%[פ"ב מ"א]

#**רבי אומר וכו'.**= 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 (למעלה פ"א מי"ח), והיה לו להזכיר הבן עם האב, מכל מקום התחיל בדברי רבי פרק מיוחד, כי בו היה תורה וגדולה במקום אחד (גיטין נט.), והיה ראש לכל ישראל, וראוי לעשות דבריו ראש פרק. ועוד, 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 דרכיו\* 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), כמו שיתבאר בעזרת השם, שכל שהמוסר שלו כולל - התחיל בו הפרק. אמנם יש לך לעיין בסוף פרק משה קבל (למעלה פ"א סוף מי"ח), ושם תמצא מבואר כי מה שהתחיל בדברי רבי פרק אחד הכל הוא נמשך לפי החכמה, כמו שבארנו שם.

#**"איזה דרך**= שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". יש לשאול, אחר שאמר "כל שהיא תפארת לעושיה", למה הוצרך לומר עוד "ותפארת לו מן האדם". ועוד יש לשאול, למה אמר רבי "איזה דרך ישרה", ואילו רבן יוחנן בן זכאי אומר (להלן משנה ט) "איזה דרך טובה\*". ועוד, התחיל בלשון נסתר "איזה דרך שיבור לו האדם", ואחר כך אמר לשון נוכח "והוי זהיר".

#**ויראה**=\* כי רוצה לומר כי\* כמה דברים שהם טובים בעצמם, שהאדם עושה אותם, והם תפארת אל העושה, אך אינם תפארת מן האדם, רוצה לומר שהאדם הרואה מגנה אותו על כך. ודרך זה, עם\* שבאמת הדרך הזה הוא תפארת לאדם עצמו, רק שיש חשד מן הרואה, אל יברר דרך זה, לפי שצריך לצאת ידי שמים וידי הבריות. וכל שכן אצל תלמיד חכם, שהוא חלול השם אם נראה לבריות שאין המעשה הגון ונאה. ולכך אמר שצריך שיהיה המעשה תפארת מן האדם, שיהיה במעשה ההוא העושה מפואר מכל בני אדם הרואים גם כן, ולא שיהיה תפארת לעושיה בלבד, רק מן האדם זולתו גם כן. ומה שלא אמר 'איזה דרך שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לו מן האדם', ולמה צריך לומר 'כל שהוא תפארת לעושיה'. כי לפעמים בני אדם יפארו אחד על מעשה שעושה, ובעל המעשה לא היה מכוין לשם שמים\*, ולפעמים מכוין להערים שיהיה נראה צדיק לעיני הבריות, ולא שייך בזה לומר שיבחר דרך זה. ולכך אמר "איזה דרך שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לעושיה", שבאמת הדרך ההוא תפארת לעושיה. ואם היה מכוין שלא לשם שמים, רק ליוהרא, או לשום דבר זולת זה, לא יאמר בזה שהיא תפארת לעושיה. וגם תפארת לו מן האדם, שהבריות מפארים אותו על כך.

#**והעיקר שבא**= רבי ללמד\*, שלא יאמר האדם כיון שדבר זה הוא נאה וטוב באמת, מה לו ולבריות\*. ודבר זה אינו, כי ראוי שיהא מעשה האדם תפארת מן האדם זולתו, כמו שתמצא בכל מקום בדברי חכמים שאסור לעשות מעשה שיהיה נראה שהוא דבר שאינו הגון לרואה, ומכל שכן אם אינו הגון לפי האמת, רק שיהיה המעשה הגון לפי האמת, וגם אל הרואה. ומה שלא אמר 'ותפארת לו מן הבריות', כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר, כי לפעמים הוא מפואר בעיני אחד שאין יודע להבין, ולפי האמת אינו מפואר. ולפיכך אמר "ותפארת לו מן האדם", דהיינו מי שנקרא "אדם" אשר יוכל לדעת ולהבין, לא מי שנמשל לחמור, שאינו יודע להבין.

#**גם יש**= לומר, כי כל דרך איש זך בעיני\* עצמו. ולפיכך אם אמר 'כל שהיא תפארת לעושיה', היה משמע שיהיה הדרך מפואר לעצמו של עושה, והרי "כל דרך איש ישר בעיניו" (משלי כא, ב), ולפיכך צריך שיהיה מפואר מן האדם. ומה שלא אמר 'איזה דרך שיבור לו, כל שהיא תפארת לו מן האדם', שהיה זה משמע שכל דרך אשר ישבחו אותו בני אדם יעשה בשביל שיפארו אותו, שכך היה משמע, שכל דרך אשר יפארו אותו בני אדם - יעשה בשביל זה. ולכך\* אמר "איזה דרך שיבור לו, כל שהיא תפארת לעושיה", ומפרש לא שיהיה התפארת מן העושה, כי "כל דרך איש ישר בעיניו", אלא שיהיה תפארת לו מן האדם זולתו, ואותו דרך ישמור ללכת בו.

#**ומה שאמר**= "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם", ולא אמר 'איזה דרך שיבור לו האדם', ולמה הוצרך לומר "ישרה". שבא לומר איזה דרך ישרה מן הדברים הישרים, שהדרך שהוא תפארת לעושיה גם כן ישר הוא, אף שאין תפארת לו מן האדם, דסוף סוף הוא הולך בדרך שהוא ישר גם כן, אף אם הוא טועה, כי נראה לו כי דרכו ישרה, ואינה ישרה, סוף סוף הולך בדרך הישר. ולכך אמר איזה דרך "ישרה" מן הדרכים הישרים, "כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", רוצה לומר שהוא מפואר בו עושיה, ומפואר בו העושה מן האדם, וזהו הדרך הישר לגמרי.

#**ומה שאמר בלשון**= "איזה דרך ישרה", ורבן יוחנן בן זכאי אומר (להלן משנה ט) "איזה דרך טובה שידבק בה האדם", מפני שבא לומר שהדרך שהוא תפארת מן האדם - הוא יבור לו, כלומר שהיא ישרה אל הבריות. ושייך בזה 'ישר' כאשר הוא תפארת אל הבריות, כמו שפירש רש"י ז"ל בפרשת ראה (דברים יב, כח) "'הטוב' בעיני שמים, 'והישר' בעיני הבריות", ואתיא כרבי עקיבא בספרי (שם) שפירש "'הטוב' בעיני שמים, 'והישר' בעיני הבריות". והטעם שלשון "ישר" שייך אצל עיני הבריות, מפני כי הישר נאמר על דבר שהולך ביושר, והמעוקם הוא הדבר שהולך בעיוות\*. ודבר זה הוא למראה עין האדם, שאין הישר והמעוות רק בעין, לא בלב. ולפיכך "הישר" שייך אצל הבריות, שהם רואים למראה העין, שהרי האדם למראה עיניו ישפוט. אבל "הטוב" לא נאמר על העין, רק\* שהוא טוב בעצמו, ולכך פירושו 'טוב לשמים'. והישר אפשר שידע האדם, כי יאמר על הדבר 'דבר זה הוא ישר'. אבל הטוב אינו בהשגת האדם, כי לפעמים ידמה לאדם דבר זה הוא טוב, ואינו טוב, אבל הישר האדם יודע אותו. ורבי ישמעאל פליג התם (שם) וסבר אפכא, כי "הטוב" שייך לבריות, אשר הטוב נמצא אצלם, שיקבלו הטוב מן העושה. והשם יתברך שלא יקבל טוב מן הבריות כלל, שייך לומר אצלו "ישר", כי דבר הגון וישר בעיני השם יתברך. וגם בשביל זה צריך לומר "איזה דרך הישר", ולא הספיק לומר "איזה דרך שיבור לו", שרוצה לומר איזה הדרך הישר בעיני הבריות, ומזה מדבר. ועל זה אמר "כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", וזהו הישר בעיני האדם. אבל בדרך הטוב אינו מדבר, לומר איזה דרך הטוב שיבחר לו האדם, ודבר זה יפרש רבי יוחנן בן זכאי לקמן (משנה ט), רק מדבר בכאן מן דרך הישר שהוא בעיני הבריות. ואמר גם כן "שיבור לו האדם", ולא אמר "שידבק בה האדם", כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי (שם), מפני שהאדם דרכו לברר דרך הישר מבין דרך המעוקם, והולך בו, ולכך אמר "איזה דרך הישר שיבור לו האדם". ורבי יוחנן בן זכאי אמר "איזה דרך טובה שידבק בה האדם", מפני שלא אמר 'דרך ישרה', ובטוב שייך דבוק.

#**ואמר בלשון**= נסתר "איזה דרך שיבור\* האדם", ואחר כך אמר בלשון נוכח "והוי זהיר במצוה קלה", שלא יטעה האדם לומר כי מה שאמר "והוי זהיר" נמי מחובר למעלה אל מה שאמר "איזה דרך שיבור לו האדם כל שהיא תפארת", וגם זה הדרך שיבור לו האדם שיהיה זהיר במצוה קלה כבמצוה בחמורה, שדבר זה אינו כלל, כי למעלה לא דבר רק במוסר, ובזה שייך לומר "שיבור לו", כי המדות אינם במצות עשה ולא תעשה, ושייך בזה "שיבור לו" אדם מדה זאת. אבל מה שאמר "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה", דבר זה דין תורה שיהיה זהיר בשניהם, ולכך אמר כאן לשון אחר, שלא יהיה חוזר למעלה. ומה שחבר רבי אלו דברים ביחד, מפני שרבי בא ללמד לאדם דרכים כוללים, הן במדות הן במצות. והתחיל במדות, ודבר זה הוא הראשון, שאמר "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם", כי דרך ארץ קדמה לתורה (ויק"ר ט, ג), כמו שבארנו למעלה. ודבר זה שאמר "איזה דרך ישרה שיבור לו האדם" כולל במדות\*, ואחר כך דברים כוללים בתורה ובמצותיה, וזה שאמר "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה".

#**יש מקשים**= על זה, איך אפשר לומר שהמצוה\* האחת כמו האחרת, והרי בתורה נדחים כמה מצות האחת מפני אחרת, ואיך אפשר לומר שכולם שוות. ומת מצוה דוחה כמה מצות, אף הפסח ומילה, ואם\* כן אין המצות שוות. וקושיא זאת אין מקום לה, דכאן אין מדבר רק בשכר מצוה, שאם שני בני אדם, האחד קובר מת מצוה, והשני עושה פסח, אפשר ויכול להיות שזה שעשה פסח, או מל את בנו, שכרו יותר מאותו שקבר מת מצוה, ובשביל כך לא אמרה תורה שיניח את מעשה הפסח משום שהשכר של מת מצוה יותר גדול, שלא הלכה התורה אחר השכר של הבריות, רק שהתורה היא רוצה על כל פנים שיהיה המת נקבר, ודבר זה גזירת התורה. ואם הוא מניח המת, ועושה פסח או מל את בנו, עבר מצות התורה. ואם מניח המת, ויעסוק בפסח, הרי מפסיד שכר של פסח גם כן בעבירה שעשה, שהניח את המת. ובודאי ידעינן שהאחת נדחה מפני האחרת, שהרי התנא בעצמו קראם 'קלה' ו'חמורה', והיינו לענין עשיית המצוה, שאם יבואו שניהם בבת אחת, ואי אפשר שיהיו מקוימים שניהם, שתהיה האחת נדחה מן האחרת. ודבר זה התורה רוצה, ואין דבר זה מצד השכר, כי השכר אינו תולה בקלות וחומר. ודברי רבי שיהיה זריז לעשות מצוה קלה כמו מצוה חמורה, שאל יאמר מה אני משתדל וזריז במצוה קלה, שאין לה כל כך שכר, אשתדל לעשות החמורה. ועל זה אמר שלענין השכר אין הדבר כך, כי אפשר שיש שכר על המצוה קלה כמו על החמורה. ואין לשמוע פירוש אחר, כי הוא נוטה מדברי חכמים, והוא יסוד גדול.

#**אבל יש**= להקשות, מהא דתנן בפרק שלוח הקן (חולין קמב.), לא יטול האדם אם על הבנים אפילו לטהר את המצורע. ומה אם המצוה שהיא באיסר, אמרה התורה (דברים כב, ז) "למען יטב לך והארכת ימים וכו'", על מצות החמורות שבתורה לא כל שכן. ומעתה יקשה לך, מאי קל וחומר איכא, הרי אין ידוע שכר המצות, דשמא על המצוה קלה יש שכר יותר. ויש שהיו רוצים לפרש, 'הוה זהיר במצוה קלה כבחמורה', כלומר שיהיה זהיר וזריז לעשות מצוה קלה כמו שהוא נזהר לעשות מצוה חמורה, 'כי אין אתה יודע שכרן של מצות', כלומר עד כמה מגיע השכר, ויש על מצוה קלה שכר גדול, כמו שהאדם סובר שיש על המצוה חמורה. ומשום כך תהיה זריז בקלה כבחמורה, כי אפשר שעל הקלה יש אותו שכר שאתה חושב שהוא על החמורה. אף על גב שלחמורה\* יש שכר למעלה מזה, סוף סוף כיון שאתה זריז במצוה חמורה בשביל שכר הגדול שיש עליה, אותו שכר הגדול אפשר שיש על הקלה. ואינו בא לומר שהם שוים, רק כמו שנזהר בחמורה, יש לו להיות נזהר בקלה.

#**אבל דבר**= זה אינו, דבמדרש (תנחומא עקב, ב) אמרו, זה שאמר הכתוב (משלי ה, ו) "אורח חיים פן תפלס", שלא תהא נושא ונותן במצוה של תורה, איזה שכרה מרובה ועושה אותה, ואיזה שכרה מעוטה, למה, "כי נעו מעגלותיה ולא תדע" (שם), מטולטלין הן שבילין של תורה. אמר רב אחא, משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו פרדס והכניס שם פועלים, [ו]לא גלה להם שכר נטיעותיו, שאילו גלה להם היו אומרים איזה נטיעה שכרה הרבה, ונוטעין אותה, נמצאת מלאכת הפרדס מקצת בטילה, ומקצת קיימת. כך לא גלה הקב"ה שכר מצות, כדי שיהיו עושים משלם. הרי כי על פי דעת רז"ל אין ידיעה לקלה ולחמורה איזה שכר יותר גדול, שאפשר שיש לקלה שכר כמו שיש לגדולה, או יותר. ובפירוש המדרש הזה אין להאריך כאן, כי הוא מבואר במקום אחר. מכל מקום הפירוש כמשמעו.

#**אבל פירוש**= מה שאמרו 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', דהיינו מצד המצוה בעצמה אי אתה יודע למתן שכרן של מצות. אבל המצוה שהיא\* בא לאדם בטורח ובצער, דבר זה ענין בפני עצמו, דודאי 'לפום צערא אגרא' (להלן פ"ה מכ"ב), וכמו שיתבאר גם כן בסמוך, שדבר זה - דהיינו צער המצוה - הוא דבר בפני עצמו, ולא שייך אל המצוה. ומעתה הוי קל וחומר שפיר; ומה מצוה שהיא באיסר, רצה לומר היא ממצות שאין בה טורח, והוצאתה אינה\* מרובה, רק בשביל המצות עצמה נאמר (דברים כב, ז) "למען יטב לך והארכת ימים", כל שכן מצוה שהיא כמותה, ויש עמה טורח והוצאה, שהוא זוכה לשכר הרבה יותר. ולא בא ללמד רק כי השכר הזה "למען יטב לך והארכת ימים", נאמר בשביל המצוה בלבד, אף על גב שהיא קלה, כל שכן כאשר יש עם המצוה טורח והוצאה, שזה ודאי יותר שכר מן מצוה דוגמתה בשכר. ולא בא ללמד רק שיש שכר כאשר עושה המצוה בצער ובהוצאה, זולת שכר המצוה עצמה.

#**ויש לפרש**= אפכא, דמה שכתוב אצל שלוח הקן "למען יטב לך והארכת ימים", על כרחך פירושו כי השכר הזה הוא בשביל הוצאת האיסר, ואין הכתוב מדבר משכר\* המצוה עצמה. דאם כן, למה כתב במצוה זאת השכר, ולא בשאר מצות. אלא על כרחך הכתוב בא ללמוד קל וחומר; ומה אם מצוה שאינה רק באיסר וכו'. אם כן אין הכתוב מדבר משכר המצוה עצמה, רק מן השכר שיש בשביל ההוצאה או הטורח. דודאי המצוה יש בה שתי בחינות; הבחינה האחת, מצד המצוה שהשם יתברך נותן שכר בשביל המצוה, אף שאין בה טורח והוצאה כלל, שנותן שכר על המצוה עצמה, דבכל\* מקום יש שכר עליה. ושכר זה אין אתה יודע מתן שכרן, שהוא מצד המצוה עצמה, ויכול להיות שיש שכר יותר על קלה מבחמורה, ואין השכר תולה כלל בקלות ובחמורות. אבל השכר שיש בשביל הטורח וההוצאות\*, וכמו שאמרו (להלן פ"ה מכ"ב) 'לפום צערא אגרא', בודאי השכר הוא לפי הטורח והוצאה שיש לאדם.

#**וכן מה**= שאמרו במכילתא, והביא רש"י ז"ל בפרשת ראה (דברים יב, כה) "לא תאכל הדם למען יטב לך ולבניך עד עולם", הרי הדברים קל וחומר; ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה בו, אמרה תורה 'למען יטב לך ולבניך עד עולם', גזל ועריות שנפשו של אדם מחמדתן, לא כל שכן שיזכה לו ולבניו עד סוף כל הדורות', עד כאן. גם כן סבירא ליה דמה שאמר "למען יטב לך", לא נאמר בשביל המצוה עצמה, רק השכר\* הזה בשביל שלפעמים חומד האדם לדם בשביל שהוא רעב, אף על גב שהאדם נפשו קצה בו, ועל זה בא השכר, כדי ללמד קל וחומר. דאם לא כן, למה כתב "למען יטב לך" גבי דם ביותר משאר מצות. ועוד כי דם הוא מצות לא תעשה, ובמצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה. דהכי איתא בפרק קמא דקידושין (לט:), דאמר התם העושה מצוה אחת מטיבין לו. ופריך מצות עשה אין, מצות לא תעשה לא, והתניא ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה. ומשני כשבא דבר עבירה לידו. פירוש, שאין שכר על\* מצות לא תעשה בעצמם, רק כשבא עבירה לידו, ומתאוה לעבירה, וכופה את יצרו, נותנין לו שכר בשביל הצער שכופה את יצרו. ומעתה מה שאמרה תורה בדם "למען יטב לך" היינו כשבא עבירה לידו, דהיינו שמתאוה לדם ואינו אוכל, ונותן לו השכר הזה "למען יטב לך ולבניך", קל וחומר עבירות שהאדם מתאוה להם לגמרי, שיש שכר על זה יותר.

#**ומה שאמר**= (פאה פ"א מ"א) 'אלו דברים שהאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא וגו'', ואם כן ידוע שכר מצות. אין דומה לזה כלל, דלא אמרו רק שעל אלו מצות יש שכר בעולם הזה ובעולם הבא, ושאר מצות אינם כך. אבל כמה הוא השכר אינו ידוע, ואפשר\* כי על אותה מצוה אשר השכר עליה בעולם הבא, הוא כל כך עד שמכריע השכר שיש על המצוה האחרת בעולם הזה ובעולם הבא. ולא באו ללמוד רק כי על\* אלו מצות יש פירות בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, ואין זה ידיעת שכר המצות. ומה שאמרו (שם) 'ותלמוד תורה כנגד כולם', דבר זה ענין אחר, שלא אמרו 'שאין יודע השכר' רק בין מצוה למצוה, אבל בין תלמוד תורה למצוה לא אמרו, דודאי השכר יותר על תלמוד תורה מן המצות. ולפרש זה בביאור, אין כאן מקום להאריך. אבל דברים אלו ברורים אין ספק בהם, כי אין ידוע שכרן של מצות, ואפשר שעל הקלה שכר כמו חמורה, או יותר מחמורה.

#**וטעם הדבר**= הזה, כי שכר\* המצות [הוא] שעל ידי המצות דביקות האדם בו יתברך, וכפי הדביקות שיש לאדם בו יתברך. ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהיא על האדם. ועוד הרי תראה כי המצות שהאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא (פאה פ"א מ"א), והם מצות קלות, כמה שמנה אותם התנא, והמצות החמורות אין להם דבר זה שיהיה אוכל הפירות בעולם הזה. ועל כרחך דהיינו טעמא, שאלו המצות מסוגלות לזה ביותר שתהיה אכילת פירותיהם בעולם הזה, מה שאין כן במצוה אחרת. והטעם מה שאלו המצות אוכל פירותיהם בעולם הזה, אין להאריך כאן, כי הוא מבואר במקום אחר. וכך אפשר גם כן שיש מצות קלות מסוגלות בשכר יותר מן החמורות, כי השכר של מצוה עצמה אינו תולה בקל וחומר, רק שיש איזה מצוה מסוגלת לשכר יותר. וכל הדברים האלו ברורים, בלי פירוש אחר כלל.

#**אמנם מה**= שאמר 'מתן שכרן', ולא אמר 'שאין אתה יודע שכרן של מצוה', כי בא לומר למה אין אתה יודע שכרן של מצות, ואמר על זה כי יש לה מתן שכרן. כל נתינה הוא מן הנותן, אשר הוא השם יתברך, ואי אפשר לדעת מה הוא אצל השם יתברך. אבל העונש הוא מצד העבירה, לא מצד הנותן, ודבר זה אפשר לדעת, רק שכר מצות אין לדעת.

#**והוי מחשב וכו'**=. פירוש, אם יגיע לאדם מצוה, ויצרו גובר שלא יעשה המצוה, שצריך לו הוצאה, או טורח גדול לעשות המצוה, וזה במצות עשה. ואם הוא לא תעשה, יצרו גובר שיעבור עבירה בשביל יצר הנאתו שיש בעבירה כאשר יעשה. ועל זה אמר שיחשוב ההפסד שיש לו במצוה, הוא הוצאה או צער או טורח, אם הוא מצות עשה. ואם הוא מצות לא תעשה, בקיום מצות לא תעשה מפסיד ההנאה שיש לו אם היה עובר עבירה. ולפיכך אמר שיחשוב ההפסד שיש לו אם (-אין-) מקיים מצות התורה, כנגד השכר שיהיה לו כאשר הוא מקיים מצות התורה, דמצות עשה יש לו שכר גדול בקיום המצוה. וגם במצות לא תעשה, כאשר הגיע לידו דבר עבירה וכופה את יצרו, ואינו עובר, יש לו שכר גדול. וגם כן יחשוב השכר וההנאה מן העבירה שיהיה לו אם יעבור העבירה, כנגד זה מה שמפסיד השכר שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו, וזהו 'ושכר עבירה כנגד הפסדה'.

#**ויש מקשים**= על זה, כי משמע שיעשה המצוה בשביל השכר, והרי זה כנגד מאמר אנטיגנוס שאמר (למעלה פ"א מ"ג) "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב לקבל פרס". ואין זה קשיא, כי לא דבר רק כנגד יצר הרע, כי לפעמים אדם אומר קשה עלי המצוה בשביל ההוצאה או הטורח, או כפיות היצר. ועל זה אמר אם יצרך משיא אותך אל זה, 'הוי מחשב וכו''. אבל בודאי האדם לא יכוין לזה, רק יעשה בשביל אהבה. ויש מקשים על זה, כיון שאמר לפני זה 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', אם כן איך אמר 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', והלא אין ידוע שכר המצוה. ובודאי שאין זה כלום, שסוף סוף 'הפסד מצוה' אינו רק הוצאה או טורח או צער כפיות יצרו, וכל זה בעולם הזה, והפסד שכרה הוא בעולם הבא, וכבר אמרנו (להלן פ"ד מי"ח) 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'. ואם כן בודאי אין דמיון ואין ערך להפסד מצוה, שהוא דבר של עולם הזה, לשכר של עולם הבא, ובזה לא נודע בודאי שום שכר מצות.

