ראויה להקדים. אבל נעשה זה מפני שהנשואין הוא דבר עומד ברשות אדם ורצונו, ואין לבית דין לכוף אדם עד שישא אשה. אבל היבום הוא מוכרח לעשותו ולומר לו חלוץ או יבם. וההתחלה בדברים המוכרחים הוא הנכון והראוי מן הדברים שאינם מוכרחים. ועל כן התחיל ביבמות, וסדר אחר כך כתובות". וראה בבאר הגולה באר השלישי הערה 148, ולהלן פ"ב הערה 738.

<> כמבואר למעלה בתחילת משנה טז, והובא בהערה 1725.

<> בא לבאר מדוע פרק זה מתחיל עם עמודי העולם [משנה ב], ומסתיים עם עמודי העולם [משנתינו]. ויבאר שיש בחינה שהעולם קודם לאדם, ויש בחינה שהאדם קודם לעולם.

<> לא מצאתי היכן להדיא אמר כן למעלה. ואולי כוונתו לדבריו שבסוף משנה ג [לאחר ציון 643], שכתב שם: "ומאמר זה [של אנטיגנוס שאמר לעבוד ה' שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם] 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". הרי שהעולם קודם לאדם במה שהאדם הוא בתוך העולם, וממילא העולם קדם לאדם.

<> "המקבלים" הם אלו שנאמר עליהם "קבלו מהם", והם חמשת הזוגות [משניות ד-יב], אך משם ואילך "לא היו מקבלים מיוחדים, שלא שמשו רבם כל צרכם" [לשונו בסוף משנה טו, ושם הערה 1374].

<> ב"ר ח, א "'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה]... אחור למעשה יום האחרון, וקדם למעשה יום הראשון, הוא דעתיה דר"ש בן לקיש, דאמר ריש לקיש 'ורוח אלהים מרחפת על פני המים' [בראשית א, ב], זו רוחו של מלך המשיח... אם זכה אדם, אומרים לו אתה קדמת למלאכי השרת. ואם לאו, אומרים לו זבוב קדמך, יתוש קדמך, שלשול זה קדמך". ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב על כך בזה"ל: "לכך אומרים לו 'יתוש קדמך', לפי שהיתוש הוא פשוט, שכל ב"ח יהיה מה שיהיה נחשב חמרי, וא"כ הוא פשוט, והפשוט הוא ראשון למורכב. ואין להקשות, הרי אדרבא, זה נחשב מעלה שהרי יש באדם השכל. אין זה קשיא, כי דברינו כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, ואין דבר זה נחשב לכלום [ראה הקדמה לדר"ח הערה 13]. ואז יש לומר אליו כי אדרבא, היתוש קודם וראשון לאדם, מפני שהוא פשוט, והפשוט יותר ראשון למורכב... וכך אמרו במדרש [ב"ר ח, א] אם זכה אומרים הרי קודם אתה אף למלאכים... ואם אין זוכה, יתוש קדמו... ובאור זה כמו שאמרנו, שאם אין קונה מעלה הנבדלת על ידי תורה ומצות, היתוש קודם, לפי שהוא פשוט, והפשוט קודם. אבל אם זוכה וקונה מעלה נבדלת, ובזה הוא פשוט לגמרי... הוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא נתנה התורה, שהיא השכל האלקי הנבדל לגמרי. אבל כאשר לא קנה התורה והמצות, יתוש קדמו, כי הפשוט יותר ראשון למורכב... ולפיכך אם בא להתגאות מצד עצמו, אומרים לו יתוש קדמך. אבל כאשר יש לו תורה ומצות, הוא קודם אף למלאכים, ויש לו פשיטות יותר". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קל.].

<> כאן גורס במשנתינו "העולם קיים", ולמעלה [לפני ציון 1745] כתב "העולם עומד", ואלו שתי גרסאות שיש במשנתינו. וראה להלן בסוף משנתינו.

<> פירוש - דברי רבן שמעון בן גמליאל סודרו באופן שתוקדם להם מעלת האדם [משניות טז, יז], ובכך יודגש ש"האדם מצד מעלתו קודם העולם". ואם תאמר, וכי דברי הזוגות אינם מורים על מעלת האדם עד שהוצרכנו לדברי ר"ג ור"ש ורשב"ג, הרי בודאי כאשר אדם משלים עצמו באהבה וביראה, אף בכך יש מעלת האדם, ומדוע מעלת האדם באה לידי בטוי יותר במשניות האחרונות שנאמרו לאחר דברי הזוגות. ויש לומר, כי דברי הזוגות הם דברים הכרחיים ומחוייבים, וכמו שביאר קודם, ודוקא מחמת כן אין בכך להורות על שלימות האדם ומעלתו. ואילו דברי האחרונים אינם הכרחיים כל כך, ודוקא מחמת כן יש בידם להורות יותר על מעלת האדם, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"א [א, ז:], וז"ל: "כי אם יאמר אדם אלמוד תורה ולא אעשה סוכה ולולב בודאי המצוה קודמת, כי המצוה כשלא נעשה יש כאן חסרון גדול, שהמצוה היא חיוב על האדם, ואילו התורה היא מעלה לאדם. ומכל מקום אם אין התורה, אין כאן חסרון כל כך. וזה ההפרש שיש בין התורה ובין המצות; כי המצות אם לא יעשה אותם האדם הוא חסר לגמרי, שהרי מצות התורה הם רמ"ח כמספר איברי האדם, עד שהמצוה היא משלמת האדם, שאם אין המצוה כאילו האדם חסר אבר אחד. כי המצוה שהיא על ידי מעשה האדם שנעשה על ידי גופו הגשמי, היא קרובה יותר אל האדם הגשמי, ואם לא יעשה אותו האדם הוא חסר. ולפיכך אם אי אפשר שתעשה המצוה על ידי אחרים, אין ראוי שיקח התורה, שהיא שלמות ומעלת האדם. שעל ידי התורה האדם שכלי, והמצוה אם לא יעשה אותה הוא חסרון לאדם. ויותר ראוי אל האדם שיהיה נמצא בשלימות מבלי חסרון, אף אם לא היה לו המעלה, משיהיה לו חסרון שיהיה לו עם זה מעלה שכלית, כי החסרון מבטל המעלה שאין המעלה נחשב לכלום". ושם בהמשך [א, ח:] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם, שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול, כמו שהתבאר לפני זה. דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה שאינה השלמת האדם". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, הובא למעלה בהערה 1486]. ולכך דברי הזוגות דומים ללחם, ודברי האחרונים דומים ליין, ולכך מעלת האדם נמצאת בעיקר בדברי האחרונים.