#**ובאלו מאמרים**= שאמר רבי, דהיינו 'הוי זהיר וכו'', השני 'והוי מחשב וכו'', הג' 'הסתכל בג' דברים', כלל כל הדברים שצריכים במצות התורה; כי לפעמים יחשוב האדם כי מצוה זו קלה היא, אין שכר עליה, ובשביל כך הוא מבטל המצוה, ועל זה אמר 'הוי זהיר וכו''. ולפעמים אדם בא לעבור המצוה, כי מצות עשה צריך טורח לעשות המצוה, או שצריך להוציא על זה הוצאה. ואם במצות לא תעשה, צריך שיכוף את יצרו כאשר מגיע לידו דבר עבירה. ולכך אמר שיהיה מחשב ההפסד שיש לו בקיום המצוה, ויחשב גם כן השכר שיש בקיום המצוה מן השם יתברך. וכן להפך, יחשב השכר וההנאה שיש לו כאשר יעבור ולא יעשה המצוה, ויחשוב כנגד זה ההפסד שיש לו בעבירה, הוא העונש, ואז בודאי יבחר לו לעשות המצוה. ולפעמים אדם בא לעבור העבירה בשביל שאין עולה על לבו העונש שהוא לעתיד. ואם משום הפסד השכר מה שיהיה מגיע לו לעתיד, אינו מקפיד על השכר, שיאמר יהיה לי הנאה עתה, אף כי לא יהיה לי שכר לעתיד. לכך אמר על זה 'והסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה וכו''. ולא אמר 'הסתכל בג' דברים ואתה עושה המצוה', שהיה משמע בשביל שאינו מסתכל אינו עושה המצוה, כי דבר זה אינו, כי אין האדם מניח המצוה כשאומר אין רואה המצוה. ולכך אמר 'ואין אתה בא לידי עבירה'. והכל כנגד יצר הרע של אדם, שכך יצרו של אדם מחשב, כאילו חס ושלום אין רואה ועזב הארץ. וכנגד זה אמר 'והסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה'. ומכל מקום הוצרך לומר 'הוי מחשב', משום שיש מצות הרבה שיש עליהם שכר אם יעשה, כמו גמילות חסדים, ואין עליהם עונש אם לא יעשה. וכנגד זה אמר 'והוי מחשב שכר מצוה וכו''.

#**ופירוש אלו**= ג' דברים, כי צריך שיסתכל האדם שהשם יתברך רואה הכל, שלא יחשוב כי לא\* ידע הוא יתברך חס ושלום הדברים הנעשים בתחתונים, כמו שאמר הכתוב על הרשעים שאומרים (תהלים צד, ז) "לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב", רק צריך שידע שהוא יתברך יודע ענין התחתונים. וזהו מה שאומר 'עין רואה', כלומר שרואה מה שנעשה בתחתונים. ומה שלא אמר 'לב מבין', מפני שכך אמר הכתוב (ר' זכריה ד, י) "עיני ה' משוטטות בכל הארץ", ותמיד הכתוב תולה בעיני ה'\*. וזה כי בא הכתוב לומר כי השם יתברך רואה את הדברים הנעשים מצד העושה, הוא האדם העושה העבירה. ולא כמו שהיו אומרים קצת בני אדם המתפלספים, כי השם יתברך יודע עצמו, ובידיעת עצמו יודע הדברים שהם בעולם. ומפני זה היו באים לדברים מגונים, שצריך לומר שהאדם מוכרח במעשיו, כי בזולת זה איך אפשר לומר שבידיעת עצמו ידע הדברים שהם בעולם. רק מפני שאומרים שהעולם מתחייב מן השם יתברך, וכל הדברים הנעשים בעולם מוכרחים להיות נעשים מאותו סדר שסדר השם יתברך הנבראים, ולפיכך אמרו בידיעת עצמו ידע הכל. או שיאמרו אין השם יתברך יודע הכל, דהיינו הדברים שהם מצד הבחירה האנושית, רק יודע הדברים שהם מסודרים מוכרחים להיות. ולפיכך אמר 'עין רואה', שאין הדבר כך, שהשם יתברך רואה מעשה בני אדם מצד החוץ, דהיינו מצד העולם הזה. שכל ראיה הוא מצד החוץ, והידיעה בלב שייך אף שלא מן החוץ, וזה שאמר 'עין רואה'. ומה שאמר 'עין רואה' בלשון יחיד, ולא אמר 'עינים רואות', מפני שבא לומר שאין אל השם יתברך עיני בשר ויש לו שתי עינים כמו שיש לאדם, שזה אינו חס ושלום שהוא יתברך רואה הנעשה מבני אדם בעיני בשר. ולכך אמר 'עין רואה', כלומר\* שיש אל השם יתברך הראיה מה שנעשה מבני אדם.

#**ומפני כי**= יש בני אדם שיאמינו שודאי השם יתברך יודע כל מעשה בני אדם, שדבר זה היה חס ושלום חסרון בו יתברך כאשר לא ידע הכל. אמנם שיהיה השם יתברך משגיח להיות נכנס באזנו הדברים התחתונים להשגיח על התחתונים, זה אינו. כי\* דומה אל מלך גדול מאוד, ולגדולתו אם אחד מן השפלים או מן הפחותים יעבור דבריו, או צווי שלו, אין נכנס דבר זה באזנו לשפלתו. וכך יחשוב האדם, לשפלות האדם אשר הוא בארץ, אף שיודע מעשיו בתחתונים, אין השגחה במעשיו לשפלות האדם, ואין נכנסין באזנו. גם האדם לפעמים רואה דבר, ואינו משים לבו על זה, מפני שאינו נחשב המעשה אליו. וכשם שראוי לומר שהשם יתברך יודע את הכל, שאם לא ידע, היה זה חס ושלום חסרון בו יתברך, כך היו בני אדם אומרים חס ושלום שאינו משגיח בעולם הזה על בני אדם בעלי חומר, שהיה זה חס ושלום חסרון. ולכך אמר שאין הדבר כך כמו שחשבו, רק כי יש 'אוזן שומעת', כי השם יתברך מקבל את מעשה בני אדם, ונכנסים באוזן\* של מקום. כי לשון שמיעה באה על הקבלה, כלומר שאין עוזב את המעשה, רק מקבל אותו, ולפיכך אמר 'ואוזן שומעת'.

#**ומפני שעדיין**= יש לומר אף על פי שהוא יתברך משגיח על המעשה, אין מוכרח לומר כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח בשביל זה שעתיד\* ליתן האדם הדין כפי (-העונש-) [העבירה] אשר עשה, כי ההשגחה שהשם יתברך משגיח הוא כדי לתקן שלא יהיה נעשה עוד, ודבר זה לסלק הרע מן העולם, אבל שיבא הכל לידי חשבון - זה אינו. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין', פירוש כי כל מעשיך נכתבין בספר, כמו שיכתוב החנוני בספר, ובסוף בא לידי חשבון הכל. וכאשר יש לפניו אלו ג' דברים; הידיעה שרמז במה שאמר 'עין רואה', וההשגחה שרמז עליו ב'אוזן שומעת', והחשבון - הוא השכר והעונש שיבא לבסוף הרמוז 'בכל מעשיך נכתבין בספר', אינו בא לידי חטא. ואלו שלשה דברים, שהם הידיעה וההשגחה ושכר ועונש, הוא יסוד הכל. שכאשר אלו שלשה דברים הם לפני האדם, אינו בא לידי עבירה.

#**והדבר עמוק**= במה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר'. כלומר שמעשה האדם יש להם ציור מושכל, כמו שיש לעולם ציור מושכל, כי לפי מעשה בני אדם כך הוא ציור המושכל של עולם, והוא קיים. וזה שאמר 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר האדם שמעשיו אין להם רושם בציור המושכל של עולם, שדבר זה אינו, כי מעשה כל אדם יש להם ציור מושכל שהוא קיים. וזהו הספר, כי הספר שם מצויר הכל, וכך מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים. וזה שאמר משה (שמות לב, לב) "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת". ופירוש זה מחני נא מציור מושכל המציאות, אשר השם יתברך כתב וצייר אותו הציור המושכל שהוא קיים. וכן פירוש 'וכל מעשיך נכתבין בספר', שאל יאמר כי אין רושם וזכר למעשה האדם אשר עשה, ואם כן לא יבא לדון עליהם. ועל זה אמר כי אין הדברים כך, רק מעשיו יש להם רושם, כי יש להם ציור מושכל קיים, כמו שיש לעולם ציור מושכל קיים, כך יש למעשה בני אדם. כי אין ספק כי ציור המושכל של עולם לפי הצדיקים והרשעים שהם בעולם, כי כאשר יש רשעים בעולם, הנה ציור המושכל - שיוצא העולם מן הסדר. וכאשר יש צדיקים בעולם, הנה ציור של עולם צדק ואמת. וכן מה שאמרו (ר"ה טז:) שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, הם אלו דברים אשר אמרנו, כי מעשה האדם יש להם ציור מושכל קיים במציאות, וציור של צדק ואמת הוא ציור בפני עצמו, וציור של רשעים ציור בפני עצמו, וציור בינונים ציור מיוחד בפני עצמו, והם הם שנפתחים בראש השנה. ועל זה אמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'. ועוד יש בדבר זה עומק, ואין להאריך.

#**ויש להקשות**= רבי בא ללמד שיסתכל האדם בג' דברים, ממה נפשך; אם אין האדם שומר לעשות המצוה ושלא לעשות עבירה, אם כן דבר זה גם כן לא ישמור לעשות שיסתכל בג' דברים תמיד, ואם האדם שומר לעשות מה שראוי, יצוה אותו שלא יעשה שום עבירה, ויעשה כל המצות. ואם לא ישמור לעשות, גם זה לא ישמור. וזה בודאי יש לתרץ, כי דבר זה קל הוא לעשות, אבל המצות טורח עליו, ויצרו משיאו לעבור. ולפיכך אמר שיסתכל בג' דברים, ולא יבא יצר הרע, כי אם יסתכל בג' דברים, ודבר זה קל לעשות, לא\* יבא לידי יצר הרע. וזה שאמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא', כי 'ידי החטא' נקראו כאשר יצרו מתגבר עליו, הם הידים שהם סמוכים\* לעבירה, כמו 'יד הירדן' (במדבר יג, כט). ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'.

#**ועוד קשה**=, למה אמר 'הסתכל בג' דברים', ולא אמר 'דע מה למעלה ממך וכו''. אבל מה שאמר 'הסתכל בשלשה דברים' בא לבאר לך ענין מופלג מאוד בחכמה, כי ציור בריאת האדם מה שלא נברא שום בריאה, שהולך האדם בקומה זקופה, ואין בריאה כמו האדם שהולך בקומה זקופה. ודבר זה עשה השם יתברך, כי זה האדם אשר הוא בעולם הזה, אין השם יתברך לנגדו. ולפיכך הוא בא לידי חטא, עד שבשביל זה אמרו חכמים (ברכות כח:) 'יהי רצון שיהיה מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם'. מפני כי האדם הוא על הארץ, ורואה לפניו\* מלך בשר ודם, ויש כאן יראת בשר ודם, אבל האדם אין רואה השם יתברך. ולפיכך ברא השם יתברך את האדם בקומה זקופה, כדי שיסתכל כלפי מעלה, וידע הקב"ה שהוא יושב בשמים (תהלים ב, ד), ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר הכתוב (קהלת ג, יד) "והאלקים עשה שיראו לפניו", כלומר שהקב"ה עשה את האדם באותו ענין שיראו לפניו, כי בראו להביט למעלה, להתירא מן השם יתברך שהוא\* יושב בשמים. על כן אמר 'הסתכל בג' דברים' כמו שברא הקב"ה את האדם להסתכל למעלה, ולא יבא לידי חטא. ועוד יתבאר בפרק עקביא.

% [משניות ב-ג]

#**רבן גמליאל וכו'.**= ויש לשאול במאמר זה, כי לפי הנראה היה לו לומר 'יפה תלמוד תורה כאשר עמה דרך ארץ', ולא 'תורה עם דרך ארץ', כי עשה עיקר דרך ארץ. ועוד, 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', אם הדבר תולה ביגיעה, אם כן יהיה יגע בתלמוד תורה בלבד, ולא במלאכה, ותהיה משכחת עון מפני היגיעה, אם כל יגיעה משכחת עון. ועוד, שאמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה', וכמה תלמידים\* חכמים היו שלא היו בעלי מלאכה. ועוד, למה 'גוררת עון', בשלמא מה שאמר למעלה כי 'יגיעת שניהם משכחת עון\*', היינו שהוא מסולק מן העון, דכאשר יש לו מלאכה אין צריך לגזול. אבל מה שאמר 'וגוררת עון', משמע שגוררת עון אחר, אף בלא טעם שצריך לו לגזול, דאם כן הוי ליה לומר 'וגורם עון', לא 'גוררת עון'. ועוד, 'כל העוסקים עם הצבור' מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו'', שהיה משמע מוסר בפני עצמו. ומאי ענין 'שזכות אבותם מסייעתם'. וכן (להלן משנה ג) 'הוו זהירין ברשות', מה ענין למוסרים שלפניו. ועוד, 'ואתם מעלה אני עליכם וכו'', כי אם הם דברי רבן גמליאל, לא היה לו לומר רק 'ואני מעלה עליכם כאילו עשיתם', ומה 'ואתם מעלה אני עליכם וכו''.

#**הנה לפי**= מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה זה אחר זה, ומכל שכן שאין צריך לתת טעם למה נזכר דברי הבן אחר האב, וכמו שזכר שאר הנשיאים גם כן. מכל מקום בארנו לך למעלה בסוף הפרק שלפני זה, כי מפני שהיו דברי רבי במעשה\* האדם, אשר הם מעשה המצות האלהיות 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, כמו שיתבאר בסמוך. אבל 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.

#**ופירוש זה**= המאמר, כי 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 (ויק"ר ט, ג). 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, 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.

#**אך מה**= שאמר 'יגיעת\* שניהם', דמשמע שתולה ביגיעה במה שעמל ויגע, נראה שרצה לומר כי ראוי שיהיה האדם עמל בשני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש. והתורה היא שלימות הנפש, ודרך ארץ מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו, ושאר דברים. ואמר\* כי כאשר האדם עמל בשני דברים, דהיינו בדרך ארץ, שהאדם עושה להנהגת גופו מה שצריך לו, ומה שהאדם עמל לשלימות נפשו, שהיא התורה, כמו שהוא דרך ארץ להשלים גופו, ואז לא נמצא העון, כי עמל שניהם להשלים את עצמו, והעון לחסר את עצמו. ולכך יגיעת שניהם דוקא, כאשר האדם עוסק בדבר שהוא להשלים את עצמו לגמרי, ודבר זה משכחת העון, שהוא חסרון לעצמו. אבל אין משכחת ממנו לעשות המצות\*, שגם המצות הם השלמת עצמו. כך פירוש דבר זה, והוא נכון. אבל אין לפרש כמשמעו, כי מפני שהוא יגע בשני דברים אלו משכחת עון, אם כן אפילו אם יגע בדרך ארץ בלבד, או בתורה בלבד, גם כן יהא משכחת עון, כמו שאמרנו. ועוד, כי אי אפשר שיהיה האדם עמל תמיד, ואי אפשר שלא יהיה נח רגע בלא אלו שניהם, ויבא לידי חטא. אבל לפי הפירוש אשר אמרנו הכל נכון, שלא נקרא שהוא עמל להשלים עצמו רק על ידי שניהם, דהיינו דרך ארץ ותורה. כי אלו שניהם הם השלמת האדם, וכאשר האדם הוא עמל בשניהם, הוא עמל ויגע להשלמת עצמו, ומסולק ממנו החטא אף בשעה שאינו עמל באלו שני דברים, מכל מקום הנה הוא האדם שעמל להשלים עצמו, ולא יבא לידי חטא ועון, שדבר זה הוא הפסד עצמו. אבל אם עוסק בתורה בלבד, מאחר שאינו עוסק להשלים עצמו [ב]דבר שהוא לצורך גופו גם כן, אפשר שימצא חטא ועון, כי צריך לעסוק בהשלמתו של אדם שהוא כולל הגוף והנפש. וזהו האדם, שהוא מחובר מגוף ונפש, [אף שהוא] משלים עצמו בתורה, סוף סוף הוא אדם חסר, כאשר חסר מה שצריך להשלים גופו, ואחר הדבר החסר ימשך חסרון. ומכל שכן אם אינו עמל בתורה, שהוא השלמת נפשו, שזהו בודאי אדם חסר נקרא. אבל אם הוא עוסק בדבר שהוא השלמתו לגמרי, עד שהוא שלם בשני חלקיו, ואז הוא מסולק מן החטא והעון, אשר הם חסרון האדם. אפילו אם יש לו ממון הרבה ואינו חסר, אם אין עוסק בהשלמת עצמו, אינו משכח ממנו העון. וזהו שתולה ביגיעת שניהם.

#**ועוד יש**= לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל. ודבר זה רמזו חכמים בפרק חלק (סנהדרין קו.) אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר בו "וישב" אינו אלא לשון צער; "וישב ישראל בשטים" (במדבר כה, א), מה כתיב בתריה (שם) "ויחל העם לזנות". "וישב יעקב" (בראשית לז, א), מה אירע, מכירת יוסף (שם פסוק כח). "וישב ישראל בארץ מצרים" (בראשית מז, כז), מה כתיב (שם פסוק כט) "ויקרבו ימי ישראל למות". "וישב ישראל ויהודה לבטח" (מ"א ה, ה), מה כתיב (שם יא, יד) "ויקם ה' לשטן לשלמה". ובמדרש (ילקו"ש ח"א תשעא) מפרש עוד, "וישב ישראל בשטים", אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה, שנאמר (שמות לב, ו) "וישב העם לאכול ושתו ויקומו לצחק", עד כאן. ובמדרש זה בארו ענין הישיבה שגורמת תקלה לאדם. וזה כי האדם שהוא בעמל\*, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון.

#**ודבר זה**= רמזו בפרק חלק (סנהדרין צא:), דאמרינן שם יצר הרע מאימתי נתן באדם, ואמר שנתן בו משעה שיוצא ממעי אמו, דכתיב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", חסר כתיב, משננער לצאת מבטן אמו נתן בו יצר הרע. ומעתה יקשה לך, למה דוקא משיוצא לאויר העולם. אבל יש לדעת כי טעם זה כמו שבארנו, כי יצר הרע הוא השטן הוא המלאך\* המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא (טז.), והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד. ולפיכך כל זמן שלא יצא האדם לאויר העולם, שלא נשלם, והוא מתנועע אל ההשלמה, אין דבק בו ההעדר, שהוא הפך ההויה, ולא ימצאו שני הפכים ביחד. אבל תכף שננער מבטן אמו, והוא נמצא בפעל בשלימות, ואינו עומד אל הויה עוד, אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים.

#**כלל הדבר**=, כי היצר הרע והשטן אין להם כח על דבר שהוא עומד אל הויה. וזה אמרו (סנהדרין קו.) 'כל ישיבה אינו אלא צער', שכאשר האדם עמל בעצמו, וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפעל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר, והוא השטן. אבל כאשר ישב האדם, וישיבה לאדם כאילו היה בשלימות בפועל, שהוא נח ואינו עומד אל השלמה, אז ההעדר הדבק בנבראים נמשך אחר זה, ולפיכך כל ישיבה אינו אלא צער. וכן מה שאמר במדרש (שמו"ר מא, ז) אין ישיבה אלא תקלה, כי נמשך אחר הישיבה\* היצר הרע, אשר כבר בארנו שהוא יצר הרע הוא השטן שהוא נמשך אל הנבראים כאשר הם בהשלמה, וזה כאשר הוא יושב והוא נח. שהרי היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו. ומכל מקום התבאר לך מה שאמרו 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כאשר האדם עמל בשני חלקיו, מסלקין העון, כי לא נמצא היצר הרע באדם כאשר אין אחד מחלקיו נמצא בפועל השלימות, ומסולק מן העון, כי אין יצר הרע מתגרה בו. ופירושו ברור הוא למביני מדע, כי בעל העמל מסולק מן החטא, שהוא עמל לצאת לפעל השלימות. וצריך שיהיו שניהם בעמל, כי אם אין שניהם בעמל, דהיינו לצאת לפעל מצד גופו כאשר עמל להשלים גופו בדרך ארץ, ולהשלים נפשו בתורה השכלית, ואז גופו ונפשו מסולק מן החטא, ומסולק מן היצר הרע, ולא יבא לידי חטא. אבל אם אין שניהם בעמל, סוף סוף ימצא היצר הרע באחד מהם, ולא יאמר בזה שהוא מסולק מן החטא.

#**ויש לך**= להבין בחכמה, כי אלו שני דברים שזכר, דהיינו העמל בדרך ארץ והעמל בתורה, כנגד שני יצר הרע שברא הקב"ה, יצרא דערוה ויצרא דעבודה זרה. ועל ידי שהאדם בעמל\* בדרך ארץ לצורך גופו, מסלק יצרא דערוה. ועמל בנפשו בתורה מסלק יצרא דעבודה זרה. והדברים האלו עמוקים מאד בחכמה, ואין להאריך כאן יותר, כי נתבאר במקום אחר. אבל רמזנו עליהם להבין מעט מדבריהם, והנה עולה הכל לענין אחד.

#**ואמר**= "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. ואמר 'שגוררת עון', וזה כי הדבר החסר ממה שראוי, נמשך אחריו עוד חסרון, והוא החטא, שאין חסרון יותר מזה. ואצל תורה שיש עמה מלאכה אמר "שמשכחת עון", רוצה לומר אפילו עון ששייך לבא, משכחת ממנו. ואם אין עם התורה מלאכה, אפילו עון שאין שייך לזה, גוררת ממקום אחר. ולכך אמר ש"סופה בטילה וגוררת עון" כמו שהוא לדבר שהוא חסר. ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה. או שכל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם. ואין פירוש המאמר הזה רק כך, כי דברי חכמים בנוים על חכמה, וכאשר\* האדם יעמיק בחכמה, לא יהיה לו ספק בזה.

#**ואמר 'וכל**= העוסקים עם הצבור וכו''. חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל (ירושלמי פאה פ"א ה"א) שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר (משלי ח, יא) "וכל חפצים לא ישוו בה". הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק. ודבר זה עצמו הפירוש שלמעלה שמבואר בהקדמה, כאשר תבין, ואין להאריך בזה. ועוד כי אמרו (להלן פ"ה מכ"ב) 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי.

#**ולפיכך אמר**= שיהיה כוונתו לשם שמים. שכאשר כוונתו לשם שמים, אז בודאי נאמר עליו שהוא מתעסק בדבר שהוא כללי. שאם אין כוונתו לשם שמים, הרי יוצא דבר זה מעסק הצבור, שהוא עסק רבים ששכרו גדול. כי כאשר כוונתו להתגדל ולהתפאר, אינו עושה לשם הצבור, שהם הכלל. אפילו אם היה כוונתו שיעשה לשם אלו האנשים שהם הצבור, אין זה שעושה אל הכלל מה שעושה בשביל אלו האנשים. רק אם יעשה לשם שמים, רצה לומר בשביל שיש להטיב עם הצבור מפני שהם כלל, וראוי להטיב עם הצבור שהם כלל. ודבר זה הוא לשם שמים, כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו\* במסכת שבת (קנ.) מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור\* מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים. וזהו שאמר שיהיה כוונתו לשם שמים, בשביל טובת הצבור, שהוא מילי דשמיא.

#**ואמר שזכות**= אבותם מסייעתן, וצדקתן עומדת לעד. פירוש, כי האבות, שהם אברהם יצחק ויעקב (ברכות טז:), זכות שלהם מסייעתן כאשר מתעסקין בצרכי צבור. כי האבות הם אבות לכלל, ואינם נקראים אבות לפרט, כי הפרט יש לכל אחד ואחד אב בפני עצמו, אבל האבות אברהם יצחק ויעקב הם אבות הכלל. וזכות האבות עומד ומסייע לכל אשר הם אבות להם, כאשר הם צריכין. ולפיכך 'זכות אבותם מסייעתן, וצדקתן עומדת לעד', כמו 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. ולפיכך אמר 'וצדקתן עומדת לעד', כלומר שיש לו זכות גדול, כיון שעושים טוב עם הצבור, שהוא הכלל, אשר הכללים מקויימים לעד. והנה זכות זה מתחיל מן האבות, שהיו האבות בתחילת העולם, ועומד לנצח. וזה שאמר 'שזכות אבותן מסייעתן, וצדקתן עומדת לעד', רוצה לומר כמה וכמה זכות גדול עושים, שהרי זכות אבות מסייעתן, וכאילו עושים זכות שמתחיל מן האבות, שהיו בתחילת העולם, ועומד הזכות לנצח, שכך הוא ענין הכללי שעומדים לנצח. ולכך העוסקים עם הצבור, מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור זכות מתחלת העולם עד סופו. ואם היו מבינים מנהיגי ישראל הדברים האלו, בכל כחם\* היו עוסקים עם הצבור לשם שמים, ולא לשם הנאתן.

#**ואמר אף**= שזכות אבותם מסייעתן כאשר הם מתעסקים בצרכי צבור, מכל מקום 'ואתם מעלה אני עליכם כאילו עשיתם אתם', ולא מצד זכות אבות. ולא אמר 'והם מעלה אני עליהם כאילו עשו', שהיה זה משמע שהוא חוזר על האבות, שזכר לפני זה שזכות אבותם מסייעתן, ומעלה אני עליהם כאילו עשו האבות דבר זה, שהרי זכותם גרמה כל זאת. אבל כשאמר 'ואתם', מדבר עם העוסקים עם הצבור, שמעלה עליהם כאילו הם עשו זכות גדול הזה, אף כי זכות האבות גרמה. וביש ספרים גרסינן 'ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה'. ופירושו ששכר הרבה מאד יש לכם, לפי שאתם עוסקים בצרכי צבור, שהם רבים, ומאחר שהם רבים הרבה שכר יש לכם, כאילו עשיתם הרבה. אף כי לא עשיתם הרבה, סוף סוף לרבים עשיתם, וזכות הרבים הוא הרבה. ואמר 'ואתם מעלה אני עליכם' כאילו עשיתם אתם הדבר, אף כי זכות האבות מסייע לכם בזה, ושכר הרבה יש לכם על זה. ועוד יש לומר כי לכך אמר 'ואתם', בשביל חוזק ההבטחה, שכאשר באים להבטיח את האדם, מבטיח אותו פנים אל פנים, כדי לחזק ההבטחה. וזהו 'ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה', כאילו עשיתם הרבה, כלומר מבטיח אני אתכם על זה הדבר.

#**ואמר זכות**= אבותם מסייעתן, כאילו היו האבות אבותיו\* בפרט, כמו שיקראו 'אבותינו אברהם יצחק ויעקב' לכל ישראל, יקראו אבותיו של זה כאשר עוסק בצרכי רבים, דכיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים. ודבר זה תמצא, כי כאשר נגלה הקב"ה אל משה בסנה, אמר (שמות ג, ו) "אנכי אלקי אביך אלקי אברהם וגו'", וכאילו היו האבות אבותיו של משה בפרט. ולכך היה סבור משה כי "אלקי אביך" היינו אלקי עמרם, עד שאמר "אלקי אברהם וגו'". ואם כן למה אמר "אלקי אביך", רק מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שימאן משה רבינו ללכת בשליחות הקב"ה, שיאמר "מה אני כי אלך אל פרעה" (שם פסוק יא), אמר הנה אתה מתעסק בצרכי רבים, והאבות הם אבות למי שעוסק בצרכי רבים, כמו שהם אבות לרבים, ויהיה זכות אבות בסייעתך, כמו שאמר כאן 'שזכות אבותם מסייעתם'. ולכך אמר "אנכי ה' אלקי אביך וגו"'. והסיוע הזה, אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים שהם משמאל, והמתנגדים אליו במעשה ההוא. יעקב מראה לו הדרך אשר ילך בו ואת המעשה אשר יעשה, כדכתיב (בראשית כח, כ) "אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך עליה וגו'", והבן זה היטב.

#**גם יש**= לפרש כי לכך סמך לזה 'וכל העוסקים עם הצבור', רוצה לומר אף על גב כי אין זה רק דרך ארץ, שהוא מתעסק בתקון צרכי רבים, ונחשב זה דרך ארץ, ועם כל זה שכרו גדול ביותר. ומפני שאמר לפני זה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שמשבח דרך ארץ, אמר ואם עסק צבור הוא הדרך ארץ שהוא עוסק בו, שהוא פקוח רבים מה שהוא לצורך חיותם, שכרו הרבה יותר.

#**ואמר הוו**= זהירין ברשות. לפי שאמר שיהיו עוסקים עם הצבור, אמר אחר זה 'הוו זהירין ברשות', כי הרשות הוא הפך הצבור, כי בעל שררה מפני חשיבתו וגדולתו, הוא מוציא עצמו מן הצבור, רק נבדל מהם, כמו שהוא דרך כל בעל שררה. אף שהוא רוצה להנהיג את הצבור כאילו היה עוסק בצרכי הצבור, אבל אין הדבר כך. וזה שאמר 'הוו זהירין ברשות', שהרשות הוא נבדל מן הכלל, ואין להם חבור עם הכלל. ואם אתה רואה שהם מקרבין את האדם, ונראין\* 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. 'ואין עומדים לאדם אפילו בשעת דחקו', שיהיו לכל הפחות עומדים לאדם בשעת דחקו, ויהיו כאח נגש לצרה, שגם זה אינו, כל שכן שלא יהיו עושים דבר לאדם שלא בשעת דחקו. 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.

#**ונראה עוד**= כי סמך אלו ב' דברים, דהיינו 'וכל העוסקים עם הצבור וכו'', 'הוו זהירין ברשות'. מפני שבא לומר שיש לאדם להשתדל בטובת הצבור בכל מאמצי כחו מה שאפשר לו לעשות. והנה נמצא בני אדם רוצים להחניף ולהנות את השררה, ונותנים עצה אל השררה נגד הצבור כדי למצא חן בעיני השררה, כדי שיקבלו מהם הנאה. על זה אמר 'הוו זהירין ברשות', רצה לומר שאין מקרבין את האדם רק לפי הנאתן. ואם יראה השררה שמסביר לו פנים, אין זה אלא\* להנאתן. ולפיכך אלו האנשים, נוסף על העונש שיש להם, אינם מגיעים אל רצונם ואל תכליתם, אשר הם חושבים לקרב עצמם אל הרשות, אין מגיע להם דבר זה כלל. וזה כאשר בעל השררה הוא ישראל, אבל אם הוא גוי, העושה זה מסור גמור, ואסור לדבר ממנו\*.

%[משנה ד]

#**עשה רצונו כרצונך וכו'.**= בספרים שלנו גרסינן 'הוא היה אומר', וקאי על דברי רבן גמליאל שנזכר\* לפני זה. ויש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו יחד. ויראה, כי בא לומר כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי רבים, ודבר זה הוא רצונו של מקום, כי כל ענין הצבור הוא רצונו. וראיה לזה, כי אמרו בפרק קמא דברכות (ח.) "ואני תפלתי לך ה' עת רצון" (תהלים סט, יד), אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם. ולפיכך אמר כאן 'עשה רצונו וכו'', שיהיה עוסק עם הצבור, מפני כי הצבור הוא רצונו של הקב"ה. ודבר\* זה ענין עמוק כי אין מקטרג לצבור, במה שהם צבור אשר\* יש להם כח כללי, ובצד הכלל אין חטא, כי החטא הוא בפרטים, אבל הכללי\* לא שייך חטא וקטרוג. לכך הקטרוג לצבור מצד הפרט בלבד, דהיינו מה שעשו היחידים, אבל מצד הכלל אין קטרוג. ותפילת הצבור בבית הכנסת הוא מצד הצבור, ולפיכך הוא שעת רצון. וגם דבר זה ידוע לנבונים. ועל כל פנים הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע.

#**ופירוש זה**=, כי בא להודיע במוסר זה כי יש ביד האדם לתקן שיהיה אליו כל רצונו, ואל יאמר האדם כי הוא חסר מה שירצה. וכל ענינו של אדם אשר הוא צריך אל האדם, הם ב' דברים; האחד, שהאדם צריך שיהיה לו כל צרכו מה שחסר אליו. והשני, שלא יהיה נעשה לו רע מן אחרים. שאם היה לו כל צרכו, והיה לו כנגד זה דבר רע, מה מועיל הטוב. וכן אם לא היה נעשה [לו] רע, ולא היה לו מה שחסר אליו, גם כן זה אדם חסר נחשב. ועל זה אמר כי בשביל אהבת השם יתברך, כאשר יעשה רצונו של השם יתברך, נעשה לו רצונו כל מה שחסר לאדם. וכן בשביל היראה שיש לו מן השם יתברך, יהיה נשמר שלא יהיה נעשה רצון אחר נגד רצונו.

#**וזה כי**= כאשר אוהב השם יתעלה ויתברך, ויעשה רצון השם יתברך כמו רצונו, דהיינו לאהבה\* השם יתברך בכל לבבו (דברים ו, ה). כי האדם מבקש מה שהוא רצונו בכל לבבו, ובזה עושה האדם רצונו של מקום כרצונו, כי רצונו של מקום לאהבה אותו בכל לבבו. ואז יעשה השם יתברך רצונו של אדם כאילו היה רצונו של מקום, ויהיה נעשה רצונו של אדם על כל פנים. כי כאשר נקשר רצון האדם ברצון השם יתברך, עד שרצונו של אדם הוא רצונו של מקום, שהרי הוא עושה רצון המקום כאילו היה רצונו, ובזה נקשר רצון האדם ברצון המקום, ולפיכך קשור גם כן רצון המקום ברצון האדם, ועושה השם יתברך רצונו של אדם כאילו היה רצון השם יתברך. ודבר זה אמר כנגד האהבה, שיהיה רצון האדם קשור ברצונו יתברך לעשות רצונו של מקום, כאילו היה רצונו, בכל לבו.

#**ואמר כנגד**= היראה 'בטל רצונך מפני רצונו', שלא יעשה האדם רצונו, רק רצון השם יתברך. וכאשר האדם מתאוה לעשות רצונו בעבירה, ומחמת היראה מניח העבירה בשביל רצון השם יתברך, שאינו רוצה בעבירה, ולפיכך נחשב רצונך גם כן רצון השם יתברך, ולא יהיה נעשה רצון אחרים כנגד רצונך. ודבר זה הוא ביראה, שמבטל רצונו מה שחפץ לעשות עבירה מפני רצונו של מקום, וזהו היראה. והרי לך כי על ידי אהבה הגמורה ועל ידי היראה הגמורה אפשר לאדם לתקן כל עניניו, ופירוש ברור הוא. ואם שהוא יותר עמוק מאד בענין קשור רצון האדם ברצון השם יתברך, עד שנחשב רצון אחד. כי האדם מקשר רצונו ברצון המקום כאשר האדם עושה רצונו של מקום כרצונו, וכאשר רצונו של אדם מקושר ברצון המקום, אז מקושר רצון המקום ברצונו לעשות רצונו מה שהאדם חפץ. ולעומק הדברים אין לפרש יותר.

#**הלל אומר וכו'**=. יש לשאול במאמר הלל, למה קבע אותו כאן, ולא קבע אותו למעלה עם מה שאמר הלל (פ"א משניות יב-יד). ועוד קשה\*, אלו דברים האיך יש להם חיבור ביחד; 'אל תפרוש מן הצבור', 'ואל תאמין בעצמך'. וכן כל השאר, שאין לאחד ענין אל אחר, והיה לו לומר בכל אחד ואחד 'הוא היה אומר', כמו שאמר באותם שזכר אחריו (משניות ה, ז).

#**אבל פירוש**= זה, מפני שזכר לפני זה (משנה ב) מעלת הצבור, שאמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו'', קבע גם כן כאן דברי הלל, שהוא מפרש גם כן מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. 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. ועוד, כי הכלל הוא הכל, ויש בהם כח הכל, ולפיכך הפורש מן הצבור פורש מהכל, והוא מבחוץ. ואם הוא מבחוץ, להבל נחשב דבר זה, שיצא מן הכלל. ודבר זה מבואר בדברי חכמים, שמנו הפורשים מדרכי הצבור בכלל מינים ואפיקורסים שכופרים בתורה ובתחיית המתים, כדאיתא במסכת ראש השנה (יז.), שאמר שם; 'אבל המינים והמוסרים והמשומדים והאפיקורסים שכפרו בתורה ובתחיית המתים, ושפרשו מדרכי צבור'. שכל אלו הם יוצאים מן הכלל, ואין להם חלק בכלל. וכן מי שפורש מן דרכי צבור, הוא יוצא מן הכלל.

#**ואמר כי**= הכלל הוא עיקר, לא היחיד הפרטי, שהיחיד הוא בעל שינוי, ואלו הכללים עומדים, כמו שהתבאר כי כח הכללי עומד בלא שינוי. ולפיכך אמר אחריו 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה.

#**ואמר עוד**= שאין הפרטי ראוי לדון את חבירו, ולומר כי עשה פלוני מעשה שאין ראוי לאדם לעשות, ויהיה דן על חבירו מה שעשה. ועל זה אמר 'אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו', כלומר כי יש סבות הרבה לאדם, ואם היתה אותה סבה בעצמה מתחדשת עליו כמו שהיא באה על חבירו, היה עושה גם כן מה שעושה חבירו, כי אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא בעל שנוי, ולכך אין לו לדון על עצמו. ומתחילה אמר 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כי אפשר לאדם להיות משתנה בעצמו. ואמר אף דבר שהוא ענין זר, שהאדם יאמר על זה המעשה כי דבר זה אין ראוי לעשות לאדם, מאחר שהוא דבר זר, ואם כן יש לעלות על הדעת כי יש לאדם לדין אחר ולומר כי עשה מעשה שאין אדם אחר היה עושה. ומכל מקום אל ידין את חבירו עד שיגיע למקומו, שאם הגיע לו הדבר מה שהגיע לחבירו, והיה מתחדש עליו מה שהיה מתחדש על חבירו, אפשר שיהיה גם כן עושה, אף על פי שהוא דבר זר שאין דרך לעשות, במה שהאדם הוא בעל שנוי, אפשר שגם כן הוא היה עושה הדבר ההוא.

#**ואמר עוד**= 'אל תאמר דבר\* שאי אפשר לשמוע'. כלומר שאל יאמר על ענין אחד 'דבר זה אי אפשר לשמוע', מפני שהוא דבר גדול, ואי אפשר לשמוע דבר חדוש כמו זה. ובשביל כך הוא סומך על דעתו לעשות מה שהוא עושה. ואם היה נעשה אותו דבר מעולם, לא היה סומך לעשות מה שעושה. דרך משל; אדם עשיר גדול מאד, והוא סומך על עשרו לעשות רצונו. ואמר כי דבר זה אי אפשר להשמע, שיהיה עשיר\* כמו זה יורד מנכסיו, ולפיכך עושה רצונו בכל דבר. ועל זה אמר שאל יאמר כי זה דבר שאי אפשר להשמע, שסופו להשמע, אף כי הוא חדוש ושנוי גדול מאד, כי העולם הזה הפרטיים הם תחת השנוי. והרי דבר זה עוד יותר מן הראשון, ומפני שלא זכר לפני זה רק שאל ידין את חבירו עד שיגיע למקומו, אף על פי שיהיה אותו דבר ענין זר, עד שיחשוב שהוא מובטח לו שהוא לא יעשה, ואמר על זה שאל ידון את חבירו עד שיגיע למקומו. ומכל מקום אינו שנוי וחדוש גדול. אבל כאן מוסיף לומר שאין לאדם עמידה וקיום אף בדבר שהוא חדוש ושנוי גדול, שלפי דעת האדם אי אפשר לשמוע. וזהו שאמר 'אל תאמר' על דבר שהוא חדוש כי הוא דבר 'שאי אפשר לשמוע', שכל כך הוא דבר חדוש עד שאי אפשר לשמוע, כי בודאי אפשר להשמע, עד שאין לאדם עמידה וקיום, והוא בעל שנוי בכל דבר.

#**והוסיף עוד**= לומר 'אל תאמר לכשאפנה אשנה'. כלומר שאין לאדם עמידה מקוימת אף שעה אחת, ולכך אל יאמר אשנה תוך שעה או שתים כשאפנה, ודעתו שאין האדם בעל שנוי כל כך בזמן קרוב, ולכל הפחות יש לאדם קיום זמן מה, וחושב בודאי שלא יבא לו עסק אחר בתוך שעה, ולכך ישנה תוך שעה. גם דבר זה אינו כלל, 'שמא לא תפנה', כי אין לאדם עמידה מקוימת אפילו זמן קצר, ושמא לא תפנה, כי יבאו לך עסקים אחרים, כי האדם בעל שנוי תמיד. הרי לך כל הדברים האלו שזכר, כי האדם בעל שנוי לגמרי, לכך אמר 'אל תאמין\* בעצמך', 'ואל תדין את חבירך', 'ואל תאמר דבר זה אי אפשר לשמוע', 'ואל תאמר לכשאפנה אשנה', כי האדם הפרטי הוא הפך הכללי, שהכללי עומד קיים.

#**ויש לך**= להבין כי זכר כאן כל השנויים; כי האדם בעל שנוי הן מצד עצמו, כי כל גשם משתנה בעצמו. ויותר מזה, שהוא משתנה מצד הסבות אשר יבואו עליו תמיד. ועוד הוא משתנה מצד הזמן, אשר הוא מפאת הגלגל. ויותר מהכל, כי אין האדם בלא שנוי, רק הוא בהשתנות תמיד מצד המקרים, כמו שיתבאר. וכנגד זה אמר 'ואל תאמן בעצמך', מפני שהאדם הוא גשמי, וכל גשם בעל שנוי בעצמו, ולכך אל יאמין בעצמו. וכנגד השנוי מפאת הסבה אמר 'אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו', ואם נתחדש הסבה עליך מה שהתחדש על חבירך, לא היית עומד בנסיון. ואמר עוד שהאדם בעל שנוי מצד הזמן אשר הוא מתחדש מן הגלגל, כי הזמן מביא שנוי לעולם. ולפיכך אמר שאל יאמר כי דבר זה אי אפשר לשמוע בעתיד, כי סופו להשמע, כי הזמן מתחדש בעולם כמו זה. ואמר עוד יותר 'אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה', ואין בטחון לו. ודבר זה עוד יותר שנוי, כי הראשונים הם שנויים שהם חדוש גדול, אבל השנוים שהם מצד מעשה האדם והמקרים, ואינם חדוש כמו הראשונים, הם תמידים, עד כי אין לו לאדם עמידה אפילו רגע אחד. שהאדם יחשוב כך וכך אעשה, ויבאו מקרים ושנוים עליו. ולפיכך 'אל יאמר לכשאפנה אשנה, כי שמא לא תפנה', ויבואו על האדם שנויים, עד שהוא בהשתנות תמיד. והרי כל\* אלו הדברים שהאדם הוא בעל שנוי, הפך הכללי. והכל נמשך אל מה שאמר 'אל תפרוש מן הצבור', כי כאשר האדם פורש מן הכללי אשר יש לו קיום ועמידה, ורוצה\* להיות פרטי, שהוא בהשתנות תמיד. ודבר זה מבואר לכל מי שיש לו עין לראות ולב להבין.

%[משנה ה]

#**'הוא היה**= אומר אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד וכו''. יש לשאול בחלוף השמות, שאמר 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', כי לפי הנראה הבור ועם הארץ אחד הם - מי שלא למד תורה, והיה לו לומר 'אין עם הארץ ירא חטא וחסיד'. ואם בור ועם הארץ שני דברים, יש לשאול מפני מה 'אין בור ירא חטא, ועם הארץ אינו חסיד', ולמה לא אמר ההפך; 'אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד'. וכן מה שאמר 'ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים'. ואם אנו באים\* לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם, כי הביישן אינו למד מפני שאינו שואל מה שחסר לו בלמודו, והקפדן אינו מלמד בשביל שהתלמיד ירא לשאול אותו מפני קפדנותו\*, והמרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם. ועוד, 'המרבה בסחורה אינו מחכים' אין לפרש כך, כי מאי שנא המרבה בסחורה או שמרבה בנכסים, הלא אמרו (להלן משנה ז) 'מרבה נכסים מרבה דאגה', ויש לו עסקים רבים יותר מן מרבה בסחורה, ואם כן היה לו לומר 'וכל מי שמרבה בנכסים אינו מחכים', ולמה נתלה ברבוי סחורה. ועוד יש לשאול, מה\* ענין 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש' לדברים שזכר לפני זה.

#**כבר אמרנו**= פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם. ומה שאמר כאן 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', יש לך לדעת כי שני שמות אלו הם שני דברים מחולקים, אף כי הם מדברים מענין אחד, שאין בו תורה וחכמה, יש בו [שני] שמות מצד שתי בחינות מחולקות; כי יקרא הדבר שהוא שממה 'בור', כי (בראשית מז, יט) "והאדמה לא תשם" תרגומו 'לא תבור', הרי כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה 'שדה בור'. וכן יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה. ויקרא האדם מצד שהוא חסר חכמה 'עם הארץ', כי הגוף אשר הוא מחובר לחכמה, אינו דומה לגוף אשר אין בו החכמה. והנה יש באדם אשר אין בו תורה שני דברים; האחד, שהוא ריק מן החכמה. והשני, גוף האדם אשר בו עומד החכמה, ימצא אצלו חסרון כאשר אין בו באדם החכמה. מצד הבחינה הראשונה יקרא 'בור', ומצד הבחינה השנית נקרא 'עם הארץ'. והרי לך, כי האדם אשר אין בו תורה, יש בו פחיתות מצד הגוף ומצד השכל; כי לא ימצא בו השכל, ומצד זה נקרא 'בור'. ואף כחות הגוף כלם הם חסרים כאשר הוא בלא חכמה ותורה, ומצד הזה יקרא 'עם הארץ'.

#**וזהו שאמר**= 'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך. ודבר זה אמרו גם כן (להלן פ"ג מי"ז) 'אם אין חכמה, אין יראה', כמו שיתבאר (שם). ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל. והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך, וכאשר בארנו למעלה. והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר.

#**'ולא עם**= הארץ חסיד'. כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי. ומפני זה אפשר שימצא בו החסידות, שהוא איש טוב עושה חסידות עם הכל. והיפך זה 'אין עם הארץ חסיד', שהוא רחוק מן הטוב, כי הוא בעל חומר גס, ואיך יהיה בו החסידות. כי החסידות מצד אשר הוא אדם טוב, והטוב ימצא כאשר הוא מסולק [מן] עבות החמרי, עד שהוא קרוב אל השכלי, ואז נמצא בו הטוב. וזה שהוא עם הארץ והוא בעל חומר, איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין. כי זה הוא מצד הטוב בלבד, אשר הטוב אינו נמצא בחומר, כמו שבארנו זה למעלה. ולפיכך אמר מי שאין בו השכל, שהיא התורה, אין בו יראת שמים, מצד שהוא חסר השכל, שהיא התורה, שעל ידי השכל יש בו יראת שמים. ואם אין בו השכל, אין כאן יראה, כמו שאמרו (להלן פ"ג מי"ז) 'אם אין חכמה אין יראה'. ומצד שאין אל האדם מעלת השכל הוא בעל חומר גס, לכך אינו חסיד לעשות הטוב שהוא לפנים משורת הדין, רק מצד הפשיטות מן החומר, וכל אשר הוא נוטה אל החמרי יותר, אין בו טוב.

#**ודבר זה**= תמצא מבואר, כי כל הדברים אשר הם נבדלים מן החומר נקראים טוב. כי התורה בעצמה תקרא 'טוב', כדכתיב (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו". ובמנחות (נג:) אמרו; יבא טוב, ויקבל טוב, מטוב, לטובים, כדאיתא התם. וביאור דבר זה, כי ראוי היה משה לקבלת התורה, שנקרא משה "טוב" (שמות ב, ב). ומה שנקרא משה "טוב", מפני שהוא "איש האלקים" (דברים לג, א), והיה כמו מלאך, ונבדל מן החומר, שהוא רע. ולפיכך ראוי היה לקבל התורה, שהוא השכל האלקי, נבדל לגמרי מכל גשם, לכך נקראת 'טוב'. ונתנה לישראל, כי ישראל נקראים "אדם", כדכתיב (יחזקאל לד, לא) "אדם אתם". כי לפי שאינם בעלי עבות החומר, ולכך נקראים 'אדם', שהאדם כמו שאמרנו למעלה אין לו חומר הבהמה. כך הם ישראל, שהם עוד יותר נבדלים מן החומר, לכך ראוים שיקראו 'אדם' בשביל זה. ולפיכך כל אלו ראויים שיקראו 'טוב' בשביל שהם נבדלים מן עבות החומר, שתראה מזה כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר. וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב, שמדה זאת לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר. ומפני כך אינו חסיד לעשות לפנים משורת הדין, כי החסידות הוא מצד הפשיטות והזכות, שהוא נבדל מן עבות החמרי. ואמר אחר כך 'ואין בור ירא חטא', זכר החסידות קודם, ואחר כך היראה, ויש לך להבין זה, כי הוא דברי חכמה.