<> יבאר הסבר נוסף בהשתלשלות דברי המוסר בפרק זה, והוא שהשתלשלות זו מקבילה לגמרי להשתלשלות הבריאה, וכלשונו להלן: "ותדע ותבין כי מן דברי שמעון הצדיק שהתחיל לדבר מן העולם, עד סוף הפרק, הם עשרה דברי מוסר. ודבר זה הוא כנגד העולם שמן התחלת בריאת העולם עד תכלית שלימות בריאת העולם, הם עשרה מאמרות... ובסוף מעשה בראשית היה מנוחת שלום ושאנן כמו שהתבאר, ולכך חתם דבריו בכאן גם כן בשלום, והוא ראוי שיהיה בסוף, הרי כי הכל נמשך אל הבריאה לגמרי מראש ועד סוף". ולפי הסבר זה הטעם שחתם את הפרק בדברי רשב"ג [אודות שלשה עמודי עולם] אינו רק משום שתהיה היכי תמצא להורות שמעלת האדם קודמת למעלת העולם [כפי שביאר עד כה], אלא שהחתימה היא מעין סיום הבריאה, וכמו שמבאר. ואודות שלש בחינות אלו [התחלה, הדבר עצמו, ושלימותו], ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה:] שביאר ששלש הרגלים [פסח, שבועות, וסוכות] הם כנגד שלש הבחינות שהזכיר כאן. וכן בנצח ישראל ס"פ מג ביאר שיש לעולם ג' נקודות עיקר; התחלתו, אמצעיתו, והשלמתו בסופו. וראה למעלה הערה 1671.

<> במה שאמרו "הוו מתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סיג לתורה". וכל אלו קשורים לתורה, וכפי שביאר למעלה בהסברו האחרון למשנה א [לפני ציון 269]: "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... 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".

<> כפי שכתב במשנה ב [לאחר ציון 320]: "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", ושם הערות 323, 324. ושם בסוף המשנה [לאחר ציון 557] כתב: "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".

<> בא לבאר מהו היחס שבין הקב"ה והתורה, אם גם התורה "היא למעלה מן העולם".

<> כמו שנאמר [תהלים קיג, ד] "רם על כל גוים ה' על השמים כבודו", ובגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב על כך: "אמר 'רם על כל גוים'... כי לשבח שלו עלוי ורוממות, שהוא מתרומם על הכל. לכך אמר 'רם על כל גוים ה'', כי הגוים מחולקים לשבעים לשונות, והוא מתרומם על הכל, בזה תדע רוממות שלו. וזה כי אם לא היה רוממותו על הכל, לא היה רם על כל גוים חלופי האומות. ומצד שהוא 'רם על כל גוים', אשר הם מחולקים, הוא גבוה מן כל המלאכים. כי המלאכים אינם רמים על כל גוים, אך לכל אחת ואחת מן האומות יש מלאך המושל עליהם. והוא יתברך מושל על כל גוים, בזה נדע שהוא רם על כל המלאכים הרמים, כמו שאמר [דברים י, יז] 'כי הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים'. וכשם שהוא עליון, כך ישיבתו בשמים ממעל, וזה שאמר 'על השמים כבודו'".

<> שהרי התורה נקראת "ראשית", וכמו שפירש רש"י [בראשית א, א] "בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו' [משלי ח, כב]". ולהלן [ד"ה ונזכרו שלשה] כתב: "אין 'ראשית' אלא תורה... הרי נזכר העמוד הזה, שהא עמוד הראשון". ובנצח ישראל פ"ג [מו.] כתב: "דבר זה רמזה התורה במלת 'בראשית ברא אלהים' [בראשית א, א], כי הבי"ת של 'בראשית' פירושה בשביל ראשית נברא הכל. כלומר כאשר יש כאן ראשית שהוא אחת, בשביל אותה התחלה שהיא אחת נברא הכל, מפני שהכל השלמה אל הדבר שהוא התחלה... וקאמר [ב"ר א, ד] 'בזכות התורה'. כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה. וכאשר יש התחלה, אז נברא תוספת על הדבר שהוא התחלה". ולהלן פ"ה תחילת מכ"ב כתב: "ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א]... היה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם, עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל, ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם, כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם".

<> "כי אלו שזכר שמעון הצדיק, על ידם השם יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק, הם יסודות והתחלת העולם" [לשונו למעלה לאחר ציון 1702]. וראה למעלה הערה 1703 שהובאו שם דבריו ממשנה ב.

<> כן כתב למעלה סוף משנה ג [לאחר ציון 643]: "ומאמר זה [של אנטיגנוס שאמר לעבוד ה' שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם] 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 ויראה".

<> "שהוא התחלה בעולם" פירוש שהוא העיקר בעולם שלמענו נברא הכל, וכמו שמבאר. ומדגיש זאת כאן שבא להורות שסדר דברי המוסר בפרק זה הוא לפי סדר הקדימה שיש בבריאה; תורה ["תחילת המציאות"], עולם ["התחלת העולם"], אדם ["התחלה בעולם"], שכל אלו הם בגדר "התחלה".

<> כמבואר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 344]: "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... כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם".

<> אין כוונתו שהאדם נברא לפני שאר הנמצאים, שהרי האדם נברא לאחר כל הנמצאים, ביום ששי [סנהדרין לח.]. אלא כוונתו שהיא ששאר הנבראים נבראו מחמת האדם, לכך האדם הוא סבת שאר הנמצאים, והסבה קודמת למסובב. וכמו שכתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:]: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". ושם בהערה 1 ציינו שבשו"ת ארץ צבי סימן פא [ד"ה ועל פי] הביא שכעין זה נמצא בקצה"ח סימן עה, ובהקדמת הרב המגיד הלכות שבת, ד"ה ראיתי לתת טעם. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קלא.]: "התכלית קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז לגבי ישראל, וז"ל: "שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים", וגם שם אין כוונתו שנבראו קודם לשאר האומות, אלא שהם סבת שאר האומות, וכמבואר שם בהערה 167.

<> פירוש - תיקן את האדם ביחס לתחילתו, שהואיל ותחילת האדם הוא הקב"ה, לכך תיקן את האדם ביחס זה, והוא היחס של אהבה ויראה כלפי הקב"ה.

<> כמבואר למעלה במשנה ה, שאמרו שם: "יהי ביתך פתוח לרווחה, ויהיו עניים בני ביתך, ואל תרבה שיחה עם האשה", וכמו שביאר שם [לאחר ציון 712]: "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".

<> משנה ו, שאמרו שם "עשה לך רב, וקנה לך חבר", וכמו שביאר שם [לאחר ציון 853]: "אחר שהזוג שלפניהם תקנו את האדם בענין הנהגת ביתו, כי ביתו קרוב אל האדם... 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".

<> כי במשניות ח-ט דובר על תיקון האדם ביחס הדיין לבעלי הדין, ובמשניות י-יא דובר על הנהגת האדם ביחס לשררה, ובמשניות יב-טו דובר על תיקון האדם ברדיפת שלום ובשאר מילי. וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה במשנה טו [לאחר ציון 1366]: "כי כל חמשה זוגות, גם דברי אנטיגנוס שהוזכר ראשון [למעלה משנה ג], שהתחיל באדם עצמו איך תהיה ההנהגה. ומוסיף והולך תמיד, כי זוג הראשון [למעלה משניות ד-ה] תקן ההנהגה בבני ביתו, שהם היו הקרובים אל האדם, רק שאינם האדם עצמו. ואחר כך תקן הזוג השני [למעלה משניות ו-ז] רבו וחביריו ושכיניו, שהם יותר רחוקים, ומכל מקום הם קרובים אליו. ואחר כך תקן הזוג הג' [למעלה משניות ח-ט] ההנהגה עם אותם שהוא שופט ומנהיג להם, שדבר זה עוד יותר רחוק. ואחר כך הזוג הרביעי [למעלה משניות י-יא] מדבר בהנהגת בעל השררה, שהוא עוד יותר רחוק, במה שהוא בעל שררה עליהם, נבדל מהם. ומכל מקום יש כאן חבור מה, שהוא בעל שררה שלהם. ואחר כך הזוג החמישי תקנו כל אדם, שלא יהיה נפרד הקשור של השלום, שאין עוד תיקון כסדר העולם. וכולם תקנו את האדם באהבה וביראה, ודבר זה מבואר".

<> אלו הם דברי ר"ג ורבי שמעון בנו [משניות טז, יז]. וזה המשך השתלשלות הבריאה, שעוברים מתחילת האדם, אל האדם עצמו, עד שיגיע להשלמתו, וכמו שמבאר.

<> "זהו כל האדם" - שהוא מורכב מגוף ושכל, ותיקונם מקיף את כל קומת האדם [ראה למעלה הערה 1722, ולהלן הערה 1825]. ולהלן פ"ב מ"ב [ד"ה אך מה] כתב: "שני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש". ולהלן פ"ב מ"ט [ד"ה יש לך] כתב: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים". ובגו"א בראשית פכ"ג אות ג כתב: "האדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש", ושם הערה 41. ובהקדמה לבאר הגולה [ד:] כתב: "כי האדם הוא מגוף ושכל", ושם הערה 19. וראה להלן פ"ב הערות 250, 667, 976.

<> למעלה [לאחר ציון 1702].

<> פירוש - היסוד וההתחלה זקוקים לעמוד להשען עליו. וביאור הדבר, שבכדי שתיעשה התחלה כלשהיא, יש צורך בסבה חזקה לעשות כן, שאל"כ, מדוע שישתנה הדבר ממצבו הקודם. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקסב.]: "כי כל התחלה יש לה סבה, כי אין התחלה בלא סבה", ושם הערה 161. והסבה הזאת היא היא ה"עמוד" שעליו נשענת התחלה זו. וראה הערות 1772, 1790. @**ויש להעיר**^, דמשמע מדבריו כאן שיסודות העולם ועמודי העולם הם שני דברים נפרדים, כי כתב שהיסודות נשענים על העמודים. אך למעלה [לפני ציון 1703] כתב: "כי אלו שזכר שמעון הצדיק הם יסודות והתחלת העולם", ומכך משמע שג' העמודים עצמם הם "יסודות והתחלת העולם", ולא שהם משמשים כתמיכה וסעד ליסודות אחרים. וכן למעלה במשנה ב [לפני ציון 320] כתב: "היה שמעון הצדיק... מזהיר אותם שיהיו נזהרים בדברים שהם יסוד ועמוד העולם, שעליו הכל נבנה". ושם [לפני ציון 479] כתב: "כי אלו שלשה דברים, שהם התורה והעבודה וגמילות חסדים... שהם יסודות ועמודים לעולם". ראה למעלה הערה 319. ובסמוך לכאן [לפני ציון 1757] כתב "כי אלו שלשה דברים שזכר שמעון הצדיק, דהיינו תורה ועבודה וגמילות חסדים, הם התחלת העולם, כמו שהתבאר למעלה, שהם יסודות העולם". הרי שכתב שעמודי העולם הללו הם עצמם יסודות העולם, ולא כמשמעות דבריו כאן שיסודות העולם נשענים על ג' העמודים. וצריך לומר שמה שנקט כאן "יסוד" הוא בטוי מושאל להתחלה, שדבר שהוא התחלה הוא יסוד להמשך, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ד אות יז: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה" [הובא למעלה בהערה 320, וראה להלן הערה 1817]. ודייק לה, שהזכיר כאן תיבת "יסוד" בצירוף לתיבת "התחלה" ["יסודות והתחלת העולם", "יסוד והתחלת הדבר"]. אך העמודים הם יסודות הבריאה בעצם

<> יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגבורות ה' פמ"ו [קעה:] כתב: "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים שבו נתלה... 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... כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך... [וכן] יש לעולם קשור ודבוק בו יתברך על ידי התורה, כי בה יושלם הכל". [ושם ביאר לפי זה את ג' העמודים של שמעון הצדיק (הובא למעלה בהערה 474). אך כאן מבאר שג' העמודים של שמעון הצדיק קשורים להתחלת העולם [ולא רק עמוד החסד], ואילו ג' העמודים של רשב"ג קשורים לשלימות העולם]. ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "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". וכן כתב בגבורות ה' ר"פ סט. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פד.] כתב בזה"ל: "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" [הובא למעלה הערה 452]. ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "ודע כי גם אל כלל העולם יש לו השבה אל הש"י. כי כמו שהעולם בא מן הש"י, כך יש לו השבה אל הש"י, כי ממקום שבא, שמה ישוב. וכאשר שב אל הש"י הוא נבדל, שהוא שב מן מה שהוא גשמי אל הש"י. ולפיכך יש לה"א שבו נברא העולם תג [מנחות כט:], שמורה על שיש לעולם כתר". ושם בח"א למנחות קי. [ד, פט:] כתב: "כי כבר התבאר בחבור גבורת השם [ר"פ סט] כי העולם הזה שב אל עלתו, ואי אפשר רק כך, כי ממנו יתברך הושפע העולם, ואליו יתברך הוא שב". ובאור חדש [קלה.-קלו.] ביאר שזהו ההבדל בין ישראל לאומות, שישראל שבים לבסוף אל ה', ומכך נצחיותם, לעומת האומות שסופם אצל עצמם, ולכך אינן בנות נצח.

<> "כי העולם עומד במה שיש לעולם דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך... הם העמודים שהעולם עומד עליהם" [לשונו בגבורות ה' פמ"ו (קעו.), והובא למעלה הערה 474], וראה למעלה הערה 1673.

<> פירוש - התחלת העולם דבוקה בה', ובכדי לאפשר דביקות זו באים שלשת העמודים שהזכיר שמעון הצדיק, שמחמתם הקב"ה השפיע את העולם, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 1702]: "כי אלו שזכר שמעון הצדיק, על ידם השם יתברך התחיל לעולם, כי על ידי התורה ועבודה וגמילות חסדים היה השם יתברך משפיע העולם, כי אלו שזכר שמעון הצדיק הם יסודות והתחלת העולם", ושם הערה 1703.