#**ואמר עוד**= 'לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד'. ודבר זה כי התורה [היא אש], כמו שאמרו ז"ל, דכתיב (ירמיה כג, כט) "הלא דברי כאש נאם ה'". וכתיב (דברים לג, ב) "מימינו אש דת למו". וזהו אמרם בפרק אין צדין (ביצה כה:) תניא משמיה דרבי מאיר, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים, שנאמר "מימינו אש דת למו". ותניא דבי רבי ישמעאל אומר, "אש דת למו", ראויים הללו לתת למו דת אש, עד כאן. ופירוש 'ראויים', כלומר 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 כן\* הם עזים. 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. וכן 'אין הקפדן מלמד', כי האדם הוא בעל גוף, אם המלמד קפדן, והקפדן הוא אש, נתוסף אש זה על אש של תורה, ודי לאדם בעל גוף שיהיה מקבל דת אש, ואם נוסף אש על אש, איך\* שייך קבלה כלל דבר שהיא כולה אש. ואם לא היו ישראל עזים כמו שהתבאר למעלה, לא היה ראוי להם דברי תורה שהיא אש, וזהו שאמר 'ולא הקפדן מלמד'.

#**ואמר**= 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים'. דבר זה ביארו גם כן חכמים בפרק כיצד מעברין (עירובין נה.), "לא בשמים היא" (דברים ל, יב), אמר רבי יוחנן, לא תמצא תורה בגסי הרוח. "ולא מעבר לים היא" (שם פסוק יג), לא תמצא תורה לא בסחרנין ולא בתגרין, עד כאן. ויש לשאול, מה ענין אלו שניהם יחד, שאמר הכתוב\* 'לא תמצא התורה בגסי הרוח ולא בסחרנין'. ועוד, איך יפרש הכתוב (שם פסוקים יב-יד) "לא בשמים היא ולא מעבר לים היא כי קרוב הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". אבל פירוש הדברים האלו, כי הכתוב בא לומר כי אין התורה ענין גשמי, כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק, ולפעמים הם רחוקים מן האדם, עד שאי אפשר לבוא אליהם. ואמר שאין התורה השכלית כך, כי היא בלתי גשמית, והדבר הבלתי גשמי הוא קרוב והוא רחוק; הוא רחוק מצד מעלתו העליונה, והוא קרוב שאין לו ריחוק מקום. ולכך אמר הכתוב על התורה כי התורה הזאת "לא נפלאת ולא רחוקה היא ממך" (דברים ל, יא), כלומר שאין לה רוחק גשמי. וזכר הכתוב הרחקים שיש לגשם, כי הרחקים שיש לגשם הוא הגובה ואורך ורוחב, אלו הם הרחקים שיש לגשם. וכנגד הגובה אומר "לא בשמים היא", שהוא הגובה הגשמי. וכנגד האורך והרוחב אמר "לא מעבר לים היא", כי הים הוא לאורך ורוחב הארץ, שהרי הים מסבב הארץ, אם כן הים הוא לאורך ורוחב הארץ.

#**ורצה לומר**= כי אין לתורה ריחוק גשמי. ומפני זה עצמו רמז הכתוב שאין התורה בגסי הרוח, שמאחר שהכתוב רצה להודיע שאין אל התורה רוחק גשמי, לכך התורה היא הפך גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש, הרי מדתו נוטה אל הגשמי. ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, וביארו אותו חכמים כי מדת גס הרוח, מדה זאת נוטה אל הגשמי, ויתבאר באריכות בעזרת השם יתברך בנתיבות עולם. ומפני שבעל גס רוח מדתו נוטה אל הגשמי, אין ראוי לו התורה, ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית, כי הדברים אשר אינם מתיחסים זה לזה אינם מתחברים יחד.

#**וכן אמרו**= (עירובין נה.) 'לא בסחרנים היא'. שמאחר שהכתוב אמר כי אין לתורה הרחקים שיש לגשם, וזכר "לא מעבר לים" שהוא הרוחק הגשמי באורך [ורוחב], ולפיכך הסחרנים שהם סוחרים ומסבבים את העולם, שעל שם זה נקראים 'סוחרים', מלשון (בראשית מב, לד) "ואת הארץ תסחרו", והולכים הם בעולם לאורך ורוחב. ומפני זה אינם מסוגלים לתורה, שאין לתורה ענין גשמי, שהם הרחקים הגשמיים. ואלו\* שכל עניניהם ההליכה והתנועה שהולכים לאורך ורוחב, שהם הרחקים הגשמים, אין ראוי להם התורה, שהיא מסולקת מן הרחקים האלו. כי תנועת הסחרנים והליכתם באורך וברוחב, יורה שאינם מסולקים מן הרחקים הגשמים, ומסוגלים לזה, ודבר זה אינו ראוי לתורה, שהיא שכלית בלתי גשמית כלל. כי כאשר מסוגל אל הרחקים, אינו מסוגל אל הדבר שהוא מסולק מן הרוחק, כמו הדבר השכלי. ועוד נמצא בדברי חכמים על דברים אלו, ואין\* כאן עוד מקום להאריך. וזה אמרו כאן 'לא המרבה בסחורה מחכים', כי מה שאמר 'המרבה בסחורה', כאילו אמר שהוא סוחר מסבב הארץ לארכה ולרחבה, והם מסוגלים לזה, ואינם מסוגלים\* אל התורה.

#**וכאשר תבין**= עוד הדברים אשר בארנו אצל (למעלה פ"א מי"ח) 'על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום', ואמרנו כי האדם שהוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה, כמו שבארנו למעלה. ודבר זה הפך עולם השכל, שאין שייך בו קבלה זה מזה, רק כל אחד עומד בעצמו. ולפי זה נכון עוד יותר מה שאמר (עירובין נה.) 'ולא בסחרנים', הוא הסוחר שהוא בעל משא ומתן זה עם זה. ואינו דומה לבעל מלאכה, שהוא עושה מלאכה לעצמו, אף כי הוא מוכר אחר כך, אין עיקר הריוח רק מה שעשה מלאכה לעצמו, והרויח\* במלאכה. אבל הסוחר שאינו מרויח רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה שעשה מלאכה וזהו הריוח. ולפיכך אינו מתיחס אל השכל, כי השכל אינו מקבל, אלא הוא מתיחס אל התחתונים בעלי גשם, שהם מקבלים זה מזה מפני שהם גשמיים בעלי חומר. ולפיכך אמר 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים', שאין לו יחס אל השכל. ודבר זה עוד יתבאר בסמוך בבירור גמור עד שאין ספק בו אצל (להלן משנה ט) 'הלוה ואינו משלם'. אבל בגמרא (עירובין נה.) מה שהם ז"ל מפרשים הכתוב (דברים ל, יג) "ולא מעבר לים היא" בסחרנין, ו"מעבר לים" הוא ריחוק גשמי, מוכח קצת פירוש הראשון אשר אמרנו.

#**ודוקא אמר**= 'המרבה בסחורה', אבל אם אין מרבה בסחורה\*, רק כפי מה שצריך לו, ואף אם זה\* אינו מתייחס אל השכל, הלא אין האדם שכל גמור, והוא באמת אדם גשמי. אבל אם הוא מרבה בסחורה ביותר טורח, מורה כי האדם הזה כל ענינו גשמי, ואין לו יחוס אל השכל, ואינו מסוגל אליו. ואין ספק בפירוש זה, רק למי שרוצה לפרש דברי חכמים כאילו הם דברי שאר בני אדם שאין להם חכמה. ואם לא כן, רק שאתה רוצה לומר כי לא תמצא התורה בסחרנים מפני שאין להם פנאי לעסוק בתורה, דבר זה אף תינוקות של בית רבן הם יודעים. מכל שכן שיעיד עליו מה שנמצא אצלו 'ולא בגסי רוח', ולמה יותר בלתי נמצא בגסי הרוח ממה שנמצאת במי שהוא בעל קנאה, ושאר מדות רעות, שהם הרבה. אבל הדברים הם ברורים כמו שאמרנו, ואין ספק בזה כלל.

#**ודע כי**= התנא בא להשלים את האדם בכל חלקיו, וזה כי האדם יש בו אלו דברים; שיש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש בו הגוף, ויש בו הממון, כל אלו דברים כוללים כל הדברים שהם שייכים לאדם. ולכן אמר שאם אין לאדם השכל, אין בו יראת שמים ואין בו חסידות, ולכך יהיה בעל שכל. 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. גם אל יהיה נמשך אל מדת הגוף ביותר, ויהיה נמשל כמו הבהמה, כי הביישן מדה בהמית גשמית היא, כי הנפש יש בה עזות ביותר. ואחר כך אמר 'ולא המרבה בסחורה מחכים', כנגד הממון, שאל יהיה נמשך אחר עסק הממון ביותר.

#**וכאשר השלים**= כל אלו דברים אמר 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש', אחר שזכר מוסר אל האדם בכל הדברים אשר הם שייכים לאדם, כי גם הממון שייך לאדם, כמו שהתבאר הרבה פעמים, שעל ידי הממון יש לו עמידה וקיום, ודבר זה נמצא לרוב בדברי חכמים, אמר כנגד האדם עצמו, אשר הוא כולל כל הדברים האלו, שיהיה נחשב בריה שלימה, ועל זה אמר 'ובמקום שאין איש השתדל להיות איש'. כלומר כאשר יראה שאין אנשים, השתדל אתה להיות איש, ואז שכרו יותר גדול מאוד, שהרי אם לא היה הוא עושה\*, לא היה אחר עושה הדבר שראוי לעשות. ולכך אמר 'במקום שאין אנשים ישתדל הוא להיות איש', בעל מעשה.

#**ובפרק בתרא**= דברכות (סג.), דרש בר קפרא, באתר דלית גבר תמן, תהא גבר. ודייק, שמע מינה באתר דאית גבר, לא תהא גבר, פשיטא, לא נצרכה אלא כששניהם שוים, עד כאן. ויש לשאול, מה בא בר קפרא לאשמועינן, הלא מתניתין היא 'במקום שאין איש השתדל להיות איש'. ועוד, למה לא דייק ממתניתין. ועוד קשיא, דמנלן לדייק 'אבל באתר דאית גבר לא תהא גבר', דלמא הכי קאמר, באתר דלית גבר מחוייב עליך להיות גבר, אבל במקום דאית גבר, אין מחויב עליך להיות גבר, מכל מקום רשות איכא. אבל פירוש זה, דודאי משנה זאת אשמעינן דבמקום שאין אנשים, מחויב עליו שיהיה איש. ובודאי בר קפרא אשמועינן דווקא באתר דלית גבר, שם תהא גבר, ולא בענין אחר. ודייק בגמרא 'אבל באתר דלית גבר, אל תהא גבר', ועל זה מקשה פשיטא, דזה הוא\* גופא אשמועינן בר קפרא. ומשני 'לא נצרכה וכו'', כי מאחר שיש שם גבר, אל יקח דבר\* יותר מן הראוי לו, שהרי יש כמותו, ולמה יקח עצמו יותר ממה שלקח חבירו.

#**והתבאר איך**= הלל כולל במוסר שלו להיישיר את כל חלקי האדם, לתת לכל אחד מוסר. ואחר כך אל האדם עצמו. וזהו דרך חכמים ללמוד מוסר אל הכל. ואם כי יש בסדר אלו דברים עוד דברים עמוקים יותר בחכמה, וכבר רמזנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא', רק כי אי אפשר לפרש יותר בביאור.

% [משנה ו]

#**אף הוא ראה וכו'.**= יש לשאול, וכי הדבר תולה במה שראה הגלגולת צפה על פני המים, וכי אם היה רואה אותה\* על הארץ, לא היה אומר כך, ואם כן יקשה למה הדבר תולה במים. ואם יאמר שאין הדבר תולה במים, אם כן לישנא דחוצפית המתורגמן שהיה לוחך\* עפר, את\* מי הציף חס ושלום חוצפית המתורגמן, שהציפו אותו. וכן כל הרוגי מלכות, איך נאמר 'על דאטפת אטפוך'.

#**אבל פירוש**= המאמר הזה, כי מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', אין הכוונה על פני המים ממש, וכן מה שאמר ש'ראה גלגולת אחת', אין רוצה לומר גלגולת ממש, אבל שראה נשטף אחד\*, שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם. וזהו שאמר ש'ראה גלגולת אחת שצפה על פני המים', כי המים מתיחסים לשטיפה. והגלגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב "עץ השדה" (דברים כ, יט), ושורש שלו ועיקרו הוא הראש, ואין כאן מקום זה. ואמר שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בישראל. ודבר זה אינו בצדיקים, כי לא נחשבו שנשטפו לגמרי, שזכרם נשאר לברכה לעד ולנצח, לכך דבר זה לא נקרא 'שטיפה'. אבל השטיפה שנשטף הכל, ואין כאן עוד זכר ושם להם.

#**ואמר**= 'על דאטפת אטפוך'. שאם לא היה שוטף אחר\*, לא היה נשטף, כי דבר זה שייך אל שטיפה, כי השוטף - נשטף. וזה נראה שכל שוטף הוא נשטף, שהמים בפרט הם השוטפין, וכל חלק השוטף, בא אחריו חלק אחד מן מים ושוטפין המים הראשונים גם כן, וכן לעולם, שתראה מזה כי השוטף - נשטף. וזה שאמר ש'ראה גלגולת אחת צפה על פני המים', ולא אמר שראה גלגולת בלבד, כי לא נמצא דבר זה רק במים בלבד, שהם בעלי שטיפה, שהם שוטפים בכח, וגם כן כל חלק מהם מן השוטפין - נשטף. ורוצה לומר, שראה אחד נשטף בכח כמו המים, שכל חלק נשטף בכח\* מן השוטף. ועל זה גזר עליו, שאם לא היה שוטף את אחר, לא היה נשטף. אבל מפני שהיה שוטף את אחר, והיה לו מדת המים השוטפים, והם בעלי שטיפה, וכל חלק שוטף מן המים - נשטף. וכן היה זה גם כן בעל שטיפה לשטוף את אחר, ולכן נשטף גם כן. וסוף אותם השוטפין גם כן ישטפו, כמו שהוא במים. וכל זה גורם כח השטיפה, שהוא מאבד ומביא את אחד אל ההעדר, ולכך הוא נעדר גם כן. וזה שאמר 'על דאטפת אטפוך', פירוש שהיה מפסיד אחד לגמרי, והיה מפסיד אותו ושוטפו בכח, לכך גם כן הוא נשטף בכח, כי הוא דבק בהעדר לגמרי, ולכך הוא נשטף בכח, והבן זה. וזהו פירוש ש'ראה אותה צפה על פני המים', רוצה לומר שראה נשטף לגמרי.

#**ויש לך**= לשאול, אם כן הנשטף הראשון את מי שטף, שעל כרחך יש אחד ראשון שנשטף. ואם נאמר שהראשון היה לו חטא בעצמו ולכך נשטף, אם כן למה גזר 'על דאטפת אטפוך', כי באולי בשביל חטאו היה זה. ויש לומר, דודאי הראשון בשביל חטאו הגיע שנשטף, כי הרבה רשעים שנשטפים. ומה שגזר על זה 'על דאטפת אטפוך', ולא אמר שהיה רשע, דבשביל כך אמר ש'ראה גלגולת צפה על פני המים', שרוצה לומר שנשטף ונעקר לגמרי, כמו שפרשנו, ובודאי שטיפה כמו זאת אי אפשר לומר רק בשביל ששטף גם כן אחר. שאף אם חטא, אין נשטף בכח ונעקר לגמרי. אבל הנשטף הראשון, לא היה כמו זה, כי אפשר לומר שבשביל חטאו נשטף, אבל לא שטיפה גמורה. ומכל מקום השוטף אותו נשטף לגמרי. כמו הגלגולת הזאת שצפה על פני המים, שנעקר לגמרי. ואמר לשון נוכח 'על דאטפת אטפוך', ולא אמר בשביל שהציף וכו', מפני שהלל אמר דבריו אל\* הגלגולת שצפה על פני המים, כלומר אתה הגלגולת שאתה צפה על פני המים, ששטפו אותך. ולכך אמר לנוכח, כי דוקא על הגלגולת הזה שראה צפה על פני המים דבר כך, ואם גלגולת מונח על הארץ לא היה אומר כך, לכך דבר לנוכח, ויתורץ הכל. גם יתורץ שהרי כמה רוצחים מתו על מטתם, דלא איירי הכא רק בגלגולת שהיתה צפה על פני המים, שעשה שטיפה בכח ועקר את אחד לגמרי, ועליו אמר 'על דאטפת אטפוך\*', אבל בשאר רוצחים לא אמר זה.

#**ומכל מקום**= לא קשיא בלא זה, כי כך פירושו; 'על דאטפת אטפוך, וסוף מטיפיך יטופון' גם כן. ואם לא יטופון בעולם הזה, כל שכן שיטופון לעולם הבא, וזה בודאי שטיפה עוד יותר, ועל כל פנים יטופון. כי בכל העונש\* הבא בכח נקרא 'שטיפה', כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא 'שטיפה'. גם קושיא הראשונה, הנשטף הראשון מי שטף, גם כן לא קשיא, אף על גב דודאי אפשר לתלות שנשטף בשביל החטא, יותר יש לתלות בשטיפה שנאמר בשביל 'דאטפת אטפוך' משנתלה בחטא, כי דבר זה שהוא השטיפה ראוי למי ששטף, אבל לתלות בחטא, שהוא יותר רחוק, אין תולין. וכדאמרינן בפרק קמא דברכות (ה.) אם ראה אדם יסורין באין עליו יפשפש במעשיו, ואם לא מצא, יתלה בבטול תורה. ומכל מקום בראשונה יש לתלות בעון, כי היסורין יותר ראוים לבא על מי שחטא, משיתלה בדבר אחר. וכן כאן היה תולה בדבר שהוא ראשון וקודם לזה, בשביל דאטפת. אבל הנשטף הראשון בודאי בשביל החטא היה, ולא קשיא.

#**ומהשתא יתורץ**= לך גם כן הא דנקט 'אטפוך' בלשון רבים, 'וסוף מטיפיך יטופון', שדבר מן הסתם, ואין היחיד שוטף היחיד כל כך עד שלא נמצא לו שורש, ולכך אמר 'אטפוך'. אבל יש בזה עוד מה שאמר לשון רבים, כי רמז בזה על הפירוש שאמרנו, כי עיקר השוטפין שהם המים, והם נקראים בלשון רבים בכל מקום, ולא תמצא לשון יחיד במים. ואצל השטיפה גם כן נאמר (תהלים לב, ו) "לשטף מים רבים". והטעם כי היחיד אין מתיחס אליו השטיפה, ואין לו כח שטיפה, שהיא פעולה מתפשטת ושוטף הכל. ולפיכך השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם\* כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר.

% [משנה ז]

#**הוא היה אומר וכו'.**= יש לשאול באלו דברים, למה בחר באלו דברים, והרבה דברים שהיה יכול לומר אותם שאם מרבה אותם הם להזיק אליו\*. ויש עוד דברים הרבה אם מרבה אותם קונה לו מעלה, ולא זכר אותם גם כן. אלא פירוש דבר זה, כי בא לומר כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים. ומן הארץ עד השמים נחשב עשרה. וזה אמרם בפרק קמא דסוכה (ה.) מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה, ומעולם לא עלו משה ואליהו למעלה מעשרה, כדכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". נמצא כי מן הארץ עד השמים נחשב עשרה. והאדם שנברא מן הארץ ומן השמים, יש לו נגד זה עשרה דברים מחולקים; חמשה קרובים אל הארץ, וחמשה קרובים אל השמים, שהרי נברא מן הארץ ומן השמים.

#**ואלו חמשה**= הקרובים אל הארץ, הכל דברים גשמיים, שייכים אל הגוף שהוא מן הארץ. ואותם שהם קרובים אל השמים, הם דברים השייכים לנשמה, והם דברים רוחנים קרובים אל הנשמה הרוחנית. וכנגד זה יש באדם חמשה אברים רוחנים, והם קרובים אל הנשמה, שהם; שתי עינים, שתי אזנים, והלשון. וחמשה איברים קרובים אל הגוף, והם; שתי רגלים, שתי ידים, וראש הגויה, אלו עשרה הם בגוף. וידוע כי העינים שיש בהם כח הראות, ובאזנים כח השמיעה, ובלשון כח הדבור, קרובים לנשמה. וחמשה אברים האחרים כולם קרובים אל הגוף, שהוא מן האדמה. ובפרק ארבעה נדרים (נדרים לב:), "והחכמה תעוז לחכם מעשרה שליטים אשר הם בעיר" (קהלת ז, יט), אלו ב' עינים, ב' אזנים, ב' ידים, ב' רגלים, ראש הגויה ופה, עד כאן. הרי עשרה אברים שהם באדם, ותמצא חמשה מהם קרובים אל הנשמה, וחמשה מהם קרובים אל הגוף. כי שני אזנים ושני עינים והפה, חמשה אלו הם רוחנים, שכל האברים שעושים פעולתם מבלי שימששו מוחשיהם הם רוחנים, כמו האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה יותר מרחוק. וכן כח הדברי שהוא שכלי. והתבאר כי חמשה מהם רוחנים, וחמשה גופנים.

#**ולפיכך תמצא**= כי השם יתברך נתן לאדם עשרת הדברות (שמות כ, ב-יד), ואלו עשרת הדברות\* חמשה מהם קרובים אל השם יתברך, שהם דברים מה שהוא שייך אל השם יתברך, אשר הוא בשמים (קהלת ה, א). כי גם "כבד את אביך ואת אמך" (שם פסוק יב) שייך אל השם יתברך, כמו שאמרו ז"ל (קידושין ל:) שהוקש כבודם לכבוד המקום, ואמרו ז"ל (שם) כי כאשר האדם מכבד את אביו ואת אמו מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכבדו אותי. וחמשה אחרונים מה שהוא שייך בין אדם לאדם, אשר הוא בארץ (קהלת ה, א). כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים, וגופו מן האדמה, ומן השמים עד הארץ נחשב עשרה כמו שהתבאר, כי לעולם עשרה נחשב רשות אחר בכל מקום. ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה. ולכך נתן לו\* עשרת הדברות, חמשה שהם קרובים אל השמים, וחמשה קרובים אל הארץ. וזה שאמר כי האדם הזה, שיש לו נשמה מן השמים וגופו מן הארץ, יש לו חמשה קנינים מן הארץ, שהם קנינים\* גופנים מן האדמה. וחמשה קנינים רוחנים אשר הם שייכים לנשמה. ואמר שאותם חמשה דברים ששייכים אל הגוף, הרבוי בהם הפסד וגרעון, כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי. אבל החמשה אשר אינם גופנים, הם לנשמה, התוספות בהם היא למעלה יותר.

#**וזה אמרו**= 'מרבה בשר מרבה רמה'. פירוש, הבשר הוא גוף האדם בעצמו, והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין\* הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו (להלן פ"ד מכ"ב) שתאות מוציאין את האדם מן העולם, וכמו שיתבאר בעזרת השם (שם). והנה הזכיר ראשון חומר האדם, שהוא גופו של אדם.

#**ואמר אחר כך**= 'מרבה נכסים מרבה דאגה'. כי הדבר הראשון שהוא קרוב אל האדם מצד גופו, הם נכסים, שהם קנין האדם, שהם שלו לגמרי. וצריך לו כדי להתפרנס מהם קודם שישא אשה. ואמר 'מרבה נכסים מרבה דאגה', כלומר שהרבוי הוא לחסרון גם כן, כי הנכסים צריך האדם להתעסק בהן שלא יפסדו, והרבוי בהם לא ימלט מן החסרון, שיש בזה רבוי דאגה. וכל זה, כי הדברים אשר שייכים לגוף לא ימלטו מן החסרון, והתוספות בהן הוא מביא עוד חסרון יותר.

#**ואחר שזכר**= הנכסים, שהם שייכים קודם אל האדם, אמר אחר כך 'מרבה נשים, מרבה כשפים'. כי האשה היא בסדר אחר הנכסים, קרובה אל האדם, שצריך האדם אל האשה לתקן\* ביתו. ואמר שאם מרבה נשים\* שהוא מרבה כשפים. ואף אם נושא אביגיל וכל הנשים הכשרות מאד, שלא יעשו כשפים, מכל מקום היא נוטה אל מדריגת הכשוף, מדרגה פחותה. כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל, לפי שפלות ופחיתות מדריגת הכשוף, נמצא בנשים, שהם פחותים ושפלים במדריגה. ויותר מזה, כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים. ולכך אין הכשוף שולט אלא אם כן עומד המכשף על הארץ, כדפירש רש"י ז"ל בפרק נגמר הדין (סנהדרין מד:). ולפיכך על ידי רבוי נשים האדם מתקרב למדריגת הכשוף. ואף שלא יעשו\* כשפים, מכל מקום הוא נוטה מן המעלה אל הפחיתות והחסרון מצד רבוי נשים, כי הרבוי הוא נוטה למדרגת הכשוף הפחותה.

#**ואחר שזכר**= האשה, זכר השפחה. כי צריך לו השפחה לעשות צרכי ביתו, יותר מן העבד שהוא עושה מלאכה בשדה. ואמר כי רבוי השפחות, מה שהשפחות הם בנות חם, ומפני כך הן שטופי זמה, כי נמשכים אחר השורש שלהם. נמצא הרבוי הוא התרבות זמה. ואפילו הם שפחות כשירות, מכל מקום רבוי השפחות אשר הוא מרבה, נוטה הוא ברבוי זה אל הזמה. אף כי אין הדבר במעשה בפעל שיהיה כאן זמה, רק שאמר כי הוא נוטה אל מדת הזמה.

#**ואחר כך**= זכר העבדים, הוא החמישי, כי כל אלו חמשה מצורפים אל האדם מצד גופו. ואמר 'מרבה עבדים מרבה גזל', ודבר זה מבואר, כי העבדים גזלנים כדאיתא בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו:) דהיינו דאמרי תמן לית הימנותא בעבדי. וכיון שאין נאמנות אצלם, הם גזלנים, שבשביל הנאמנות האדם הוא\* מונע מן הגזל. ומפני שהם עושים מלאכת בעליהם, לפעמים שטורח עליהם לעשות, אז גוזלים. כמו שעשו רועי לוט (בראשית יג, ז), שהיו רועים בשדות אחרים (רש"י שם), להקל מעליהם שלא יצטרכו לרעות במדבר במקום הפקר. גם העבדים הם מוכנים אל הגזל כמו השפחות אל הזמה, כי השפחות בחומר הרע שלהם, במה שהם בני חם, יוצאות חוץ לסדר, ומפני כך הם\* בעלי זמה. והעבדים יוצאים בצורה הפחותה שלהם חוץ מן הסדר, ובזה הם גזלנים, והבן זה מאד, כי הוא דבר חכמה. ולפיכך אמר המרבה עבדים מרבה גזל. וכבר אמרנו כי פירוש זה שהוא נוטה אל הפחיתות בדברים אלו, שהם גשמיים. כי כל חמשה דברים אשר הם שייכים לגוף האדם, יש בהם מן\* החסרון, ולפיכך התוספות הוא הפסד וחסרון.

#**ואחר כך התחיל**= בחמשה אחרונים, שהם לנשמה. ואמר כי חמשה דברים אשר שייכים לנשמה כולם הם למעלה יתירה. והתחיל 'מרבה תורה מרבה חיים', כי התורה היא הראשון לנשמה מפני שנותנת לנשמה חיים כמו שאמר, כי על ידי התורה הדביקות בו יתברך, וכמו שנתבאר כמה פעמים. ולפיכך 'מרבה תורה מרבה חיים'. ואמר אחר כך 'מרבה ישיבה', רוצה לומר שהוא מרבה להשיג בישיבת חבירים (רש"י ורע"ב כאן), 'מרבה חכמה'. כי אחר שזכר התורה זכר החכמה. כי ה'תורה' שזכר היינו שהוא ידע משפטיה ומצותיה על בוריה, אבל החכמה הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה. והחכמה הוא ענין אחר, והוא מעלה נוספת, ומעלה זאת גם כן לנשמה. ואחר כך אמר 'מרבה עצה, מרבה תבונה', פירוש שהוא מרבה להעמיק בתורה להיות מבין דברי תורה דבר מתוך דבר, ודבר זה נקרא 'נבון'. וזה שאמר 'מרבה עצה, מרבה תבונה', וזה עוד מעלה נוספת. וזכר ג' דברים, כנגד הדעת והחכמה והתבונה. וכנגד זה אמרו בהגדה (של פסח) 'כלנו חכמים, כלנו נבונים, כלנו יודעים את התורה', כמו שזכר שלשה בכאן, ושם פירשנו כי התורה נקרא 'דעת', כמו שאמר (שם) 'יודעים את\* התורה'. ואלו שלשה, שהם החכמה והתבונה והדעת, הם לנשמה, כמו שידוע. ובכל אלו המוסיף הוא קונה מעלה עוד יותר, לא כמו חמשה הראשונים שיש בזה חסרון.

#**ואמר עוד**= 'מרבה צדקה, מרבה שלום'. פירוש, כי האדם צריך אל שלום, עד שלא יהיה לו מתנגד, שאם אין שלום, אין כלום, ולפיכך השלום הוא 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 (ישעיה לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום".

#**ובפרק קמא**= דבבא בתרא (ט.), אמרו גדול המעשה יותר\* מן העושה, שנאמר (ישעיה לב, יז) "והיה מעשה הצדקה שלום". אמר רבא לבני מחוזא, עושו אהדדי, כי היכי דהוי שלמא במלכותא, עד כאן. ורוצה לומר כי נתינת הצדקה אינו גורם שלום, כי נתינת הצדקה הוא מנדיבת לב שהאדם מתנדב לצדקה, ולפיכך צדקה שהיא אינה מוכרחת\* אין זה מבטל המחלוקת, כי אין זה מנדיבת לבו של אדם לוותר המחלוקת. כי הנדיב עושה מנדיבת הלב מה שעושה מבלי הכרח, ובדבר זה רוצה וחפץ לעשות מנדיבת לבו, ואין רוצה לעשות דבר זה מצד ההכרחי. וכל בעל מחלוקת רוצה להכריח את שכנגדו לעשות מה שירצה. ואף אם אותו שכנגדו הוא נדיב לב, וחפץ לוותר מדעת עצמו, אבל לעשות מצד ההכרח להכריח אותו אינו רוצה לעשות. ולפיכך אף מי שהוא נדיב נכנס במחלוקת, שאין רוצה לעשות מצד ההכרח. ולפיכך צדקה שהיא אינה מוכרחת, אין זה מבטל המחלוקת. אבל המעשה את אחד\* על הצדקה, אין\* צדקה הזאת היא נדבת לבו, רק כי המכריח על הצדקה, מפני שהוא מחויב בצדקה (דברים טו, יא), ומחויב שלא יעמיד דבריו על הדין, ולפיכך מכריח על הצדקה, אף שאין כאן נדבת לב, רק מוכרח הוא לעשות צדקה. ובודאי מצד זה הוא שלום בעולם, כאשר הצדקה היא מוכרחת. שבעל מדה זאת, אף כי חבירו מתנגדו, רוצה להכריח אותו על דבר, הוא מוותר ועושה רצונו, כי הצדקה הוא דבר מוכרח ולא מנדבת לב. ומה שאמר כאן 'מרבה צדקה מרבה שלום', גם כן שמרבה בצדקה להכריח אחרים על הצדקה, ודבר זה הוא מביא השלום. והנה מה שאמר 'מרבה צדקה מרבה שלום', כלומר כאשר הוא מרבה להתעסק בענין הצדקה, שמכריח את אחרים על הצדקה, מרבה שלום. ויש עוד בענין זה מה שאמר מרבה צדקה מרבה שלום דברים עמוקים, ואין כאן להאריך, ויתבאר בנתיבות עולם.

#**ואמר קנה**= שם טוב קנה לעצמו. רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו, ודבר זה נקרא ש'קנה לעצמו'. והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות.

#**ואחר כך אמר**= 'קנה לו דברי תורה קנה לו חיי עולם הבא'. דבר זה אינו ענין בפני עצמו, שהרי כבר נאמר 'מרבה תורה מרבה חיים'. רק שבא לומר כי מה שאמרנו 'מרבה חיים', לא שמרבה חיים בעולם הזה בלבד, רק אף מרבה חיים לעולם הבא. ולפיכך קבע זה באחרונה, כי העולם הבא הוא על הכל. ואין זה דבר בפני עצמו.

#**ולא תמצא**= רק עשרה דברים; חמשה מהם גופנים, והם לגוף. וחמשה מהם רוחנים לנשמה. והאחרון מן העשרה 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. ותמצא הראשונים אינם דבר עצמי, רק השם טוב הוא דבר עצמי לאדם, כמו שאמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. והם כנגד ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע. ותמצא גם כן בעשרת הדברות, כי הראשון (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", כלומר שאני עיקר הכל, ושאר תשעה דברות אינם כך, והם כנגד העצם ותשעה מקריים. ואין ספק בפירוש זה לכל מי שמבין חכמה ודעת, ואין להאריך בזה במקום הזה. ולכך מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'.

#**והכלל מן**= המאמר הזה, כי הדברים הגופניים, הרבוי והתוספות בהם הוא לחסרון. והדעת מחייב זה, כי הדבר שדבק בו החסרון, כמו שהוא בדברים החמריים, התוספות בהם אינו רק לחסרון. והדברים הרוחניים, התוספות בהם אינו\* רק עלוי מדריגה. ודבר זה עוד יש בו העומק, ואין להאריך.

%[משנה א]

<> יש להעיר, כי התנא המסדר את המשניות הוא רבי עצמו [תוספות ב"ב ב.], וא"כ היה למהר"ל לומר שרבי סידר דברי עצמו בתחילת הפרק, ולא כמשתמע מדבריו שסידור המשנה נעשה ע"י תנא אחר.

<> כמבואר בירושלמי פסחים פ"י ה"א שרבי היה בנו הבכור של רשב"ג. וראה להלן ציון 826.

<> כפי שכתב להלן תחילת משנה ח: "לא רצה להפסיק בין דברי רבי ובין דברי רבן גמליאל בנו של רבי", ושם הערה 801. וכן להלן פ"ג מ"י [ד"ה רבי דוסא] כתב: "הנה סדר מאמר זה בכאן, כדי לחבר מאמר האב עם מאמר בנו", וראה להלן הערה 227. ואולי הטעם לחבור זה הוא, כי האב הוא סבה לבן [כמבואר בהקדמה לנצח ישראל (הובא למעלה בפ"א הערה 438)], והמסובב נמצא עם סבתו [כמבואר למעלה פ"א הערות 438, 1662], ולכך יש לחבר מאמר הבן עם מאמר האב. וכן למעלה ספ"א [לפני ציון 1821] כתב: "וכן דברי רבי שמתחיל בו פרק אחד... ולא בחנם מה שלא סדר אותו עם אבותיו". וראה להלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד כי] שביאר מדוע עם כל זה דברי רבי בפרק זה סמוכים לדברי אבותיו בפרק הקודם.

<> לשונו למעלה ספ"א [לפני ציון 1812]: "ורצה לעשות דברי רבי ראש הפרק, כמו שהוא ראש לכל ישראל, &**שבו**^ היה תורה וגדולה במקום אחד". ומלשונו שם משמע יותר שמפאת שרבי זכה לתורה וגדולה במקום אחד, לכך הוא נחשב "ראש לכל ישראל", ולא מפאת היותו נשיא ישראל. וראה שם בהערה 1813 בביאור הדבר.

<> כן ביאר למעלה ספ"א [בין ציונים 1820-1832]. וראה להלן ציונים 65, 146.

<> כן כתב להלן ר"פ ג, וביאר שם שמ"מ דברי רבי כוללים יותר מדברי עקביא בן מהלאל, ולכך דברי רבי הוקדמו לדברי עקביא בן מהלאל. וכן להלן ר"פ ד כתב: "ומפני כי [בן זומא] בא ללמוד על דבר שהוא כולל... שם התנא דברי בן זומא ראש הפרק, כמו שפירשנו בפרק רבי אומר ובפרק עקביא, שבאים גם כן ללמוד מוסר כללי". וראה להלן הערה 215 אודות השויון בנקודה זו בין דברי רבי לדברי עקביא בן מהללאל. ונאמר [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". וכתב על כך בגו"א שם [אות כד] בזה"ל: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". הרי שיחס הכלל אל הפרט הוא כיחס הראש אל הגוף, ולכך דברים שהם בגדר "כלל" הם ראשונים וקודמים לדברי מוסר פרטיים.

<> למעלה בפרק א בין ציונים 1821-1832, שביאר שם שדברי התנאים בפרק ראשון מקבילים לעשרה מאמרות שבמעשי בראשית, ואילו דברי רבי הם כנגד הפסוק [בראשית ב, ד] "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם", "ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד 'אלה תולדות שמים וארץ'... וזה ענין בפני עצמו" [לשונו שם]. וראה להלן הערה 800.

<> "שיהא נוח לו" [לשון הרע"ב].

<> "ויהיו נוחין בני אדם ממנו" [לשון הרע"ב]. כי אם הדרך היא תפארת לאדם העושה אותה, מה אכפת לן משאר בני אדם, כי "יאמר האדם כיון שדבר זה הוא נאה וטוב באמת, מה לו ולבריות" [לשונו להלן לפני ציון 18]. וראה להלן מציון 19 ואילך בישובים שונים לשאלה זו.

<> ולא אמר "ויהא זהיר". וכן הקשה כאן האברבנאל ב"נחלת אבות" בשאלתו השלישית, וז"ל: "למה בא חצי המאמר בלשון נסתר; 'שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם', וחציו בא בלשון נוכח; 'הוי זהיר במצוה קלה, שאין אתה יודע, הוי מחשב הפסד מצוה וכו', הסתכל בשלשה דברים', שהם כלם דבורים לנוכח".

<> כמו הדברים שחכמים אסרו משום דמיחזי כיוהרא, וכמובא בהערה 18. ואם תאמר, הלא כל המושג של "תפארת" הוא רק בנוגע לזולתו, ש"כך הוא ענינה של מדת ההתפארות, שהיא מכוונת את דרכה לפי מדת השגתו של זה שמתפארים נגדו" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טז, א]. ובפחד יצחק שבועות מאמר ח, ו, כתב: "כל ענינה של התפארות הוא לעורר אצל הזולת התפעלות במעלת עצמו... דהרי אפילו אם יהיה האדם כליל המעלות, אם המעלות הללו אינן מוצאות חן בעיני אחרים, אין לו במה להתפאר". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:], גו"א בראשית פכ"ה הערה 38, ובהקדמה לתפארת ישראל הערה 143. ואם כן מה שייך לומר "תפארת אל העושה אך אינם תפארת מן האדם". וכן הקשה החסיד היעב"ץ כאן, וז"ל: "יש לדקדק, כי התפארת אינה באה למפואר מעצמו, רק מזולתו, א"כ מה הועיל במה שאמר 'ותפארת לו מן האדם'" [הרי זה כבר כלול ברישא "כל שהיא תפארת לעושיה". ועיי"ש במה שסלל לו דרך חדשה בביאור המשנה]. ושמעתי מהגר"י דיוויד שליט"א לתרץ, שהואיל והאדם עצמו מורכב מחלקים שונים, א"כ שייך לומר עליו "תפארת לעושיה" אף בינו לבין עצמו, מפאת חלקיו המרובים. וכן כתב הגו"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" [הובא למעלה פ"א הערה 1585]. הרי האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; פועל ההויה [דעתו], ומקבל ההויה [גופו], ולכך שייך "תפארת" בתוך האדם עצמו. וכן נכתב בספר הזכרון למרן בעל פחד יצחק עמוד שנ, וז"ל: "מכיון שבריה מורכבת מכמה עולמות הוא האדם, ונשמת האדם מתפצלת ודרה בכמה עולמות, ממילא גם בקרב האדם פנימה יש מקום ליחסים הדדים בין עולם לעולם". וראה להלן הערה 1614.

<> שקלים פ"ג מ"ב "אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות... שמא יעשיר ויאמרו מתרומת הלשכה העשיר. לפי שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר [במדבר לב, כב] 'והייתם נקים מה' ומישראל', ואומר [משלי ג, ד] 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם'". והגר"א כאן הביא את הפסוק ממשלי.

<> יומא פו. "היכי דמי חילול השם, אמר רב, כגון אנא אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר... רבי יוחנן אמר, כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א כתב: "ויש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר... או שירבה בשחוק או באכילה ושתיה אצל עמי הארץ וביניהן, או שדבורו עם הבריות אינו בנחת, ואינו מקבלן בסבר פנים יפות, אלא בעל קטטה וכעס, וכיוצא בדברים האלו, הכל לפי גדלו של חכם צריך שידקדק על עצמו ויעשה לפנים משורת הדין".

<> כי יש דין שהאדם ימצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. ולהלן [לאחר ציון 24] יבאר הסבר שני, שרק כאשר מעשיו מוצאים חן בעיני זולתו, רק אז יוכל לדעת נאמנה שמעשיו אכן טובים, כי האדם נוטה תמיד להצדיק את עצמו בעיני עצמו, עיי"ש.

<> שאמנם שייך שהאדם יעשה מעשה שהוא טוב בעצם אך אינו מוצא חן בעיני אחרים [וכמבואר בהערה 11], אך בפשטות לא ניתן לומר כן לאידך גיסא, ולכך אם המעשה מוצא חן בעיני אחרים, בפשטות זה מורה שהוא מעשה טוב בעצם, ונכלל בזה גם שהמעשה הזה הוא "תפארת לעושיה", ומדוע לא הסתפק התנא לומר "שהיא תפארת לו מן האדם".

<> "רק ליוהרא" [לשונו בהמשך].

<> מעין דברי המסילת ישרים פי"א: "וימצא גאה אחר, שרוצה להיות נרשם הרבה במעלותיו ולהתיחד בדרכיו, עד שלא די לו שיהללוהו כל העולם על המעלות אשר הוא חושב שיש בו, אלא שרוצה שעוד ירבו להוסיף בתהלתו שהוא העניו שבענוים. ונמצא זה מתגאה בענוותו, ורוצה בכבוד על מה שמראה עצמו בורח ממנו. והנה גאה כזה ישים עצמו תחת קטנים ממנו הרבה, או תחת נבזים שבעם, שיחשוב להראות בזה תכלית הענוה, וכבר לא ירצה בשום תואר מתוארי הגדולה, וימאן בכל העילויים, ולבו אומר בקרבו, אין חכם ועניו כמוני בכל הארץ. ואמנם, גאים כאלה אף על פי שלכאורה מראים עצמם ענוים, לא יבצרו מכשולות להם, שבלי ידיעתם תהיה מתגלית גאותם כלהבה היוצאת מבין החרסים... לא יוכלו תמיד להסתיר את עצמם, ומחשבתם הרעה תהיה ניכרת מתוך מעשיהם, אך דרכיהם הם בענוה פסולה ושפלות מרומה".

<> דוגמה לדבר; אמרו במשנה [ברכות טז:] "חתן אם רצה לקרות קרית שמע לילה ראשון, קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר לא כל הרוצה ליטול את השם יטול". ובגמרא [ברכות יז:] אמרו "למימרא דרבן שמעון בן גמליאל חייש ליוהרא". הרי שדבר שבעצם הוא תפארת לאדם [לקרוא קריאת שמע] מ"מ עלול להתפס אצל הבריות כיוהרא וגאוה. וכן בב"ק סוף נט. אמרו "אליעזר זעירא הוה סיים מסאני אוכמי ["מנהג אבלים" (רש"י שם)] וקאי בשוקא דנהרדעא, אשכחוהו דבי ריש גלותא וא"ל מאי שנא הני מסאני, אמר להו דקא מאבילנא אירושלים. אמרו ליה את חשיבת לאיתאבולי אירושלים, סבור יוהרא הוה, אתיוה וחבשוה". ובחולין מד: אמרו "תניא, דן את הדין ["על שדה או על טלית בין זה לזה" (רש"י שם)], זיכה וחייב, טימא וטיהר, אסר והתיר, וכן העדים שהעידו ["על שדה או על טלית שהן של פלוני" (רש"י שם)], כולן רשאין ליקח ["לקנות אותו חפץ" (רש"י שם)], אבל אמרו חכמים הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו ["שלא יאמרו בשביל כך זיכהו לזה שיתננה לו בזול" (רש"י שם)]". וראה בשקלים פ"ג מ"ב [הובא למעלה בהערה 12]. ובפסחים יג. אמרו "גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק, פורטין לאחרים, ואין פורטין לעצמן. גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק, מוכרין לאחרים, ואין מוכרין לעצמן" ["שמא יחשדום שלקחום בזול" רש"י שם)]. ועוד אודות דברים שנאסרו מפני מראית העין, ראה בכלאים פ"ג מ"ה, שם פ"ט מ"ב, שביעית פ"ג מ"ד, שבת סא:, שם קלז., שם קמו:, ביצה ט., ב"מ צ., בכורות מג:, ועוד.

<> ובזה מיישב שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 8] "יש לשאול, אחר שאמר 'כל שהיא תפארת לעושיה', למה הוצרך לומר עוד 'ותפארת לו מן האדם'". ועל כך מיישב "שיהיה המעשה הגון לפי האמת, וגם אל הרואה". ואם תאמר, הרי כתב כאן "שתמצא בכל מקום בדברי חכמים שאסור לעשות מעשה שיהיה נראה שהוא דבר שאינו הגון לרואה", וכן אמרו בשקלים פ"ג מ"ב "אדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שצריך לצאת ידי המקום, שנאמר [במדבר לב, כב] 'והייתם נקים מה' ומישראל', ואומר [משלי ג, ד] 'ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם'", ואם כן מה מחדש כאן רבי יותר מהאמור במקומות אלו. ואולי יש לומר, כי בשאר המקומות מדובר במעשים רגילים שמ"מ נראים פסולים בעיני הבריות, שעל כך הזהירו חכמים שהאדם ימנע מלעשותם. אך כאן מדובר במעשים שהם "תפארת לעושיה", שהם מעשים משובחים ביותר מצד עצמם, ועם כל זה מזהיר רבי את האדם שימנע מלעשותם כאשר הם נראים אינם הגונים בעיני הבריות, וזו רבותא שלא הודגשה בשאר מקומות. ודייק בלשונו הזהב כאן ותראה שלכך מטין דבריו.

<> אלא אמר "ותפארת לו מן האדם", ואם עיקר הכוונה כאן היא לומר שמעשיו ימצאו חן בעיני זולתו, הרי תיבות "מן הבריות" מחדדות נקודה זו יותר מאשר תיבות "מן האדם", כי בתיבת "האדם" לא מודגש כל כך שאיירי בזולתו, שניתן היה לומר שאיירי רק בעצמו. @**ודע**^, כי מכאן עד המלים "ומה שאמר" [לאחר ציון 37] ליתא בכת"י, ובמקום זה מובא הסבר אחר, שכתוב שם כך: "כי לפי האמת בא לכלול [במלים "ותפארת לו מן האדם"] כל שהיא תפארת לעושיה מן הכל, הן שאר הבריות, הן העושה. ובשם 'אדם' נכלל העושה, וכן שאר בני אדם. לכך אמר 'ותפארת לו מן האדם', כל שהוא 'אדם'. אבל 'בריות' משמע שאר נבראים, לא העושה עצמו. [ומעתה בא ליישב, שאם הסיפא כוללת הכל (העושה והרואים), לשם מה נכתבה הרישא (העוסקת רק בעושה)]. רק שלא תטעה לומר כי מה שאמר 'ותפארת לו מן האדם' היינו שאר הבריות, לא העושה, לכך אמר גם כן 'שהוא תפארת לו מן העושה'". אמנם תיקשי לך, שלאחר שהרישא כבר נתפרטה ונתפרשה לעצמה ["כל שהיא תפארת לעושיה"], הדרא קושיא לדוכתא מדוע לא יאמר בסיפא "ותפארת לו מן הבריות", הרי כבר אין לטעות יותר ולומר ש"משמע שאר נבראים, לא העושה עצמו", כי כבר הוקדם ונאמר ברישא שעל המעשה להיות תפארת לעושה עצמו.

<> רומז בזה ליסודו שאי אפשר שכל הבריות יהיו צדיקים היודעים את דרך האמת, וכמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ד"ה אבל פירוש], ושם הערות 34, 35.