<> פירוש - השלמת העולם דבוקה בה', ובכדי לאפשר דביקות זו באים שלשת העמודים שהזכיר רשב"ג, שמחמתם הקב"ה יקיים את העולם אחר שהושלם, וכמו שמבאר.

<> ופסוק זה נאמר ביום השביעי, שנאמר "ויברך אלקים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות", הרי השלמת העולם בשבת דבוקה לשמו יתברך.

<> אודות הקישור שיש אל הקב"ה מצד היותו ההתחלה אל הכל, וכן מצד היותו ההשלמה אל הכל, כן ביאר לפי זה מחלוקת התנאים [ברכות כו:] אם תפלות אבות תקנום, או כנגד תמידים תקנום, וכלשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פה.]: "ויש לך להבין אלו דברים, דלרבי יוסי שאמר תפלות אבות תקנום סבר כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם, לכך הם ראשונים שהשם יתברך עלה להם, ולכך האבות תפלות תקנום. ומר סבר כי הקירוב בזה הוא מצד כי העלול הוא שב אל עלתו, זו היא הקירוב הגמור שיש לעולם אל השם יתברך, ולכך כנגד קרבן תמידים תקנום, שהקרבן הוא מורה שהעלול שב אל עלתו יתברך".

<> פירוש - שהם הסבה שהקב"ה ישפיע את העולם.

<> וכן רש"י [בראשית א, א] כתב "בראשית ברא - כמו שדרשו רבותינו ז"ל בשביל התורה שנקראת 'ראשית דרכו'". ובגו"א שם אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... ומפני שהתורה היא ראשית הכל, ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל". 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" [הובא למעלה בהערה 323]. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [תמו:].

<> שהזכיר שמעון הצדיק ["על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים"].

<> לפנינו הוא בפרק לולב וערבה [פרק רביעי], ולא בפרק החליל [פרק חמישי].

<> "חלל שתחת המזבח כנגד מקום הנסכים" [רש"י שם].

<> היא הקרבת הקרבנות, וכמו שביאר למעלה במשנה ב [לפני ציון 383]: "ואחר כך אמר 'על העבודה', והעבודה שהיא בעצם ובראשונה היא העבודה בקרבנות, ואין דבר יותר ראשון מזה, וכל שאר דברים, שהם עשיית המצות לעשות רצון השם יתברך, נכללים תחת העבודה, רק העבודה [של קרבנות] היא ראשון וקודם אל הכל". וכן בגו"א שמות פ"כ אות כח, כתב: "בונה מזבח, שזהו עבודתו יתברך להקריב עליו".

<> פירוש - אם לא בשביל עמוד העבודה נזכרו השיתין בתיבת "בראשית".

<> בנצח ישראל פ"ג [מו.] הרחיב מאוד בביאור מדרש זה, וסלל לו דרך אחרת מדבריו כאן, עיי"ש.

<> בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנא.] כתב: "העולם נברא בשביל בכורים מעשר וחלה, כי אלו דברים משפיעים בני אדם לאחרים, ובזכות זה שמשפיעים, ברא הקב"ה עולמו והשפיע אותו, כי בזה דומה המושפע אל השם יתברך המשפיע העולם, כי הדומה ישפיע הדומה... והתבאר לך מעלת גמילות חסדים". ושם מאריך לבאר את שלשת סוגי ההשפעה השונים המקבילים לחלה, מעשר, וביכורים.

<> כמו לקט שכחה ופאה, מעשר עני, ועוד.

<> פירוש - סבת חיוב נתינת מעשר עני היא מפאת היות המקבל עני, לעומת חלה וביכורים הנתנים לכהן, ומעשר הניתן ללוי, וכמו שמבאר.

<> וצרף לכאן דברי רש"י [ויקרא כג, כב], שכתב "כל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב עליו קרבנותיו בתוכו", וראה בגו"א שם אות כד בביאור הדבר. הרי שמתנות עניים שייכות לעמוד העבודה, יותר מאשר לעמוד הגמילות חסדים.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים ס"פ ב [א, קנד.]: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו. ודבר זה מצד המקבל... [ולכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל. ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר". וראה למעלה הערה 1689.

<> פירוש - דברים אלו הם סבה וטעם שהקב"ה ישפיע את העולם, כי הדומה ישפיע הדומה, וכמבואר בהערה 1785, ולכך דברים אלו הם "עמוד" לעולם, כי הם סבה וטעם לבריאה, וכמבואר בהערה 1770.

<> בתיבת "בראשית", שפירושה "בתחילה", וזה מורה באצבע ששלשת העמודים הללו משתייכים לתחילת הבריאה.

<> של משנתינו [דין, אמת, ושלום].

<> לשון המדרש שם: "ומה נברא בו לאחר ששבת, שאנן ונחת שלוה והשקט", וראה למעלה הערות 1649, 1651.

<> כן ביאר בביאור משנת "כל ישראל", לאחר ציון 214, שהשבת בעצם היא השלום.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [רכח:]: "כי השלום ראוי שיהיה בסוף כל דבר, ואי אפשר זולת זה, וכמו שהיה אל העולם כאשר נברא שהיה העולם יוצא אל הפעל כל ששה ימים, ובסוף באה המנוחה, הוא השבת, שהוא השלום. וכמו שתקנו לומר ב'אתה אחד'; 'מנוחת שלום ושלוה וכו'', כי העולם אי אפשר שלא יהיה לו שלום באחרית כמו שהתבאר למעלה, כי יושלם הדבר בשלום. והוא שנאמר [ישעיה מה, ז] 'עושה שלום ובורא רע'. ומאי ענין אלו שני דברים ביחד, שאומר 'עושה שלום ובורא רע'. אבל כי השלום הוא השלימות כמו שאמרנו, והרע הוא הפך השלימות". וראה למעלה הערה 1660. הרי שעמוד השלום נרמז בהשלמת הבריאה.

<> כמבואר למעלה הערה 1666.

<> ואם תאמר, הרי גם בתחילת הבריאה נאמר "בראשית ברא &**אלקים**^", ומ"מ לא קבענו מחמת כן שאחד מהעמודים של התחלת העולם הוא דין. ואע"פ שהסקנו מכך שסמך תחילת הבריאה אל השם יתברך [למעלה לאחר ציון 1774], וכן שבתחילה נברא העולם בדין [גו"א בראשית פ"א אות טו (ד"ה אמנם), והובא למעלה הערות 439, 1538], אך עם כל זה הזכרת שם "אלקים" ב"בראשית" לא חייבה את שמעון הצדיק לומר שעמוד הדין הוא אחד מעמודי התחלת העולם, ומדוע לרשב"ג הזכרת שם "אלקים" בהשלמת הבריאה מורה שהדין הוא אחד מעמודי השלמת העולם. ואולי יש לומר, כי בשלמא בתחילת הבריאה ניתן לומר ששם "אלקים" הוזכר להורות לנו שהבריאה נעשתה במדת הדין, ולא כדי לומר לנו שאחד מעמודי התחלת העולם הוא דין. אך בהשלמת הבריאה לא היה צורך לומר שוב "אשר ברא אלקים", ולא נשנה אלא בשביל דבר שנתחדש בו, והוא שעמוד הדין הוא אחד מעמודי השלמת העולם.

<> כן כתבו פירוש בעלי התוספות בראשית א, א, ופירוש הרא"ש בראשית ב, ג. אמנם אינו מצוי כלל בספרי המהר"ל, וכמדומני שלפנינו זו הפעם היחידה שמביא לימוד זה בספריו.

<> ראה למעלה הערות 330, 1699. ובא לבאר מדוע הרמז לאמת נמצא בסופי תיבות, ולא בתחילתם. ומתרץ כי המכוון הוא לחתום הבריאה באמת, וחתימה היא לבסוף.

<> כפי שכתב בבאר הגולה באר השני [רלח:]: "ואלו דברים הם עמוקים מאוד מאוד, רק באנו לבאר כי כל דבריהם הם בחכמה, ולא בארנו רק מעט מזה, כי לעומק הדבר אי אפשר לפרש אותו יותר". כוונתו לדברים הנסתרים, ואין לנו עסק בנסתרות. ועוד אודות שאי אפשר לפרש ולגלות דברים עמוקים, כן כתב בכמה מקומות, וכגון בנצח ישראל פי"ז [שצ:] כתב: "והוא ענין עמוק מאוד יותר, רק כי אי אפשר לפרש יותר". ושם ס"פ מח [תשצט:] כתב: "ודברים אלו באמת עמוקים מאוד, אי אפשר לפרש דבר זה יותר, רק אם יבין הדברים מעצמו". וראה להלן פ"ב הערה 1513.

<> מה שהקשה למעלה במשנה טז [לאחר ציון 1442], וז"ל: "ונראה מה שלא זכר גם כן רבן שמעון בנו של הלל, וזכר גם כן רבן גמליאל שהיה בנו [משנה טז]... וכולם היו נשיאים, כדאיתא בסוף פרק קמא דשבת [טו.] הלל, ושמעון, וגמליאל, ושמעון, נהגו נשיאתן בפני הבית ק' שנה". וראה להלן פ"ב הערה 820.

<> "מוסרי הראשונים" הם דברי שמעון הצדיק עד סוף הזוגות, ו"מוסרי האחרונים" הם דברי שלשת התנאים האחרונים.

<> שעסקו בתיקון האדם מצד התחלתו.

<> שעסקו בתיקון האדם מצד עצמו, ובהשלמת העולם. והנה לגבי מוסרי הראשונים כתב "הכל ענין אחד", ואילו לגבי מוסרי האחרונים כתב "דבר בפני עצמו", כי בסמוך יבאר שאין דברי שלשת התנאים האחרונים דבר אחד, כי שני התנאים הראשונים עסקו בהשלמת האדם, ואילו התנא השלישי עסק בכלל העולם.

<> פירוש - כדי לחלק בין מוסרי הראשונים למוסרי האחרונים היה צורך לדלג דור אחד, ובכך לנתק את רצף הדורות מהראשונים אל האחרונים, ולכך לאחר הזוג האחרון [הלל ושמאי] יש דילוג דור אחד [שמעון בן הלל] כדי להפסיק בין הראשונים לאחרונים.

<> כן הקשה גם כן למעלה במשנה טז [לאחר ציון 1443]: "ולא זכר רבי גמליאל שהיה אביו של רבי שמעון בן גמליאל, שנזכר בסוף הפרק [משנה יח] 'על ג' דברים וכו''". ופירושו, כי סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון, גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. נמצא שלאחר שהובאו דברי הלל [משניות יב-יד], הובאו דברי רבן גמליאל הזקן [משנה טז], נכדו של הלל, בדילוג בנו רבי שמעון. ובמשנה יז הובאו דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחריה [משנה יח] הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן, ובדילוג רבן גמליאל דיבנה. נמצא שששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שלפנינו דבריהם של ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנה טז), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)], בדילוג שמעון בן הלל, ורבן גמליאל דיבנה. ולהלן פ"ב מ"ח [ד"ה ומזה הטעם] תירץ שאלות אלו בפנים אחרות.

<> ואם תאמר, מדוע לא מצינו מעין חילוק זה גם בין דברי שמעון הצדיק [משנה ב] לדברי אנטיגנוס [משנה ג], שהרי שמעון הצדיק עסק בכלל העולם, ואילו אנטיגנוס עסק באדם, ומכל מקום אמרו [משנה ג]: "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק", ללא שום דילוג והפסק ביניהם. אמנם זה לא קשה, כי כבר ביאר למעלה במשנה ד [לאחר ציון 666] שיש הפרש בין שמעון הצדיק לאנטיגנוס, ששמעון הצדיק היה בכלל אנשי כנסת הגדולה, ואילו אנטיגנוס לא היה בכלל אנשי כנסת הגדולה. וכן חזר וכתב במשנה טו שאנטיגנוס מבדיל בין המקבלים הראשונים למקבלים האחרונים [לאחר ציון 1378]. ולכך אין צורך בדילוג סדר המקבלים כדי לחלק ביניהם, כי הם מחולקים ועומדים מצד עצמם, ודו"ק.

<> פירוש - משמעון הצדיק [למעלה משנה ב] עד למשנתינו יש עשרה דברי מוסר, וזאת כאשר נחשיב את דברי הזוגות ליחידה אחת, וכדלהלן; (א) שמעון הצדיק [משנה ב]. (ב) אנטיגנוס [משנה ג]. (ג) יוסי בן יועזר ויוסי בן יוחנן [משניות ד-ה]. (ד) יהושע בן פרחיה ונתנאי הארבלי [משניות ו-ז]. (ה) יהודה בן טבאי ושמעון בן שטח [משניות ח-ט]. (ו) שמעיה ואבטליון [משניות י-יא]. (ז) הלל ושמאי [משניות יב-טו]. (ח) רבן גמליאל [משנה טז]. (ט) שמעון בנו [משנה יז]. (י) רבן שמעון בן גמליאל [משנה יח].

<> למעלה [לאחר ציון 1647, וכן לפני ציון 1793].

<> כמבואר למעלה בהערות 1569, 1635.

<> שלא הביא מאמרים משם רבי שמעון בן הלל, ולא מרבן גמליאל דיבנה, וכמבואר למעלה [הערה 1806].

<> בא לבאר דנהי שיש לומר רק עשרה מאמרים ולא יותר [כדי להקבילם לעשרה מאמרות], מ"מ היה אפשר לנקוט כסדר הדורות, ופרק שני יתחיל עם מאמרו של של רבי שמעון [שהובא במשנה יז], וכך יאמרו בפרק זה רק עשרה מאמרים, ועם כל זה לא נחרוג מסדר הדורות. ועל כך מיישב שיש ענין שפרק שני יתחיל עם מאמרו של רבי, וכמו שמבאר.