<> אודות ששם "אדם" מורה על מי שיוכל לדעת ולהבין, הנה נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'", ופירש רש"י שם "כדמותנו - להבין ולהשכיל". וכן מתפללים "אתה חונן לאדם דעת". ובגו"א שמות פי"ד אות י כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו". ובנתיב התורה ספ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה". ושם בפי"ד [א, נח.] כתב: "כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". ובהקדמה לבאר הגולה [ט:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו השכל, דאם כן כבהמות נדמה" ושם הערה 39 [הובא למעלה פ"א הערה 73]. ונאמר [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו".

<> אודות שהחמור אינו יודע להבין כלל, כן כתב בנצח ישראל פ"ב [כא:], ושם הערה 19, ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:]. וכדברים אלו כתב במסילת ישרים ספ"ה, וז"ל: "המפסיד השלישי הוא החברה, דהיינו חברת הטפשים והחוטאים. והוא מה שהכתוב אומר [משלי יג, כ] 'ורועה כסילים ירוע'. כי הנה אנחנו רואים פעמים רבות אפילו אחר שנתאמת אצל האדם חובת העבודה והזהירות בה, יתרפה ממנה או יעבור על איזה דברים ממנה, כדי שלא ילעגו עליו חבריו, או כדי להתערב עמהם. והוא מה ששלמה מזהיר ואומר [משלי כד, כא] 'ועם שונים אל תתערב'. כי אם יאמר לך אדם [כתובות יז.] 'לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות', אף אתה אמור לו, במה דברים אמורים, בבני אדם שעושים מעשי אדם, אך לא בבני אדם שעושים מעשי בהמה". אמנם לפי דבריו כאן היה יותר מדויק אם לשון חכמים היה "לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם בני אדם", ולא "מעורבת עם הבריות".

<> מבאר הסבר שני על שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 8] "אחר שאמר 'כל שהיא תפארת לעושיה', למה הוצרך לומר עוד 'ותפארת לו מן האדם'". ועד כה ביאר שכשם שיש לאדם חיוב לצאת ידי שמים, כך יש לו חיוב לצאת ידי הבריות.

<> משלי טז, ב "כל דרכי איש זך בעיניו", וביאר הגר"א שם "'כל דרכי איש' הם זכים וישרים בעיניו, ואף שעושה עול, הוא מראה פנים שהולך בדרך הישר". כי האדם חושב תמיד שדרכו בחיים היא טובה ונכונה, ש"אין אדם רואה חובה לעצמו" [שבת קיט.], וכן "אין אדם רואה מומין לעצמו" [בכורות לח:]. ובתחילת ההקדמה לבאר הגולה כתב: "אך רוב בני אדם ישיגו השגה הזאת [של מציאות עצמם] בחלוף מה שהוא, כי יערוך עצמו לראשונים, ויאמר כי גם לו לב... הוא כמתנכר, ולא ירצה להכיר עצם מדריגתו", ושם הערות 4, 65. וראה למעלה פ"א הערה 931.

<> מבלי להוסיף "ותפארת לו מן האדם".

<> וביאר שם הגר"א "כל הדרכים ישרים בעיני בעליהם".

<> בנדרים כב: הובאה תחילת מאמרו של רבי כאן ["איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם"], ופירש הרא"ש שם: "שהיא ישרה בעיניו ובעיני רואיו, שגם אחרים מפארים ומשבחים אותו, אבל אם היא ישרה רק בעיניו, גם [משלי יב, טו] 'דרך אויל ישר בעיניו'".

<> "ולמה צריך לומר 'כל שהוא תפארת לעושיה'" [לשונו למעלה לפני ציון 15, ומעין תירוצו למעלה יתרץ גם כאן]. וכאן מקשה יותר, כי מאחר שנתבאר שקנה המידה היחידי לדעת אם מעשיו ישרים הוא רק לפי מה שאומרים על כך הבריות, א"כ סמי מכאן את הרישא ["תפארת לעושיה"], ויאמר רק את הסיפא.

<> והמטרה למעשיו תהיה לזכות בשבח הבריות, ולא לשם שמים.

<> פירוש - הרישא ["תפארת לעושיה"] מעמידה את הסיפא ["תפארת לו מן האדם"] בהבנה הנכונה. כי לולא הרישא, היינו מבינים את הסיפא שיש לאדם לעשות מעשים הגונים &**בשביל**^ שימצאו חן בעיני הבריות. ובכדי לשלול מתפיסה זו, נאמרה הרישא, המורה שמעשי אדם צריכים להיות הגונים מצד עצמם, ומעתה מציאת החן בעיני הבריות [שהוזכרה בסיפא] אינה מטרה לכשעצמה, אלא היא קנה המידה המורה לאדם שמעשיו הגונים וטובים, כי אין האדם יכול לסמוך בזה רק על עצמו.

<> הרי ברור מאיליו שדרך "שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם" היא דרך ישרה.

<> פירוש - חידוש המשנה הוא שעל האדם לבחור את הדרך שהיא ישרה מתוך שאר דרכים ישרות, שעל האדם ללכת בדרך שהיא הישרה שבישרות, וכמו שמבאר.

<> אך אינה "תפארת לו מן האדם".

<> כי אם היתה ישרה בעצם, בודאי שהיתה גם "תפארת לו מן האדם".

<> פירוש - לשיטתו הוא הולך בדרך ישרה. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הישר, מצד שכלו וחכמתו מתבונן לעשות הישר" [הובא למעלה פ"א הערה 1424]. כי הואיל ומעשה האדם הוא תולדה של המחשבה, ומחשבתו נכרת מתוך מעשיו, לכך ראוי שהקו הנמתח משלב המחשבה עד שלב העשיה יקרא "ישר", אע"פ שלאמיתו של דבר אינה ישרה. @**ויש בדברים**^ אלו הד ליסודו, שההכרעה בלימוד תורה צריכה להיות כפי הבנתו של האדם מתוך התלמוד, ולא כפי מה שהורו לו אחרים מבלי שמבין. וכמו שכתב בנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.], וז"ל: "כי עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה, ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן התורה, אשר התורה היא שכלית, ודבר זה הוא התלמוד, שהוא שכלי, ומזה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה... אבל בדור הזה... הם פוסקים הלכה מתוך הפסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה, ולא נעשו ללמד אותם, רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת... כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד. ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת, ולא יפסוק הדין לאמיתו, שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך, כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדיין רק מה שעיניו רואות [סנהדרין ו:]. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חבור אחד, ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עור בדרך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 217]. ומעין זה כתב להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא]. ולפי זה מדוייק לשון הכתוב [שמות טו, כו] "והישר &**בעיניו**^ תעשה", ולא נאמר רק "והישר תעשה", [ובכל המקרא כאשר דובר על שמירת דרך ה', נאמר תמיד "הישר בעיני ה'" (דברים ו, יח, מ"א יא, לח, שם טו, ה, מ"ב י, ל, ועוד), ולא "ישר" סתם], כי סתם "ישר" אינו מחייב שיהיה ישר בעיני ה', שאף אם הוא ישר בעיני האדם עדיין הוא יקרא "ישר", וכמבואר כאן, ולכך יש צורך להוסיף "והישר בעיניו תעשה".

<> בתמיד כח. איתא "רבי אומר, איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם, יאהב את התוכחות". וראה בנתיב התוכחה פ"א [ב, קפט:] בביאור המאמר, ותראה שגם שם נקט רבי את הדרך שהיא הישרה שבישרות, וכפי שנקט כאן.

<> בא ליישב את שאלתו השניה מלמעלה [לאחר ציון 9].

<> לעומת רבי ישמעאל שפירש בספרי שם להיפך; "'הישר' בעיני השמים, 'והטוב' בעיני אדם", וכפי שיביא בסמוך.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 44]: "מה שהוא יתברך... ישר, ראוי שהשם יתברך מורה לחטאים, שהם הולכים בדרך מעוקם, מורה להם אל דרך הישר". הרי "ישר" עומד מול דרך חטאים, ההולכים בדרך מעוקם, ונמצא ש"המעוקם הוא הדבר שהולך בעיוות". ו"עיוות" גופא הוא מלשון "עון" [רד"ק ספר השרשים, שורש עוה]. וכן נאמר [משלי כח, יח] "ונעקש דרכים יפול האחת", ותרגם שם אונקלוס "ודמעקמן ארחתיה נפול בחדא". וכן המצודת ציון כתב שם "ונעקש - ענין עקום". וראה למעלה בהקדמה הערה 70.

<> פירוש - ישר ומעוות הם דברים שבראיה, ולא דברים שבהבנת הלב, ולכך עיני הבריות יכולות לראותם, וכמו שמבאר.

<> ש"א טז, ז "האדם יראה לעינים וה' יראה ללבב". ובישעיה יא, ג נאמר "לא למראה עיניו ישפוט". ובלשון חכמים [סנהדרין ו:] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות". וכוונתו היא, שעד כמה שנוגע לראיה, אכן יש לבני אדם בזה תפיסה והבנה טובה, והאדם רשאי לשפוט ולהכריע על פי מראה עיניו.

<> וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החומר, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון שהוא רע, ואין ספק בדבר זה כלל" [הובא למעלה בפ"א הערה 376]. וברור שבחינה זו היא בעצם, ולא שנראית כך לעיני הבריות.

<> לשונו בגו"א דברים פי"ב אות לו: "וזה ידוע, כי יאמר על הקו - שהוא ישר או מעוות - למראית העין".

<> ישעיה ה, כ "הוי האומרים לרע טוב ולטוב רע". והמסילת ישרים פ"ג כתב: "והטעות... שמטעה ראייתם עד שרואים הרע כאילו הוא ממש טוב, והטוב כאילו הוא רע, ומתוך כך מתחזקים ומחזיקים מעשיהם הרעים... וזאת היא הרעה הגדולה המלפפתם ומביאתם אל באר שחת". ואם תאמר, אם "הטוב אינו בהשגת אדם", כיצד אמר ריב"ז להלן [משנה ט] "צאו וראו איזוהי דרך טובה שידבק בה האדם". ויש לומר, שאיירי שם בדרך הנראית לבני אדם כדרך טובה, אך לא מדובר שם ב"טוב" מצד עצמו. וכן כתב שם [תחילת משנה ט], וז"ל: "ואמר 'צאו וראו', רצה לומר שיבחנו ויעיינו בבני אדם, ויבחנו בהם עד שיעמדו על איזה מדה טובה שבמדות. כי דברים אלו לא למדו מן התורה, רק מה שעמדו עליהם כאשר הם בוחנים בנמצאים, ובזה שייך 'צאו וראו'". אך כאשר נאמר בתורה "ועשית הישר והטוב", אזי איירי בטוב בעצם, והואיל ו"הטוב אינו בהשגת האדם", לכך בהכרח שאיירי בטוב שהוא בעיני שמים.

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "כי לפעמים יראה האדם דבר זה הוא טוב, ואינו טוב, אבל היושר האדם רואה אותו בעיניו". ובגו"א דברים פי"ב אות לו כתב: "הטוב בעיני שמים וישר בעיני האדם. ומה שלא פירש איפכא... כי יותר יש לפרש 'הטוב' בעיני שמים, כי לשון 'טוב' נאמר על דבר שהוא טוב בעצמו, אבל אינו נראה לבריות. ולפיכך יאמר 'הטוב' בעיני שמים, כי השם רואה ללב, ויודע אם הוא טוב. אבל אדם לא ידע זה בעיניו. אבל לשון 'ישר' הונח ראשונה על כל דבר ישר ואינו מעוות, והישר והמעוות הוא למראית העין, והאדם יש לו מראית עין גם כן, לכך יתפרש 'הישר' בעיני אדם... ואתיא זה כרבי עקיבא בספרי". ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "אצל העשיה נאמר 'ישר' ["והישר בעיניו תעשה" (שמות טו, כו)], לפי שזה הלשון שייך על מעשה, שיאמר האדם המעשה הזה הוא ישר". ופירושו, שהישרות נקבעת על פי האדם הרואה זאת ["&**שיאמר האדם**^ המעשה הזה הוא ישר"], ולכך היא נאמרת בפרט על המעשה, כי המעשה הוא דבר חיצוני הנראה לעין אדם.

<> פירוש - הואיל ובני אדם מקבלים זה מזה, והמקבל סופג לתוכו את הטוב הבא לו מהנותן, לכך יש סבה שהאדם יעשה טוב, כי יש "מקבל" לטובה זו. ובאמת, אם אין "מקבל" ראוי, אזי אסור לעשות הטובה, וכפי שכתב בגו"א בראשית פ"ב אות יב ש"אסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה", ושם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". ובנתיב התורה פ"ח [א, לו:] כתב: "כי זה שנותן כבוד אל שאינו יודע בטובה ואינו מכיר בה, עושה פעולה שאין בו ממש, כאשר אין המקבל מכיר בטובה". הרי שהמצאות "מקבל" היא סבה לעשיית הטובה, והעדרו הוא סבה להמנעות מכך. וראה למעלה פ"א הערה 82.

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות כה, ב] "ויקחו לי תרומה", ופירש רש"י שם "ויקחו לי תרומה - לי לשמי". וכתב שם בגו"א אות א: "דאם לא כן, הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיותו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". ובמנחות קי. דרשו מפסוקים אלו שאין הקב"ה זקוק לקרבנות לצרכו, אלא "לרצונכם אתם זובחים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושלום לומר כך". והטעם לכך הוא שהרי "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:)]. ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא] כתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר, שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ולכך ברי הוא שח"ו לומר שהקב"ה יקבל טוב מן הבריות [ראה להלן הערה 573]. אמנם בזוה"ק איתא [ח"ב קיד:, ח"ג כב:, שם רפא.]: "איזהו חסיד, המתחסד עם קונו". וראה להלן הערה 516.

<> פירוש - אי אפשר לומר שהמניע לעשות מעשה מסויים כלפי הקב"ה יהיה הרצון להטיב לו, כי אין הקב"ה מקבל כלל טובה מברואיו, ועל כרחך שהמניע לעשייה זו יהיה משום שהוא דבר הגון וישר בעיני השם יתברך. וכן כתב בגו"א דברים פי"ב אות לו: "אבל לר"י הוי איפכא; 'הישר' בעיני ה', ו'טוב' בעיני הבריות, שצריך לעשות טוב לבריות, ואין צריך לעשות טוב אל השם יתברך, רק שיהיו מעשיו ישרים". והביאור הוא כדבריו כאן, שהואיל ואצל הבריות יש "מקבל" לטובה, לכך מחוייב לעשות הטוב כלפיהם. אך כלפי הקב"ה, שאין הוא "מקבל" דבר, לכך אין חיוב לעשות טוב כלפיו, אך יש חיוב לעשות הישר כלפיו. ובגו"א שם הוסיף: "וכאשר תדקדק עוד תמצא דבר עמוק במחלוקת זה, ואין להאריך". @**דוגמה**^ לשתי הבחינות הללו ["טוב" ו"ישר"]; נאמר [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" [הובא למעלה פ"א הערה 1687]. כלפי הבריות יש "אש לבנה", ואילו כלפי מעלה יש רק "אש שחורה".

<> פירוש - גם לשיטתו של רבי ישמעאל.

<> פירוש - ולא יספיק לומר "איזה דרך שיבור לו" בהשמטת תיבת "ישרה", וכפי שהקשה למעלה [לפני ציון 32].

<> פירוש - אע"פ שלשון "ישר" לרבי ישמעאל הוא בעיני ה', מ"מ התנא שבמשנתינו עוסק בדרך שהיא ישרה בעיני הבריות ["תפארת לו מן האדם"], שבעיני הבריות הדרך הזאת נראית הגונה ונכונה. ולכך הוצרך להוסיף תיבת "ישרה", שתהיה דרך ישרה שבישרות, וכמו שביאר למעלה.

<> כמו שנאמר [עזרא ח, כא] "לבקש ממנו דרך ישרה". וכן כתב המסילת ישרים ס"פ ג, וז"ל: "הא למה זה דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, &**כולם דומים זה לזה**^, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה מהם ישרים, ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם, ומרחיקים אותו ממנה... כללו של דבר, צריך האדם להיות מתבונן בשכלו תמיד בכל זמן ובזמן קבוע לו בהתבודדו, מה הוא הדרך האמיתי לפי חק התורה שהאדם צריך לילך בו... ואומר [איכה ג, מ] 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ולא אמר 'שידבק בה האדם' כמו שאמר רבי יוחנן בן זכאי, מפני כי לשון בירור נאמר על הדבר שהוא לפני עיני האדם, והוא מברר מה שנראה לעיני[ו]".

<> לכך לא אמר "שיבור". ונראה לבאר כוונתו, שדרך ישרה ודרך עקומה נראות לכאורה כדומות [ראה נזיר כג. מה שדרשו שם על הפסוק (הושע יד, י) "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם"], ולכך יש צורך בהתבוננות גדולה כדי להפריד ביניהם, וכמבואר בהערה 53. אך דרך טובה ודרך רעה אינן נראות כדומות, ולכך אין לשון "שיבור" מתאימה להם.

<> נראה לבאר כוונתו על פי מה שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:], שהשריש שם שהמצוה לללכת בדרכיו יתברך [דברים יג, ה] נאמרת רק בקו החסד, ולא בקו המשפט, וכלשונו: "ועוד יש לך לדעת, אף על פי שהאדם עושה משפט אמת וישר, אין המשפט הוא מדת האדם, כי אי אפשר שלא יהיה האדם משקר במשפט בשגגה, ולפיכך אין מדת המשפט מדת האדם. ולכך אין לומר במדת המשפט שהאדם הולך אחר הקב"ה. רק כאשר הוא בעל חסד, ועושה חסד שלא במשפט, והאדם מדה זאת אפשר לו לעשות, והיא שייכת לו... כי גמילות חסד בפרט הוא מדת האדם, והוא שייך לאדם, לא מדת המשפט, ולא שאר המדות, רק מדה זאת. ולפיכך במדה זאת שהיא מיוחדת לאדם, יאמר בזה שהולך אחר הקב"ה". והנה המצוה ללכת בדרכי ה' היא הוראה להדבק בה', וכמבואר בתפארת ישראל פ"ט [קמב:, והובא למעלה פ"א הערה 178]. נמצא שדביקות בה' אפשרית רק ע"י קו החסד, כי זו מדת האדם, ואינה אפשרית באופן אחר [ראה למעלה פ"א הערה 101]. והואיל ו"דרך טובה" משתייכת בצורה זו או אחרת לקו החסד [כמבואר להלן במשנה ט], לכך נאמר שם לשון דביקות, כי "בטוב שייך דבוק", כי הטוב הוא מדת האדם. מה שאין כן ב"דרך ישרה", שאין בה את מדת האדם, לא נזכר אצלה ענין הדביקות. וראה להלן הערות 901, 925, 927, ששם מביא עוד תשובה על שאלה זו.

<> מיישב בזה את שאלתו השלישית מלמעלה [לפני ציון 10].

<> זו המשך ההו"א ש"הוי זהיר" מחובר ל"דרך ישרה שיבור".

<> פירוש - הרישא של המשנה ["איזהי דרך שיבור לו האדם"] איירי במדות, ולא במצות, וכפי שפירש הרמב"ם והרע"ב כאן [דלא כרבינו יונה שביאר שאיירי במצות].

<> כדבריו הידועים של רבי חיים ויטאל בספר שערי קדושה ח"א שער ב, שכתב: "הנה ענין המדות הן מוטבעות באדם בנפש השפלה... והנה בנפש הזה תלויות המדות הטובות והרעות, והן כסא ויסוד ושורש אל הנפש העליונה השכלית, אשר בה תלויין תרי"ג מצות התורה... ולפיכך אין המדות מכלל התרי"ג מצות, ואמנם הן הכנות עקריות אל תרי"ג המצות בקיומן או בביטולם, יען כי אין כח בנפש השכלית לקיים המצות על ידי תרי"ג איברי הגוף אלא באמצעות נפש היסודית המחוברת אל הגוף עצמו... כי להיותם עקרים ויסודות, לא נמנו בכלל תרי"ג המצות התלויות בנפש השכלית". וכן הביא הגר"א לאסתר, י, ג. וראה להלן הערה 232, שהמדות הטובות מביאות האדם לחיי העוה"ב.

<> מיישב בזה את שאלתו הראשונה של האברבנאל על משנתינו [שלא הביאה עד כה], שכתב: "איך אמר 'איזו היא דרך הישרה שיבור לו האדם', כאילו ביד האדם לבור ולבחור דרך לעצמו כרצונו, ואינו כן, כי הדרך הישרה כבר צותה עליו התורה, ואין לו לאדם לבחור דרך אחר, כי אם לשמור ולעשות ככל דברי התורה". ועל כך מיישב, שבתחילת המשנה לא דובר על מצות, אלא על מדות, והואיל והמדות אינן נכללות בתרי"ג מצות, שפיר ניתן לומר עליהן "שיבור לו".

<> כמו שנאמר [דברים יב, כח] "שמור ושמעת את כל הדברים האלה וגו'", ופירש רש"י שם "שתהא חביבה עליך מצוה קלה כמצוה חמורה", ובגו"א שם אות לה. ומקור רש"י הוא מהספרי שם. וכן נאמר [דברים יג, א] "את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם תשמרו לעשות וגו'", ודרשו על כך בספרי [שם] "שתהא מצוה קלה חביבה עליך כמצוה חמורה". וכן רש"י שם כתב "את כל הדבר - קלה כחמורה". וכן דרשו בספרי בדברים טו, ה, והובאו מקורות אלו בפירוש הגר"א כאן.

<> לכאורה לפי דבריו היה התנא יכול לעשות להיפך; להתחיל בלשון נוכח [ויאמר "איזוהי דרך ישרה שתבור לך"], ולהמשיך בלשון נסתר ["יהא זהיר במצוה קלה כבחמורה"], כי העיקר הוא לחלק בין ההתחלה להמשך, והחילוק יכול להעשות ע"י החלפת הלשון מנוכח לנסתר, כפי שהוא נעשה מהחלפת הלשון מנסתר לנוכח. אמנם התויו"ט כתב כאן בשם המהר"ל את הדברים הבאים: "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם וכו', והוי זהיר וכו'. לפי שהדרך שיברר לו וכו' הוא דבר הרשות, ועצה טובה הוא דקמ"ל, אבל אינו מחייב לאדם בכך. ואילו 'והוי זהיר וכו'' מחייב הוא לאדם שיהא זהיר וכו'. לכך היתה תחלת דברי פיהו 'איזהו דרך שיבור וכו'' בלשון נסתר, ואח"כ אמר 'והוי זהיר' בלשון נוכח, לחייבו בכך. דרך חיים". ופירושו, שכאשר איירי בציווי, יש מן הצורך לדבר בלשון נוכח, שאל"כ [אלא ידובר בגוף שלישי נסתר], יוכל המצטוה להתחמק ולומר שלא אליו נאמרו הדברים. אך כאשר מדובר בדברי רשות, שהם בגדר עצה טובה, ניתן אז לומר בלשון נסתר, כי אין בזה הוראה ישירה לשום אדם. וראה להלן הערה 346 אודות חוזק הבטחה כשהיא נאמרת פנים אל פנים.

<> בתחילת ההקדמה [לאחר ציון 41], ובהמשכה [לאחר ציון 152], ושם בהערות.

<> כמו שביאר בתחילת המשנה [לאחר ציון 4] שמחמת שדברי רבי הם כוללים כל מעשה האדם, לכך דבריו הוצבו בראש הפרק. וראה להלן ציון 230.

<> על זה שאמר "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה". וכן הקשה האברבנאל בשאלה החמישית, ויובא בסמוך.

<> כגון מילה דוחה שבת [שבת קלב.], ועשה דוחה לא תעשה [יבמות ג:], ומצות יבום דוחה איסור אשת אח [שם], ושבת דוחה מורא אב [ב"מ לב.], וכיו"ב.

<> כגון; קבורת מת מצוה דוחה עבודה [יבמות ז.], דוחה מקרא מגילה [מגילה ג:], דוחה תלמוד תורה [כתובות יז.], ועוד.