<> גיטין נט. "מימות משה ועד רבי לא מצאנו תורה וגדולה במקום אחד". וכן כתב להלן בתחילת פרק שני: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים, אף על גב שזכר רבי שמעון בן גמליאל שהיה אביו של רבי לפני זה, והיה לו להזכיר הבן עם האב, מכל מקום התחיל בדברי רבי פרק מיוחד, כי בו היה תורה וגדולה במקום אחד, והיה ראש לכל ישראל, וראוי לעשות דבריו ראש פרק". וצריך ביאור, כיצד היות ברבי "תורה וגדולה במקום אחד" עושה אותו "ראש לכל ישראל". דבשלמא אם היה מבאר שרבי היה "ראש לכל ישראל" מפאת היותו נשיא ישראל, ניחא, שהרי "נשיא הדור הוא ככל הדור, כי הנשיא הוא הכל" [רש"י במדבר כא, כא (ראה למעלה הערה 1381)]. אך ברור שאין זה מספיק, כי אז גם שאר נשיאים היו צריכים להחשב "ראש לכל ישראל", ולא רק רבי. ובע"כ שיחודיות רבי היא שזכה לתורה וגדולה במקום אחד, אך טעמא בעי כיצד זכיה זו עושה אותו "ראש לכל ישראל". וצריך לומר, שהתורה וגדולה של רבי מורות על מעלת ישראל, וכפי שפירש רש"י בגיטין שם: "במקום אחד - שתהא תורתן וגדולתן &**של ישראל**^ במקום אחד, שאין בישראל גדול בתורה ובעושר כמותו". ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא כתב יותר [אודות חשיבותו של רבי], וז"ל: "והחשוב שבאומה ראוי להיות נראה חשיבות זה יותר... ומרמז על כלל ישראל... כי נפש חשוב יש להם". ופירושו, שלא רק שרבי מורה על חשיבותם של ישראל, אלא שגם חשיבותם של ישראל מורה על חשיבותו של רבי, כי "&**החשוב שבאומה**^ ראוי להיות נראה חשיבות זה יותר". ולכך מה שרבי זכה לתורה וגדולה במקום אחד מורה על שהוא "החשוב שבאומה", ולכך הוא "ראש לכל ישראל". ובע"ז ב: אמרו "מנא לן דמאן דחשיב עייל ברישא... מלך וצבור מלך נכנס תחלה לדין". וראה להלן פ"ב הערה 4.

<> פירוש - המאמר הראשון מעשרה מאמרות.

<> ר"ה לב. "'בראשית' נמי מאמר הוא, דכתיב [תהלים לג, ו] 'בדבר ה' שמים נעשו'". ופירש רש"י שם "בראשית נמי מאמר הוא - ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', כמאן דכתיב דמי, דבאמירה נמי איברי", וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן פ"ה תחילת מ"א: "ויש להקשות, מאחד דבראשית נמי מאמר, למה לא כתיב 'ויאמר אלקים יהי שמים וארץ'... יש לתרץ שאע"ג ד'בראשית' נמי מאמר הוא, אינו דומה מאמר 'בראשית' לשאר מאמרים. כי לשון אמירה בא על דבור פרטי, שהיה אומר דבר זה. אבל כשברא השמים וארץ, נכלל בזה כל העולם, ואינו דבר פרטי, שהרי הכל נברא ביום הראשון. ולפיכך לא שייך אמירה, שפירושו באמירה וברצון הזה שאמר, שיהיה נבראים שמים וארץ, שכן לשון אמירה בכל מקום בא על ענין פרטי... וכאשר ברא שמים וארץ, שהם כלל העולם, אין כאן אמירה אחרת, לכך לא שייך לשון 'ויאמר', כי השמים והארץ הם הכל". ושם מאריך בזה עוד.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריט:]: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגבורות ה' פל"ז [קמ.] כתב: "הראשית במה שהוא ראשית הדבר, הוא שקול נגד הכל, כי הראשית הוא התחלה אל הכל, ומאחר שהוא התחלה אל הכל, נחשב כמו הכל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל... כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה", ושם הערות 142, 143. ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו". ובגו"א בראשית פ"ד אות יז כתב: "דבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה" [הובא למעלה הערה 1770]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב על אדה"ר בזה"ל: "כי אדה"ר היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל". ובאור חדש פ"ו [תתרכ:] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו צד בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם... שהכל נמשך אחר ההתחלה". @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח].

<> כן כתב בגו"א בראשית פל"ה אות יב: "כל סוף הוא השלמת הכל...מפני שהוא אחרון, משלים הכל". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [סוף קצד:] כתב: "כי האדם נברא אחרון בשביל שהאדם משלים מעשה בראשית, והאדם מקשר העולם עד שהוא אחד לגמרי... ומפני כך נברא האדם אחרון. כי הדבר שהוא מחבר הכל ראוי שיהיה אחרון, כמו מי שהוא עושה חלק אחד, ואחר כך עושה עוד חלק אחד, ואחר כך מחברם עד שהכל אחד. ואם היה האדם נברא ראשון, הרי לא הוא זה בריאתו, שהיה נברא לחבר ולקשר הכל". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמח:]. ובנצח ישראל פ"י [רנג.] כתב: "נברא האדם אחרון לכל הנבראים... שהוא כמו צורה, והצורה על ידה יושלם הכל, לכך ראוי שיהיה אחרון, כי הכל יושלם באחרונה... ולכך נברא האדם באחרונה, כאשר הושלם הכל. ותמצא דבר זה בישראל, שגם הם נבראו באחרונה" [ראה למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 186, שנקודה זו נתבארה שם]. ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "כל השלמה הוא באחרונה". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ח [א, קלו:], ועוד [הובא למעלה בהערה 1568].

<> של שמעון הצדיק [למעלה משנה ב]. והולך להקביל עשרת המאמרים שבמשנה לעשרה מאמרות שבבריאה. ובתפארת ישראל פ"י [קנח:] כתב: "הנה חכמים ז"ל בששה סדרי משנה חלקו כל המציאות... ועל סדר זה מיוסדים שיתא סדרי, שדברו בכל חלקי המציאות", ושם הערה 57. הרי שבמשניות נמצאים כל חלקי המציאות. והוא הדין למשניות שנמצאות בפרק זה.

<> אודות שההתחלה היא אל הכל, וכן ההשלמה היא אל הכל, כן ביאר בגו"א בראשית פ"א אות ז [ד"ה אמנם] את דברי דברי רש"י שם [בראשית א, א] שהעולם נברא בשביל התורה וישראל, וז"ל: "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]. ואין דבר נברא באחרונה רק ישראל, שהרי לא היתה אומה אחרונה לישראל, כי אדום ומואב נעשו לאומות קודם לישראל, וישראל באחרונה [ראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 183-186]. ומפני שהתורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל, ובשביל זה בשבילה נברא הכל, כמו האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר שהוא ראשיתו ובשבילו גדל, ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח, שאם אין הפרי שיצא בסוף לא היה גדל, וזה הוא שגורם גידול שלו, וכן ישראל שיצא באחרון מן כל הנבראים, והם שלימות כל העולם, וכאשר יצאו ישראל אז היתה שלימות כל עולם, ואז עמדה הבריאה, כי כבר הגיע התכלית והשלימות [ראה שם הערה 183]. לפיכך בשביל התורה נברא - שהוא הראשית והתחלה, ובשביל ישראל - שהם תכלית הכל... כלל הדבר הזה; שהעולם נברא בשביל דבר שהוא ראשית והתחלה לכל הבריאה, כמו התורה שהיה התחלה, כי מן התחלה נמשך הכל, וכן בשביל הדבר שהוא תכלית ושלימות הבריאה, שבו יושלם הכל ובא בסוף, וזהו ישראל".

<> שהיה בנו בכורו של רבן שמעון בן גמליאל השני [ירושלמי פסחים פ"י ה"א], שהובא במשנתינו. ולהלן ר"פ ב כתב: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים, אף על גב שזכר רבי שמעון בן גמליאל שהיה אביו של רבי לפני זה, והיה לו להזכיר הבן עם האב".

<> "ורצה לעשות דברי רבי ראש הפרק, כמו שהוא ראש לכל ישראל, שבו היה תורה וגדולה במקום אחד" [לשונו למעלה לפני ציון 1813]. והולך לבאר כאן טעם שני לכך. וכן להלן פ"ב מ"א חזר והביא שני טעמים אלו.

<> בא לבאר כיצד דבריו של רבי [ולא רק מעמדו] מחייבים שיוצב בתחילת הפרק הבא, ולא יחד עם אבותיו בפרק זה.

<> שאמר "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם וכו'".

<> בעל גוף ושכל, וכמבואר למעלה בהערות 1722, 1768.

<> כפי שכתב בתחילת דרוש על התורה [ט:], וז"ל: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא בחלקו למעלה הערה 1481]. וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:]. וראה להלן פ"ב הערה 853.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א שם אות טז כתב: "שעיקר תולדותיהם [של צדיקים מעשים טובים]. ב"ר [ל, ו]. ומה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם. ומה שאמר ש'עיקר תולדותיהם' [אף יותר מבנים ממש], היינו מפני שהקדים תולדות המעשים לפני תולדות הבנים ["אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים וגו' ויולד נח שלשה בנים וגו'" (בראשית ו, ט-י)], שמע מינה שאלו עיקר. ויראה לי הטעם, מפני שבתולדות משותף האדם עם הקב"ה יתברך שמו, והקב"ה הוא העיקר. והמעשים טובים הם מצד האדם בלבד, לכך אמרו שעיקר תולדות שלהם הם המעשים טובים. ועוד, כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה", ושם הערה 91. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל", ושם הערה 114.

<> שאינה המשך הבריאה, אלא עשיית תולדות חולקת מקום לעצמה. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח.] כתב: "ויש לדעת כי בשתי אותיות נברא שני עולמים, שנאמר [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים' [רש"י בראשית ב, ד], ואילו תולדות שמים וארץ הם נבראו בשתי אותיות אחרונות מן השם, וזה שכתוב 'אלה תולדות השמים והארץ וגו' ביום עשות ה' אלהים', הזכיר שם המיוחד. ומפני כי התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו, כי בכח ההתחלה הם התולדות. ושתי אותיות אחרונות הם סוד הברכה, ולפיכך ע"י שתי אותיות אחרונות התולדות באים לעולם ע"י ברכה". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "והה"א שבשמו הגדול מורה שהוא יתברך ברא העולם, כי ברא העולם בה"א, וכדכתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות השמים בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם]... הה"א האחרונה בשמו הגדול יתברך מורה שהוא יתברך מחדש בכל יום מעשה בראשית. ולפיכך שני ההי"ן בשמו הגדול, הה"א ראשונה מורה שהוא יתברך ברא את העולם, הה"א שניה מורה שהוא יתברך מוציא תולדות העולם, וכדכתיב 'אלה תולדות השמים והארץ בהבראם', בה"א בראם". [מה שכתב כאן "הכל הם מעשה האדם הכוללים", כוונתו למצות ומדות, וכמבואר להלן פ"ב הערה 230].

<> פירוש - כשם שהבריאה התחלקה לשתי בבות; הבריאה עצמה, ותולדות הבריאה, כך ענין האדם מתחלק לשתי בבות מקבילות; האדם עצמו, ותולדות האדם. פרק א עוסק באדם עצמו, ופרק ב עוסק במעשי האדם. וזהו כל פרק ב, ולא רק מאמרו של רבי, וכמבואר להלן פ"ב הערה 804.

<> כגון במשנה ד אמר "יהי ביתך בית ועד לחכמים, והוי מתאבק בעפר רגליהם, והוי שותה בצמא דבריהם". ובמשנה ז אמר "הרחק משכן רע, ואל תתחבר לרשע, ואל תתיאש מן הפורענות", וכיו"ב. וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, כי אף הנאמר במשנה ג כולל כל מעשה האדם, שאמר שם "אנטיגנוס איש סוכו קבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר; אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס וכו'", וכתב שם בתחילת משנה ג: "מוסר של אנטיגנוס איש סוכו... בעבודת השם יתברך, אשר בודאי עבודת השם יתברך הוא כולל כל מעשה האדם, כי כל מעשה האדם ראויים שיהיו פונים אל עבודתו יתברך", ושם הערות 577, 578. ומה ההבדל בין "כולל כל מעשה האדם" של אנטיגנוס לבין "ובזה נכללו כל מעשה האדם" של רבי. ויש לומר, שאמנם דברי אנטיגנוס נוגעים לכל מעשה האדם, אך עם כל זה יש כאן הדרכה פרטית, והיא שכל מעשי האדם יעשו שלא ע"מ לקבל פרס. אך דברי רבי עוסקים בהדרכה כללית הנוגעת לכל מעשי האדם, שאמר "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה וכו'", ו"תפארת לעושיה" כוללת כל מילי דמיטב שיש בעולם, ולכך יש בדברים אלו הדרכה כללית יותר מהדרכתו של אנטיגנוס איש סוכו.