<> "אף פסח ומילה" שיש חיוב כרת בביטולן [כריתות ב.]. וכך אמרו [ברכות יט:]: "תא שמע, 'ולאחותו' [במדבר ו, ז], מה תלמוד לומר, הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו, ושמע שמת לו מת, יכול יחזור ויטמא, אמרת [שם] 'לא יטמא' ["הואיל ועונת שחיטת הפסח היא, וחלה עליו חובת הפסח שהוא בכרת, אם יטמא בטל מלעשות פסח. ולמול את בנו נמי מצות כרת היא" (רש"י שם)]. יכול כשם שאינו מטמא להם, כך אינו מטמא למת מצוה, תלמוד לומר 'ולאחותו', לאחותו הוא דאינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה".

<> לשון האברבנאל כאן: "ואיך יעלה על הדעת שיהיו כל המצות שוות במדרגתם, ושלא נשתדל בקיום האחת מבקיום האחרת. האם נחשוב שכאשר יקרו בזמן אחד שני דברים מתחלפים, [כגון] אם ללכת לשמוע ברכת קידושין ולענות אמן, אם להציל לקוחים למות או פדיון שבויים, ולא נוכל לעשות שתיהן כאחת, שאין ראוי לעזוב המצוה הקלה ולעשות החמורה, ושיהיו בענינו שוים קטנה וגדולה". והמשך לשונו מובא בהערה 77.

<> כהמשך לשון המשנה: "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". והדגשתו היא שהשויון שמשנתינו עשתה בין מצוה קלה לחמורה אינו להורות סדר קדימה בעשיית המצוה [איזו מצוה יש להקדים כאשר נזדמנו שתי מצות כאחת], אלא להורות שהשכר על מצוה קלה יכול להיות כמו השכר על מצוה חמורה, ולכך יש להזדרז ולהשתדל במצוה קלה כבחמורה, וכמו שמבאר. וכן פירש רש"י כאן "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, ושמא נותנין לך שכר על הקלה כמו על החמורה, שהרי מפני כך לא נתגלה שכרן של מצות".

<> מחדד בזה את הנקודה שיש כאן שתי סוגיות שונות; שכר מצוה [משנתינו], ועשיית מצוה [דיני קדימה]. הנה לגבי שתי המצות של קרבן פסח וקבורת מת מצוה, בהחלט אפשרי ששכר מצוה על קרבן פסח מרובה משכר מצוה על קבורת המת, ועם כל זה קבורת מת מצוה דוחה קרבן פסח. הרי שמתן שכר לחוד, ועשיית המצוה לחוד, וכמו שמבאר.

<> שהרי אמרנו שיכול להיות ששכר קרבן פסח ומילה מרובה משכר קבורת מת מצוה.

<> "מפני כבוד הבריות" [רש"י ברכות כ.].

<> שכך יהיו דיני &**עשיית**^ המצוה, ואין לזה שום שייכות ל&**שכר**^ המצוה, וכמו שביאר.

<> לכך ברור שאין דין קדימה בעשיית המצוה נקבע על פי מתן השכר, דאדרבה, מתן השכר נקבע על פי דין קדימה בעשיית המצוה. ושמעתי מהגרי"מ זילבר שליט"א לבאר שאין כוונת המהר"ל לענין של "מצוה הבאה בעבירה" [סוכה ל.], כי בודאי כאשר יעסוק בקרבן פסח [במקום לעסוק במת מצוה] אין זה בגדר "מצוה הבאה בעבירה", כי "מצוה הבאה בעבירה" שייך רק כאשר המצוה היא תולדה מהעבירה, וכפי שכתבו התוספות סוכה ריש ל. שלולב של אשרה אינו נפסל מפאת מה"ב לעומת לולב הגזול, משום "דלא דמי לגזל, דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה". אמנם הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח פ"ה ה"ט כתב "אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל וכו' ואין צריך לומר מערלה וכלאי הכרם, מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה, שהקב"ה שונאה". והאחרונים למדו מזה שסובר שאע"פ שאין המצוה תולדה מהעבירה, הוי פסול [שאגת אריה סימן צט, ערל"נ סוכה ל. ד"ה אלא]. אך זה מיירי שהחפצא עצמה היא חפצא של עבירה. אך בנידון דידן שלא איירי במצוה שהיא תולדה מהעבירה, וכן לא איירי בחפצא של עבירה, בזה לא נאמר דהוי מצוה הבאה בעבירה. וכן מבואר בירושלמי בשבת פי"ג ה"ג, שאמרו שם שאם הוציא בשבת מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אין בזה מצוה הבאה בעבירה, והשוו זאת לקורע קריעה בשבת, שיצא ידי קריעה בשבת, כי אין במצה ובקריעה מצד עצמן עבירה, אלא שהעבירה היא באדם שחלל שבת, עיי"ש [הובא בטור יו"ד שלהי סימן שמ, ובב"י שם]. וכך גם בנדון דידן, הרי אין עבירה בקרבן פסח שעשה, אלא העבירה היא שלא עסק אז במת מצוה, ואין בכך מצוה הבאה בעבירה. אלא כוונת המהר"ל היא שהואיל ורצון התורה הוא שיעסוק במת מצוה, והוא לא עשה כן, אלא עסק בקרבן פסח, לכך אע"פ שיצא ידי חובת קרבן פסח, מ"מ אין לו שכר על כך, כי לא קיים בזה רצון ה'. @**דוגמה לדבר**^; ידועים דברי הריטב"א בסוכה ריש כה., שכתב לגבי העוסק במצוה פטור מהמצוה בזה"ל: "שלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, פירוש משום דעוסק במצוה פטור מן המצוה, ומייתי לה בגמרא מקרא. ואין להקשות, דהא ודאי לא אמרו העוסק במצוה פטור מן המצוה אלא בשא"א לקיים שתיהן... וכיון דלא מיפטר אלא בעודו עוסק במצוה זו, למה לי קרא, פשיטא, למה יניח מצוה זו מפני מצוה אחרת. וי"ל דהא קמ"ל דאפילו בעי להניח מצוה זו לעשות מצוה אחרת גדולה הימנה, אין הרשות בידו, סד"א איפטורי הוא דמיפטר מינה, אבל אי בעי למשבק הא ולמיעבד אידך הרשות בידו, קמ"ל, דכיון דפטור מן האחרת, הרי היא אצלו עכשיו כדבר של רשות, ואסור להניח מצותו מפני דבר שהיא של רשות". ובודאי שאם יניח מצוה ראשונה וילך וימול את בנו, אין זה בגדר "מצוה הבאה בעבירה", ובנו יחשב למהול, ולא יצטרך להטיף דם ברית. אך מ"מ לא יקבל על כך שכר, כי הדבר נחשב לגביו כדבר של רשות. וכן הוא בנוגע לדברי המהר"ל כאן. ודו"ק.

<> כפי שהעיר בהמשך שאלתו האברבנאל [תחילת שאלתו הובאה בהערה 70]: "והנה התנא עצמו קראם 'קלה' ו'חמורה', והודה בדבריו שיש מצוה בענינה חמורה ממצוה אחרת בענינה".

<> בא לבאר שדברי רבי [אודות השויון בין המצות הקלות לחמורות] שייכים לסוגיא של מתן שכר על המצוה, ולא לנושא של קדימה בעשיית המצוה.

<> פירוש - לגבי מתן שכר אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה [אע"פ שיש "קלה" ו"חמורה" לענין עשית המצוה].

<> נראה שכוונתו לאפוקי מדברי הרמב"ם כאן, שכתב: "אח"כ אמר שצריך ליזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה, כשמחת הרגל ולמידת לשון הקדש, כמצוה שהתבאר לך חומרתה שהיא גדולה, כמילה וציצית ושחיטת הפסח. ושם סיבת זה 'שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'... מצות עשה לא התבאר שכר כל אחת מהן מה היא אצל השי"ת, וכל זה כדי שלא נדע איזו מצוה צריך מאד לשמרה ואיזו מצוה למטה הימנה, אבל צוה לעשות ענין פלוני ופלוני, ולא הודיע שכר איזה משניהם יותר גדול אצל הש"י, ומפני זה צריך להזהר עליהם כולם. ומפני זה העיקר אמרו [סוכה כה.] העוסק במצוה פטור מן המצוה, מבלתי הקשה [הפרשה (הב"ח)] בין המצות אשר הוא מתעסק בה, ובין האחרת אשר תבצר ממנו. ולזה ג"כ אמרו [יומא לג.] אין מעבירין על המצות, רצה לומר כשיזדמן לך מעשה מצוה, לא תעבירהו ותניחהו לעשות מצוה אחרת". הרי שהרמב"ם ביאר שדברי רבי קשורים לדיני קדימה של עשיית המצוה, שמפאת אי ידיעת מתן השכר אין להעדיף מצוה אחת על פני רעותה, אך כאמור המהר"ל חולק על זה וסובר שדברי רבי אינם קשורים כלל לקביעת סדר קדימה בעשיית המצוה, אלא לזרז את האדם שלא יזלזל במצות הנראות כקלות.

<> "שלא הלכה התורה אחר השכר של הבריות" [לשונו למעלה]. ויסוד זה מתבאר בתפארת ישראל פ"ו [קו:], וז"ל: "אבל מדברי חכמים נראה שאין לומר כי המצות שנתן השם יתברך בשביל המקבל, שהוא האדם, רק הם גזירות מצד השם יתברך הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. אף כי האמת כי ימשך מזה מצד שהוא מקיים הגזירה שגזר עליו הטוב וההצלחה שאין אחריה הצלחה, מכל מקום אין התחלת הגזירה שנתנה לטוב אל המקבל... ודבר זה מוסכם בגמרא בכמה מקומות והוא עיקר שורש גדול בגמרא, עליו נבנו כמה הלכות. שאמרו במקומות הרבה [עירובין לא., נדרים טז:, ר"ה כח.] מצות התורה לאו ליהנות נתנו, אלא בשביל גזירות נתנו. ולפיכך אמרו [ר"ה שם] המודר הנאה מן השופר, מותר לתקוע בו. והמודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו. והמודר הנאה מן המעין, טובל בו טבילת מצוה... והטעם בכולם, מפני שמצות התורה לא נתנו ליהנות, רק לעול על האדם. ואל תאמר כי פירוש 'לאו ליהנות' בעולם הזה, רק לטוב לנו לעולם הבא, דאם היה תחלת נתינת המצוה לישראל להטיב להם בעולם הבא, אם כן מצות ליהנות נתנו... אבל בודאי המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו, וכמו שבארנו, ולכך אמר שמותר בכל אלה". בנצח ישראל פי"א [רצ:] כתב: "כי אי אפשר לך לומר בשום פנים שנתינת התורה בשביל טובת ישראל כדי להביאם אל הטוב בעולם הזה ולחיי העולם הבא... כי דבר זה בארנו בראיות ברורות מאוד בחבור התפארת כי נתינת התורה הוא לעול על ישראל, וכמאמרם ז"ל [עירובין לא.] 'מצות לאו להנות נתנו'. ומה שאמר הכתוב [דברים ו, כד] 'ויצונו ה' אלקינו לעשות את כל החקים האלה לטוב לנו כל הימים', לא יסתור יסוד זה, כמו שבארנו לשם באריכות, כי בודאי שכך הוא באמת שהתורה היא לטוב לנו, אבל תחלת נתינתה אל ישראל לא היה זה בשביל טובת ישראל, רק בגזירה כמו מלך שגוזר גזירותיו על עבדיו לעול עליהם". וכן כתב להלן [ספ"ו] בסוף הספר. ולכך "לא הלכה התורה אחר השכר של הבריות", כי המצות ניתנו לעול על האדם, כמלך הגוזר על עמו. ולכך כל פירוש אחר שיבאר את דברי רבי כקשורים לסדר קדימה בעשיית המצוה, הוא פירוש ה"נוטה מדברי חכמים" [לשונו כאן], שהרי חכמים אמרו שמצות לאו ליהנות ניתנו, וכמו שנתבאר.

<> שכן במצורע שנתרפא נאמר [ויקרא יד, ד] "וצוה הכהן ולקח למטהר שתי צפרים חיות", ובאה המשנה ללמד שאפילו לשם קיום מצוה כגון לטהרת המצורע, אסור לעבור על מצות שילוח הקן.

<> "שאין בה חסרון כיס אלא דבר מועט" [רש"י שם].

<> לשונו בתפארת ישראל ר"פ סא: "המצות שבתורה, כמו שנראה מדברי חכמים שאמרו במסכת אבות, שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', שלא כאשר יראה שזו המצוה שכרה גדול, וזו שכרה קטן. שאפשר שתהיה מצוה קלה - שכרה גדול, כמו מצוה חמורה, ואין בחינה לפי חומר המצוה. ולפי זה קשה מה ששנינו בסוף פרק שלוח הקן [חולין קמב.] 'ומה אם מצוה קלה, שהיא כאיסר, אמרה תורה 'למען ייטב לך והארכת ימים', ק"ו על מצות חמורות'. דמה ק"ו יש, הרי אין אנו יודעים מתן שכרן של מצות, וכיון שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצות, אין ללמד ק"ו למצות חמורות". וכן הקשה בח"א למכות [ד, ה.], וז"ל: "ומה אם הדם וכו'. מכאן משמע שידוע מתן שכרן של מצוה, שהרי יליף ק"ו שיש על מצוה שיש עליה צער יותר שכר. וכן משמע בפרק שלוח הקן שאמרו שם 'ומה אם מצוה שהיא באיסר אמרה תורה למען יטב לך והארכת ימים כ"ש מצוה אחרת'. ויש להקשות על זה, דהא אמרו שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, ואם כן אפשר שעל מצות שלוח הקן ומצות דם יש יותר שכר מן מצוה אחרת, אף שהיא יותר גדולה מהם". וכן הזכיר קושי זה להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה לפום צערא]. וכן הקשה החסיד יעב"ץ כאן, וז"ל: "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה. כתב רבינו יונה כל המצות הם שוות, אין תוספת באחת מהם על חברתה. ומה שנקראו קצת המצות 'קלות' ו'חמורות', לפי שבעיני העושה אותן נראית האחת קלה מחברתה, ולזה הפירוש נטו המפרשים. ואיני רואה שתהיה זו כוונת התנא, כי איך עלה על הדעת לומר כי כל המצוות שוות... וכן כיוצא בדבר מפורסם האמור בסוף חולין [קמב.] וכי על מצוה קלה שאין בה חסרון כיס כך, על שאר חמורות לא כל שכן. ולדברי המפרשים ק"ו פריכא הוא".

<> כן הוא המשמעות בפירוש לאבות לחסיד היעב"ץ למשנה זו.

<> פירוש - המשנה איירי באדם שלאמיתו של דבר אינו יודע במדויק לא את השכר של מצוה קלה, ולא את השכר של מצוה חמורה, והוא טועה בשתיהן, ומפחית בשתיהן מערכן האמתי. ולאותו אדם אומרת המשנה, שהואיל ולשיטתו השכר [המופחת] שיש למצוה החמורה דיו לזרזו לקיים המצוה, א"כ שילך ויעשה גם את המצוה הקלה באותה זריזות, כי לאמיתו של דבר שכר המצוה הקלה שקול לשיטתו לשכר המצוה החמורה. ויש כאן שויון בין שכר המצוה הקלה [אליבא דאמת], לבין שכר המצוה החמורה [לשיטתו]. אך מעולם לא דובר על שויון אמיתי בין שכר המצוה הקלה לבין שכר המצוה החמורה, וכמו שמבאר.

<> כן הביא תשובה זו בתפארת ישראל פס"ו [תתקמח:], וכתב על כך: "ופירוש זה לא יסבול הלשון, כי היה לו לומר 'הוי זהיר במצוה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'". ופירושו, שלפי תשובה זו לא איירי במשנתינו בשויון בין מצוה קלה למצוה חמורה [כי לאמיתו של דבר אין שויון בין המצות], אלא התנא בא לזרז את האדם שלא יזלזל במצות הנראות לו כקלות, ולשם כך היה סגי שיאמר "הוי זהיר במצוה", ולא הוצרך לעשות השוואה למצוה חמורה. ושם הוסיף לדחות פירוש זה מהמדרש, וכפי שמביא כאן בסמוך.

<> שאין שויון בין מצוה קלה לחמורה [ובכך להוציא את משנתינו מפשוטו], אלא מוכח מהמדרש שיביא שאכן מצוה קלה שוה למצוה חמורה, כפשטות המשנה. וראה הערה 91.

<> לשון רש"י במשלי שם: "כך דרשוהו חכמים, סלסל [טלטל] הקב"ה מתן שכרן של מצות, ולא פירשן, כדי שלא יראה אדם מצוה שמתן שכרה מרובה וידבק בה, ויניח שאר המצות. וזה פתרונו; כדי שלא תפלס ארחות התורה, אי זו ליקח ואי זו להניח, לכך נעו מעגלותיה, הניע הקב"ה נתיבותיה ולא הודיעם, זהו מדרש אגדה". והגר"א כאן הביא את המדרש ודברי רש"י.

<> כי אם אנו יודעים מעצמנו שיש מצות ששכרן מרובה יותר משאר מצות, הדרא לדוכתא החשש שבני אדם יתעסקו רק באותן מצות בעלות שכר מרובה, ולא יתעסקו בשאר מצות. ובעל כרחך מוכח שלאחר שהקב"ה העלים מאתנו מתן שכרן של המצות, שוב אין אנו יודעים כלל איזו מצוה יש בה מתן שכר יותר מרעותה, ובהחלט אפשרי שמצוה שנראית לנו כקלה שכרה מרובה ממצוה הנראית לנו כחמורה.

<> בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.]. וכן בח"א לשבת קיח: [א, ס.] הביא מדרש זה, וציין שהמדרש נתבאר בספר התפארת.

<> פירוש - מכל מקום נתבאר שפירוש המשנה הוא כמשמעו, שאכן "אפשר שיש לקלה שכר כמו שיש לגדולה, או יותר" [לשונו כאן]. וכן בתפארת ישראל פס"א [תתקמט.] כתב: "וגם במדרש חכמים מוכח כפשוטו, כמו שיתבאר".

<> טעם הדבר יבאר בסמוך [ד"ה וטעם הדבר].

<> לשונו בנתיב התורה פי"ז [א, עג:]: "לא יהיה שוקל המצות לומר זו מצוה גדולה שהאדם עושה אותה בקושי, ואותה אעשה, ומצוה זו קטנה וקלה על האדם. ועל זה אמרו חכמים 'והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', שהשכר על המצוה תולה במצוה עצמה גם כן. לא מצד שזאת המצוה היא קשה על המקבל, וזאת היא קלה על המקבל, אבל השכר על המצוה הוא מצד עצם המצוה, והשכר שהיא על עצם המצוה אין אדם יכול לדעת, כי אפשר ויכול להיות על מצוה קלה שכר עליה כמו על מצוה שהיא חמורה. והשכר שהוא לאדם על המצוה מצד קושי המצוה זה השכר הוא בפני עצמו, ואין זה נקרא 'שכר מצוה'. ועל זה אמרו 'לפום צערא אגרא'. ומצוה אחת אם עשה פעם אחד על ידי טורח גדול, ופעם אחד לא עשה כל כך בטורח גדול, יש שכר על אותה שבטורח גדול יותר מן אותו פעם שלא עשה כל כך על ידי טורח. ומכל מקום אין זה נקרא 'שכר מצוה' עצמה, כי על שכר מצוה עצמה אמרו 'הוי זהיר בקלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות'". וראה להלן הערה 1681.

<> במשנה בסוף חולין [שלמדים שכר מצות משילוח הקן], שהובאה למעלה [לאחר ציון 81].

<> "המצוה בלבד" - ללא השכר הניתן על הטירחה והצער.

<> מבחינת הטירחה והצער שבמצוה.

<> ואע"פ שאין אנו יודעים איזו מצוה היא "דוגמתה בשכר", שהרי על כך גופא נאמר במשנתינו "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות", מ"מ נלמד מהשכר של מצות שילוח הקן כמה יותר שכר יהיה אם בקיום המצוה יהיו טירחה וצער, וכמו שמבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"א [תתקמט.]: "אבל פירוש זה הוא כי במצות יש שני דברים; האחד, מצד בחינת החומר שיש במצוה, שהוא קשה על האדם ביותר מאד. ואין ספק כי השכר על זה יותר גדול מן המצוה הקלה, שאינה קשה על האדם. אבל בצד בחינת המצוה עצמה, אפשר שיותר שכר יש על הקלה מצד עצמה, ממה שיש בחמורה מצד עצמה". ולפי מהלך זה השכר שנאמר בשילוח הקן ["למען יטב לך"] ניתן על המצוה עצמה, ולא על הטירחה של איסר שיש בה. ומעתה יבאר להפך, שהשכר הזה ניתן על הטירחה של איסר שיש בה, ולא על המצוה עצמה.

<> אך אם השכר ניתן על הוצאת האיסר, מובן מדוע דוקא כאן נאמר השכר, וזאת כדי להורות כמה שכר יש על טירחה מועטה כזאת, וק"ו לשאר מצות, וכמו שמבאר. ודע, כי בתפארת ישראל פמ"א [תרמב:] ופס"א [תתקנד.] ביאר הסברים שונים מדוע נתפרט מתן שכר רק בשילוח הקן וכבוד אב [דברים ה, טז]. ובעל כרחך שדבריו שם הם לפי המהלך הראשון שלו שהשכר שנאמר בהם ניתן על המצוה עצמה, ולא לפי מהלכו השני כאן שהשכר ניתן על האיסר.

<> "אמרה תורה [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', קל וחומר על מצות חמורות שבתורה" [לשון המשנה (חולין קמב.)].

<> בין אם יש או אין צער בעשייתה.

<> אלא השכר תולה "כפי דביקות שיש לאדם בו יתברך, ואפשר שהדביקות בו יתברך בקלה יותר מבחמורה, כי זה לא תליא בקל וחומר של המצוה שהוא על האדם" [לשונו להלן (ד"ה וטעם הדבר)]. וראה להלן הערה 1667.

<> כן כתב אות באות בח"א מכות כג: [ד, ה.]. וז"ל בתפארת ישראל פס"א [תתקמט:]: "ובשלוח הקן כתיב 'שלח תשלח וגו' למען ייטב לך'. ופירוש 'למען ייטב לך', אף על גב שאני אומר לשלח האם, ויש לך הפסד מה, בשביל הפסד זה שהוא קטן כתיב 'למען ייטב לך והארכת ימים', ק"ו למצוה חמורה שיש בו הפסד הרבה, שהשכר הוא יותר גדול. ושכר זה בודאי יותר גדול בחמורה מבקלה, שהרי 'לפום צערא אגרא'. אבל מצד עצם המצוה, שיש שכר עליה, 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה'. ואם יש שני מצות, האחת חמורה מפני שיש בה גודל ההוצאה או גודל הטורח, אף על גב שאפשר לומר כי המצוה שאין בה טורח יש עליה יותר שכר ממה שיש על החמורה, דבר זה מצד המצוה עצמה, שאין יודע מתן שכרן של מצות. אבל מה שהשם יתברך משלם בשביל שטרח במצוה, בודאי מצד הזה השכר יותר על החמורה ממה שיש על הקלה".

<> אינו נמצא במכילתא שלפנינו [וגם לא בספרי שלפנינו], אלא במשנה מכות כג: [ובהוצאת "יד מרדכי" נכתב (בהערה 30) "צריך לומר במכ', והוא במכות כג: במשנה, ובטעות פתרו זאת 'במכילתא'". אמנם בשום מקום בספריו לא מופיע "במכות" סתם, אלא תמיד מציין "במסכת מכות" (נצח ישראל פ"ב (כב:), גו"א במדבר פל"ה אות י, שם בגו"א דברים פל"ג אות ו, להלן פ"ד סוף מ"ו, ועוד). וכן לא יאמר על גמרא ערוכה "והביא רש"י ז"ל בפרשת ראה", בבחינת "ויהודה ועוד לקרא" (קידושין ו.)].

<> כי אם אינו רעב וחומד לדם, אלא נפשו לעולם קצה בדם, פשיטא שלא יהיה על זה מתן שכר, שהרי אין בזה שום יצר הרע, ואין מתן שכר ללא גרוי היצר הרע. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכ:]: "כי יש ביצר הרע הטוב מצד זה, כי אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעוה"ב שלא יהיה יצה"ר באדם, אז לא יהיו המצות, שכך דרשו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק 'היום לעשותם', מפני שיש יצה"ר, ויש קבול שכר על עשייתם, ולא למחר לעשותם, מפני שלא יהיה יצה"ר, ואין כאן קבול שכר על עשייתם". וראה למעלה בהקדמה הערה 73.

<> וכן כתב אות באות בח"א למכות כג: [ד, ה.].