<> לשונו להלן תחילת פרק שני: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם ראשונים... לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר 'איזה דרך שיבחר לו האדם', ודבר זה כולל כל מעשה האדם אשר יעשה, כמו שאמר 'איזה דרך שיבחר האדם', כלומר בכל דבריו ובכל מעשיו אשר יעשה יבחר לו דרך זה שהיא תפארת לו. ומכיון שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, קבעו ראש והתחלה. וכך דברי עקביא בן מהללאל בשביל טעם זה עצמו שם דבריו ראש הפרק [להלן ר"פ ג]. וכן דברי בן זומא גם כן [להלן ר"פ ד]... שכל שהמוסר שלו כולל התחיל בו הפרק. אמנם יש לך לעיין בסוף פרק משה קבל ושם תמצא מבואר, כי מה שהתחיל בדברי רבי פרק אחד הכל הוא נמשך לפי החכמה, כמו שבארנו שם". וראה להלן פ"ב הערה 6 בביאור הטעם שדברי מוסר כללים קודמים לשאר דברי מוסר.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 154]: "מקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם (הראשון)] כתב: "כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה הטבעי". וכן כתב להלן פ"ב תחילת משנה ב, וז"ל: "מפני שהיו דברי רבי מעשה האדם אשר הם מעשה המצות האלקיות והמדות, שהם מביאים את האדם לחיי עולם הבא. ולכך בא הבן אחריו לתת מוסר לאדם בדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם שהם הכנה אל ההצלחה, כמו שאמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ וכו''. ודבר ידוע כי דרך ארץ שהוא צריך אל הנהגת העולם הוא קודם מן המצות בצד מה, דהיינו כי האדם צריך קודם לדרך ארץ, ואחר כך אל התורה... מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם המעשים האלקיים אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם. ולכך ראוי שיהיו דברי רבן גמליאל, שמדבר בדרך ארץ, אחר רבי, כמו שהתבאר בפרק שלפני זה". וראה להלן פ"ב הערה 244.

<> לשונו להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם (הראשון)]: "'דרך ארץ' היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל נכלל בכלל 'דרך ארץ'". ובסנהדרין נט: "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין". הרי שלא היה זקוק להנהגת דרך ארץ כלל. ובתפארת ישראל פ"א [ל:] כתב: "וכשנברא האדם לא נבראת עמו המלאכה ותקון בגדים ובנין הבתים, רק בגן עדן היה בלא דברים אלו", ושם הערה 26. ולהלן פ"ג מ"ה [ד"ה ויש לך] כתב: "ויש לך להבין מה שאמר [שם] שאין לך בן חורין אלא שעוסק בתורה. כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי. ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבעי ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אע"ג שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי שיעסוק בתורה, מ"מ אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות אשר מקבל עליו עול תורה. כי אז הוא אל השי"ת לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה". והרי זו היתה מדריגת אדה"ר קודם החטא, וכמבואר להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ועיין לקמן], ובבאר הגולה באר הששי [רסח:], ושם הערה 762.

<> הרי שהוצרך לעבוד האדמה לאחר גרושיו מגן עדן. וכן כתב שם הרד"ק: "כיון שלא רצה בעבודה קלה בהיותו בגן, והיה אוכל פירות האילנות בלא יגיעה, ועבר המצוה, יצא חוץ לגן ועבד את האדמה עבודה קשה".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [ל.]: "ובסוף קדושין [פב:] תניא רבי שמעון ברבי אלעזר אומר, מימי לא ראיתי צבי קיץ, וארי סבל, ושועל חנוני. והם מתפרנסים שלא בצער, והם לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני. ומה אלו שלא נבראו אלא לשמשני, מתפרנסים שלא בצער, ואני שנבראתי לשמש את קוני על אחת כמה וכמה. אלא שהריעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי, שנאמר [ירמיה ה, כה] 'עונותיכם הטו אלה וגו'', עד כאן. הרי שבארו כי הפעולות והמלאכות שעושה האדם לצורך פרנסה אינם מצד מעלת האדם, אבל הם לו מצד פחיתות וחסרון... אם כן אין אלו פעולות לאדם מצד השלמות... אם כן פעולות אלו הם לאדם מצד חסרון, שחטא וקפח פרנסתו, ולולי זה לא היה צריך לדברים אלו". ולכך זו המדריגה האחרונה לאדם, ו"לפיכך ראוי מוסר זה לרבן גמליאל, שהוא האחרון" [לשונו בסמוך].

<> לאחר שגורש מגן עדן.

<> למעלה בהקדמה לאחר ציון 41, ושם לאחר ציון 152.

<> פירוש - רק לאחר החטא נצרך האדם להתעסק בעניני דרך ארץ, ולכך הפסוק המורה על כך נכתב לאחר החטא.

<> פירוש - הוא האחרון המוזכר בשושלת זו, שהיה דור שמיני להלל. ובנו [רבי יהודה נשיאה (ראה תוספות ע"ז לו. ד"ה אשר] כבר אינו נזכר במשניות, ואינו נחשב עוד לתנא [ספר תולדות תנאים ואמוראים עמוד 606].

<> לאחר חטא אדה"ר, שאז נקבע שעליו לטרוח גם בעניני דרך ארץ, שעל כך דרשו "דרך" זה דרך ארץ, "עץ" זו תורה, וכמו שהביא למעלה.

<> להלן פ"ב מ"ב, שכתב שם: "רבן גמליאל בא לומר כי אף הדברים שהם מילי דשמיא כמו התורה, אל יאמר האדם די לי בעשיתם, ו'שומר מצוה לא ידע דבר רע' [קהלת ח, ה], ולפיכך יעלה על דעתו שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה, אבל צריך שיעשה האדם מילי דשמיא כפי הסדר הראוי. ולכך אמר 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם. וזה כמו שבארנו בהקדמה כי קדמה דרך ארץ לתורה, ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'. ומה שאמר שיגיעת שניהם משכחת עון, כבר התבאר זה בסוף פרק שלפני זה, וזה כי האדם כאשר הוא שלם מבלי חסרון, הוא מסולק מן החטא, כי החטא הוא חסרון באדם [ראה למעלה הערה 1496], ולפיכך אין ראוי שיהיה נמצא החטא באדם כאשר הוא שלם. והאדם כאשר הוא שלם בדרך ארץ וגם בתורה, הנה אינו חסר דבר, ומסולק מן החטא שהוא חסרון. אבל אם אינו בדרך ארץ, או שאינו בתורה, הרי הוא חסר תורה או שחסר דרך ארץ, ואחר חסרון נמשך חסרון. ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו". אמנם כאן מוסיף ששלימות זו היא "כאשר ראוי אל הבריאה", שכאשר אדם נוהג בשלימות בהתאם לסדר בריאתו, אז הוא לא בא לידי חטא. ונקודה זו תבואר יותר להלן בהערות למשנה שם.

<> בכת"י נכתב בשולי העמוד [בסמוך לדברים שנכתבו למעלה לאחר ציון 1542] הדברים הבאים, החותמים את פירושו לפרק זה, וז"ל: "כי לכך קבע דברי שמעון הצדיק בתחלה, ודברי רשב"ג בסוף. וביש ספרים הנוסחא 'העולם קיים' [ולא "העולם עומד", וראה למעלה הערות 1506, 1749, 1843], וזה מוכח כפי שאמרנו, כי הוא קיים שלא יחרב. סליק פרק משה קבל". והמשך דבריו משם עד לכאן אינו מופיע בכת"י [הובא בהערה 1543]..

<> הדין, האמת, והשלום.

<> כפי שביאר בשני הסבריו למעלה [לאחר ציון 1702, ולאחר ציון 1769].

דרך חיים פרק א, עמוד PAGE רנא

PAGE קצט

PAGE רנא DH04