<> בספר המצות לרמב"ם נמנה איסור זה במצות לא תעשה [מצוה קפד], שנאמר [ויקרא ז, כו] "וכל דם לא תאכלו". וכן הוא בחינוך מצוה קמח.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק] כתב: "החילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל; כי מצות עשה הוא קנין מעשה... אע"ג שלא מתחייב בה - אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצות לא תעשה, אין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו". וכן הוא בח"א לחולין צא. [ד, קה.], ובח"א למכות כג: [ד, ה:]. ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "על ידי לא תעשה אין קונה האדם על ידם זכות כלל. שאם לא אכל חלב, או לא בא על הערוה, לא קנה בזה זכות, רק אין עבירה בידו, שיש על זה עונש". וכן הוא בתפארת ישראל פ"כ [שג:], ונצח ישראל פ"ב [כג.], וראה הערה 112.

<> לשון הגמרא שלפנינו: "עשה - אין, לא עשה - לא".

<> לשון הגמרא שלפנינו: "התם כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה". ופירש רש"י שם "ההוא ישב ולא עבר עבירה דקאמר נוטל עליה שכר, בעבירה שבא לידו, וכפה יצרו ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו".

<> בנצח ישראל פ"ב [כב:] הביא את הפסוק [ישעיה א, ג] "ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו ישראל לא ידע עמי לא התבונן". וביאר שם שהשור מכיר את אדונו, וירא מפניו. אמנם החמור אינו מכירו בענין זה, אך הוא מכיר הטובה שיש לו אצל בעליו, ולכך נמשך אחר בעליו. והוסיף לבאר על פי זה בזה"ל: "והיינו דאמרינן במסכת מכות [כג.] מי שנתחייב מלקות, היו מלקין אותו ברצועה של עגל על שם 'ידע שור קונהו' [ישעיה א, ג]. ולמה לא היה מלקין אותו ברצועה של חמור על שם 'וחמור אבוס בעליו' [שם]. אבל המלקות מפני שעבר הלאו בתורה [מכות טז.], ולא היה בו יראה להכיר את מי שצוה עליו שלא לעשות. והשור מכיר את האדון וירא מפניו, ולכך ילקה ברצועה של עגל. אבל לא שייך שאין מכיר הטובה שיש בלא תעשה, שאין בלא תעשה תשלום שכר טוב, ועיקר השכר הוא על קיום מצות עשה, כדמוכח בפרק קמא דקידושין [לט:] על מתניתין 'העושה מצוה אחת מטיבין לו וכו''". וזה לשונו בח"א לקידושין לט: [ב, קמ:]: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר, [אך] כשבא לידו עבירה ונצול... כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק] כתב יותר מזה, וז"ל: "עיקר המצוה [במצות לא תעשה] שלא יעבור רצון הבורא שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה, אינו עובר רצון בוראו יתברך. ולפי דעתי אם מקיים לא תעשה שלא נצטווה עליו הוא גריעותא, שאין לאסור עצמו בדבר שלא אסר אותו התורה". וראה שם הערה 106. ובתפארת ישראל פ"כ [שג.] כתב: "אמנם כל זה הוא במצות עשה, לפי שמצות עשה היא לקנין מעלה והשלמה... אבל מצות לא תעשה, שאין בהם קנין מעלה כלל, רק שהוא מחויב שלא יעשה דבר זה, אין בזה קנין מעלה, רק אם באה עבירה לידו ונצול מקבל על זה שכר, כדאיתא בפרק קמא דקדושין. מכל מקום בעצם מצות לא תעשה אין בהם שכר... שאין מקבלין על לא תעשה שכר כעושה מצוה, רק אם באה עבירה לידו. ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מצות לא תעשה. וראיה לזה הנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא [קידושין כט.], ואם מקיימות המצוה יש להן שכר על זה כמי שאינו מצוה ועושה. ואצל מצות לא תעשה שהנשים פטורות, אם מקיימות המצוה אין בזה שכר כלל. כי הנשים פטורות מלטמא למתים ומבל תקיף [שם], ואם מקיימות המצות אין כאן שכר כלל. אלא כמו שאמרנו, כי אין בקיום מצות לא תעשה שום שכר. וכך איתא בהדיא בפרק קמא דקדושין, והא דאמרינן ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה, מוקי לה כשבאה עבירה לידו ונצול". וראה בנתיב התשובה פ"ב הערה 34. @**ודברים אלו**^ של המהר"ל תואמים לשיטת רבינו יונה בשערי תשובה [שער ג אות ט] שביאר ג"כ שאין מתן שכר בשמירת מצות לא תעשה, ורק כשבאה עבירה לידו מקבל שכר על קיום מצות עשה של יראת שמים. אמנם הרמב"ם בפירושו לפרקי אבות [כאן] כתב שיש מתן שכר על שמירת מצות ל"ת, מצד ההנהגה של "מדה טובה מרובה ממידת פורעניות" [סוטה יא.], והוכיח כן מאותה גמרא בפ"ק דקידושין, וכלשונו: "שכר עבירה כשלא תעשה אותה גם זה לא התבאר, אמנם תלמדהו מענשה, שהחטא אשר ענש עונשהו, גדול שכר הנחתו כפי הערך ההוא מן הגודל. כמו שהתבאר בקידושין באמרם כל היושב ולא עבר עבירה נותנין לו שכר כעושה מצוה". וכן ראה בפירושו למכות פ"ג מט"ו. ורש"י ויקרא ה, יז הביא בשם חכמים שיש מתן שכר בקיום מצות לא תעשה של אי אכילת פיגול נותר. וראה בכלי חמדה, פרשת ויגש, אות ד.

<> "ומה אם הדם שנפשו של אדם קצה ממנו, הפורש ממנו מקבל שכר, גזל ועריות שנפשו של אדם מתאוה להן ומחמדתן, הפורש מהן על אחת כמה וכמה שיזכה לו ולדורותיו ולדורות דורותיו עד סוף כל הדורות" [מכות כג:]. הרי שאיירי בשכר שניתן על הצער והטרחה, ולא על עצם המצוה, שעל כך אמרו במשנתינו "שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות". [וראה בתויו"ט כאן שהביא דברים בשם המהר"ל, אך כתב להיפך מהדברים שלפנינו (ש"אין אתה יודע מתן שכרן של מצות" נאמר על הטרחה, ואילו המשנה בסוף חולין איירי במצוה עצמה). וצ"ע].

<> "כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כולם" [המשך לשון המשנה שם].

<> "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:]. ובתפארת ישראל פ"ס הביא ששה טעמים מדוע אין שכר מצות בעולם הזה, ושם בהערה 62 נלקטו ששת הטעמים. ובסמוך [ליד ציון 124] ירמוז לחילוק שיש בין המצות המנויות בפאה [שיש עליהן שכר אף בעוה"ז], לעומת שאר מצות. וראה להלן הערה 144.

<> לשון התויו"ט כאן: "וכתב עוד [בדרך חיים] דהא דתנן 'אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעוה"ז והקרן קיימת לו לעולם הבא, כבוד אב ואם וכו'', אין בזו הודעת מתן שכר בכמותה, אלא באיכותה, שאלו הן שמקבלין עליהם בזה ובבא. אבל שעור וגודל השכר עדיין צריכין אנו למודעי, 'שאין אתה יודע'. ואולי יש מצוה אחרת ששכרה בעוה"ב גדול כל כך, ששקול יותר מהפירות והקרן שבמצות אלו, כי 'יפה שעה אחת קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העוה"ז' [להלן פ"ד מי"ז]".

<> והאריך בזה בתפארת ישראל פס"ב, והביא שם את הירושלמי [פאה פ"א ה"א] שאמרו "אפילו כל המצות אינם שוים לדבר אחד מדברי תורה", וכתב לבאר [תתקסה:]: "במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצוה על ידי פעל גשמי. שאין ערך לגשמי אל השכל, ולכך תלמוד תורה נגד הכל [פאה פ"א מ"א], ודבר זה מבואר". והובא למעלה בהקדמה הערות 24, 29, וראה בסמוך סוף הערה 120. וכן הביא הירושלמי הנ"ל להלן פ"ו ריש מ"ב.

<> שאי אפשר לידע מתן שכרן של מצות.

<> אודות שעל ידי המצות האדם דבק בה', כן ביאר בארוכה בתפארת ישראל פרקים ח, ט. ובתוך דבריו בפרק ט [קמה.] כתב: "וכן המצות שלא נדע טעמם באיזה צד הם הצלחת נפשו ויקנה בהם הצלחה עליונה, כי כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם, מצד כי המצות כלם שכליות אלהיות. שכך סדר השם יתברך, לא מה שחייב שכל האדם, רק מה שסדר השם יתברך בחכמתו. ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת [לאדם ולבעלי חיים], ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך". ובהמשך שם [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך אשר הוא נבדל יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך" [הובא למעלה בהקדמה הערה 26, ובפ"א הערה 998, וראה להלן הערה 231].

<> אודות ששכר המצוה ניתן כפי הדביקות שיש לאדם בה', כן ביאר להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ותירוץ דבר], וז"ל: "כי השכר מן הש"י לעובדי מצותיו ולעושי רצונו בשביל שהאדם מקרב עצמו אליו יתברך. כי בודאי העובד המלך בודאי מתקרב אליו, וכאשר הוא מתקרב אליו ראוי שיבא טובו ומלכותו אל הקרובים אליו, והם עמו מתדבקים עמו, ולא אל הרחוקים... וכאשר יש לו קירוב גדול אל הש"י, אין ספק כי השכר יותר גדול, כי אין השכר כי אם לפי הקירוב אשר יש לו אל השם יתברך". וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 249. @**ולפי זה**^ יוטעם מאד מה שאמרו [פאה פ"א מ"א] "ותלמוד תורה כנגד כולם", וכפי שהזכיר למעלה [לפני ציון 117]. שכבר השריש להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] "כי אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך", ו"אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב התורה פ"ד (א, סוף יז:)], ו"בעל תורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (עמוד קצ)], ו"אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.), והובא למעלה פ"א בהערות 523, 1166], ולכך דין הוא ששכר תלמוד תורה הוא "כנגד כולם".

<> כן ביאר בתפארת ישראל פס"א [תתקנא.], וז"ל: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה. כי המצוה היא הצירוף שמצרפת האדם... וכמו שאמר הכתוב [משלי ל, ה] 'כל אמרת אלוה צרופה'. ואם המצות לא היה רק לקיים קבוץ וסדר המדינה, או תקון האדם, כמו שהרבה אנשים היו נותנים טעם במצות... בודאי יש לעמוד על זה איזה מצוה יש בה תועלת יותר מן האחרת, וכמה השכר יותר מן האחרת. אבל המצות הם אלקיות, מצרפות האדם, עד שיש לאדם דבקות בו. ולא נוכל לדעת איזו מן המצות בה הצירוף יותר, כי יש מצוה קלה שהצירוף הזה אשר אמרנו יותר מן החמורה... כי אפשר הוא שיהיה השכר על המצוה הקלה יותר ממה שהוא על מצוה החמורה, מצד המצוה בעצמה שהיא מצרפת האדם. וכמו שתמצא במצוה, כך תמצא בעבירה; כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד... כי מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה... כלל הדבר, במה שהמצות מביאים אל האדם החבור והדבקות בו יתברך, לכך לא נוכל לדעת ולהבין איזה מצוה סבה לדבקות הוא יותר, ואיזה פחות. ולפיכך אמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה וכו''. וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות, והעונש גם כן כגדולה שבגדולות. ודבר זה מבואר". וראה להלן הערה 128.

<> "כבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כולם" [לשון המשנה בפאה שם]. ובברייתא שם מובאים עשרה דברים, הנכללים בשלשה דברים שבמשנה, וכפי שביאר בגבורות ה' פ"ו [לט.]. ומה שמכנה אלו מצות "מצות קלות", יבואר על פי שבועות יב:, שאמרו שם "אלו הן קלות, עשה ולא תעשה. ואלו הן חמורות, כריתות ומיתות בית דין".

<> כגון המצות שיש בהן כריתות ומיתת בית דין [כמבואר בהערה הקודמת, וכמו שבת, צום יוה"כ, מילה, וכיו"ב], כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:], וראה למעלה הערה 115.

<> בכמה מקומות בספריו ביאר זאת, וכגון בתפארת ישראל פס"ב [תתקנח:] כתב: "והטעם כמו שמפרש שם [קידושין מ.] אמתניתין דאלו דברים שהאדם אוכל פירותיהם וכו'. ומפרש שם הטעם דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות, כמו מצות גמילות חסדים כבוד אב ואם והבאת שלום, מצות אלו יש להם פירות. וזה כי גוף המצוה הוא מה שעושה רצון השם יתברך, אשר צוה אותו לעשותה בעצמה, והפירות הם שהוא טוב לבריות, דבר זה הוא פירות המצוה. כי עיקר המצוה הוא דבר אלקי, ואינו טוב עולם הזה, כמו שהתבאר. רק מה שיש במצוה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, דבר זה פירות המצוה, הוא נמשך מן גוף המצוה. ומפני שהפירות הם מה שהוא טוב לבריות בעולם הזה, לכך אוכל פירותיהם בעולם הזה. והתורה גם כן יש לה פירות, כי התורה בפרט עושה פירות, כי גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה [קידושין מ:], ולכך אין דבר שיש לו פירות כמו התורה. ויותר מזה, כי בתורה נברא העולם, וכל העולם פירות התורה". ובתפארת ישראל ר"פ נט כתב: "המצות טבעיים... כמו מצות כבוד אב ואם, ומצות 'ואהבת לרעך כמוך' [ויקרא יט, יח], ושאר המצוות שהם תיקון בני האדם, ועל מצות אלו וכיוצא בהם אפשר לטעון כי שכר שלהם הוא בעולם הזה, וכמו שיתבאר עוד. כי המצות שהם תועלת ותיקון בני אדם, יש להם שכר טוב בעולם הזה גם כן". ובח"א לקידושין מ. [ב, קמא.] כתב: "כי טוב לבריות שייך לעולם הזה ביותר, שהרי הוא טוב לבריות שהם בעוה"ז. לכך אף למאן דאמר שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, משום דסבירא לו דאין המצוה רק ענין אלקי, אין יחוס לה אל עולם הזה הגשמי, סובר שבאלו המצות יש כאן תשלום שכר בעוה"ז, וראוי לזה שעושה טוב בעולם הזה, והיינו שיהיה לו פירות בעולם הזה" [ראה להלן הערה 1716]. ובגבורות ה' פ"ו [לט.] כתב: "כלל הדבר, כי העושה הטוב לנמצאים, והוא טוב להם, אוכל פירות בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא. וזה כי דבר אשר הוא טוב לעולם הזה, הנה טובתו כפולה; טוב לשמים, וטוב לבריות, כמו כל אלו שזכרנו אשר הם טובים, ויש בהן מן הטוב והחסד בעולם הזה. לא כמו מצות ציצית וסוכה ולולב, שאין נראה בהם הטוב בעולם הזה, ומפני שלא נראה בהם הטוב בעולם הזה, אין לומר עליהם 'אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא'. אבל כיבוד אב ואם וגמילות חסדים והבאת שלום ותלמוד תורה, דבק בהם הטוב בענין העולם הזה, ומפני הטוב הזה אשר נראה בהם, שייך בהם אוכל פירותיהם בעולם הזה". וכן כתב בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג.], ובנתיב השלום פ"ב [א, רכ:].

<> כמו שאמרו [קידושין לט:] "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ולא אמרו "מתן שכר מצוה בהאי עלמא ליכא". ובהמשך המשנה אמרו "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", ולא אמרו "כנגד מתן שכרה".

<> בכת"י נכתב משפט זה כך: "כי יש נותן לשכר המצות, הוא השם יתברך". וכן בתפארת ישראל פכ"ז [תיד.] חילק בין "מתן תורה" ל"קבלת תורה", כאשר "מתן תורה" הוא מצד השם יתברך הנותן.

<> כפי שביאר את ההנהגה של [סנהדרין צ:] "מדה כנגד מדה" בח"א שם [ג, קעז.], וז"ל: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה". ועוד אודות שאין דבר רע יורד מן השמים, כן אמרו בב"ר נא, ג "אין דבר רע יורד מלמעלה", והובא ברמב"ן במדבר יא, יט. ובנצח ישראל פ"ה [קטז.] כתב: "כי מי שהוא טוב לא יבוא ממנו רע כלל, ואיך יבא רע... ממי שיש בו דבר טוב". וכן הוא בגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה], ובח"א לשבת צז. [א, מו:]. ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב". ובנתיב התשובה פ"א [ד"ה ואמר שאלו] כתב: "אין דבר רע יורד מלמעלה", ושם הערה 57, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

<> מדבריו משמע שדברי התנא "הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות" נאמר דוקא על מתן שכר, ולא על העונש. אך בתפארת ישראל פס"א [תתקנא., והובא למעלה שהערה 121] כתב לא כן, שזה לשונו: "כי המצות אינם שוים בשכרן, כי אפשר שעל מצוה קלה שכר גדול יותר מן החמורה... וכמו שתמצא במצוה, כך תמצא בעבירה; כי לפעמים נראה שעבירה קטנה אצל האדם, ויש לה עונש גדול. ולכך תמצא בכמה מקומות שהם אמרו על מצות קלות שכר גדול מאד מאד, וכן אמרו על עבירות קטנות עונש גדול מאד, כמו שנמצא דבר זה בדבריהם הרבה מאד... כי מה שאמרו 'הוי זהיר במצוה קלה כבמצוה חמורה' נאמר גם כן לענין עונשין, שיזהר מן עבירה קלה כבחמורה... וזהו שורש גדול בתורה, אשר בני אדם אינם נזהרים במצות קלות, עם העלם השכר והעלם העונש. שאפשר שהשכר עליה כגדולה שבגדולות, והעונש גם כן כגדולה שבגדולות. ודבר זה מבואר". ויש לעיין בזה.

<> בא לבאר את שתי הבבות; "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", "ושכר עברה כנגד הפסדה", וכן מדוע הבבא הראשונה מתחילה בהפסד ומסיימת בשכר, ואילו הבבא השניה היא להיפך, מתחילה בשכר ומסיימת בהפסד.

<> "כי ירחש לבך דבר לאמר, איך אעשה מצוה זאת, ואפסיד ממוני כזה וכזה" [לשון הרבינו יונה כאן].

<> לשון הרבינו יונה כאן: "פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר, שכר גדול יהיה בעשות העברה הזאת, ואחיה וארויח בה כמה וכמה, והנאה גדולה יהיה לי, ואיך לא אעשנה".

<> בין מצות עשה ובין מצות לא תעשה, וכמו שיבאר. ומתוך הקשר הדברים מוכח שכוונתו לומר שיש לחשב ההפסד שיש בקיום המצוה לעומת השכר שיש בקיום המצוה, ולכך תיבת "אין" [המופיעה בכת"י ובדפוס ראשון] הושמה בתוך סוגריים.

<> כפי שנתבאר למעלה [הערות 109, 112] שמתן שכר יש רק על מצות עשה, ולא על מצות לא תעשה.

<> כמבואר בקידושין לט:, והובא למעלה [לאחר ציון 109]. וכנגד זה נאמר "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה", כי "הפסד מצוה" הוא ההפסד הנובע מפאת קיום המצוה, שכאשר מקיים המצוה [בין מ"ע ובין מל"ת] יחשב את ההפסד שיש בקיום מצות עשה [ההוצאה או הטורח], וכן את ההפסד שיש בקיום מצות לא תעשה [את ההנאה שהיתה לו אם היה עובר עבירה].

<> בין בעובר על מצות לא תעשה, ובין בעובר על מצות עשה [שיושב ואינו מקיים המצוה]. ולכאורה לכך נקט במלים "וגם כן יחשב &**השכר וההנאה**^ מן העבירה", ש"השכר" הוא הרווח הכספי שנעשה לו באי עשיית מצות עשה, ו"ההנאה" היא מה שבא לידו בעוברו על מצות לא תעשה. אמנם מהמשך דבריו משמע שאיירי כאן במבטל מצות עשה, ולא בעובר על מצות לא תעשה, שכתב שיחשב "כנגד זה מה שמפסיד השכר שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו". ואם היה מדובר כאן בעובר על מצות לא תעשה, לא היה נוקט רק בהפסד השכר שיש בזה, אלא היה נוקט בעונש שיותך עליו, וכפי שכתב להלן [לפני ציון 148] "ויחשוב כנגד זה ההפסד שיש לו בעבירה, הוא העונש". וראה להלן הערה 148.

<> לכך הבבא הראשונה מתחילה בהפסד ומסתיימת בשכר ["הפסד מצוה כנגד שכרה"], ואילו הבבא השניה היא להיפך, מתחילה בשכר ומסתיימת בהפסד ["שכר עברה כנגד הפסדה"], כי שתי הבבות מתחילות עם פיתוי היצה"ר; הבבא הראשונה עוסקת כאשר מקיים את המצוה [בין מ"ע או מל"ת], שהיצה"ר מפתהו שיש לאדם הפסד בדבר [כגון הפסד כספי או הפסד הנאה], וכנגד כך אומר התנא שיחשב ההפסד זה כנגד שכר המצוה שמקבל. ואילו הבבא השניה עוסקת באם יעבור על המצוה [בין מ"ע למל"ת], שהיצה"ר מפתהו שיש לאדם רווח בדבר [כגון רווח כספי או הנאת העבירה], וכנגד כך אומר התנא שיחשב את השכר הזה כנגד הפסד שכר המצוה אם היה מקיים מצות בוראו. אמנם הרבינו יונה כאן מבאר שהבבא הראשונה עוסקת בפתוי היצה"ר כנגד קיום מצות עשה ["איך אעשה מצוה זאת ואפסיד ממוני"], ואילו הבבא השניה עוסקת בפתוי היצה"ר כנגד קיום מצות לא תעשה ["שכר גדול יהיה לי בעשות העברה הזאת... והנאה גדולה יהיה לי, ואיך לא אעשנה"]. אך המהר"ל נאיד מזה, שא"כ אין בסיפא "שכר עברה" בפועל, שהרי מדובר בפתוי היצה"ר כנגד אדם שהולך לקיים את מצות לא תעשה, ולא לעבור עליה, והיה למשנה לומר "הפסד שכר עברה". ולכך המהר"ל מחלק באופן אחר; הבבא הראשונה עוסקת בפתוי היצה"ר שיש במקיים המצוה [בין מ"ע או מל"ת], ואילו הבבא השניה עוסקת בפתוי היצה"ר שיש בעובר על המצוה [בין מ"ע או מל"ת]. @**אמנם לדרך**^ המהר"ל יקשה, שתרתי למה לי, שאחר שכבר שמענו ברישא ["הפסד מצוה כנגד שכרה"] שההפסד שעלול להיות בקיום המצוה [הפסד כספי או הפסד הנאה] אינו שוה לשכר המצוה, הרי בזה נקבע ששכר המצוה מרובה מהפסד זה, א"כ תו למה לי הסיפא להשמיענו ששכר העברה [רווח כספי או ההנאה מהעברה] פחות מהפסד שכר המצוה ["ושכר עברה כנגד הפסדה"], הרי "שכר העברה" דסיפא הוא "הפסד מצוה" דרישא, ו"הפסדה" דסיפא הוא "שכרה" דרישא, ומה מחדשת הסיפא שלא שמענו כבר ברישא. וצ"ע.

<> האברבנאל כאן בשאלתו הששית על המשנה. וראה הערה הבאה.

<> לשון האברבנאל: "השאלה הששית, באומרו 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', כי זהו נגד מאמר אנטיגנוס שאמר 'אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס'. ואם אנחנו לא נבחין בעבודתנו דבר מהשכר, איך יאמר רבי שבבחינת השכר והפרס נעשה מעשה המצות".

<> בבחינת "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע" [רש"י דברים כא, יא (עפ"י קידושין כא:), וראה גו"א שם אות ז], שמפאת פתוי היצר הרע יש לפעמים להשיב לו במהלך שהוא לשיטתו, אך לא שכך היא האמת.

<> כפי שביאר למעלה [פ"א מ"ג] את דברי אנטיגנוס [לאחר ציון 587]: "פירוש מאמר זה, שודאי עיקר העבודה שיעבוד השם יתברך מאהבה, ואם יעשה בשביל השכר, דבר זה אינו עיקר העבודה". ושם מאריך לבאר שאנטיגנוס בא להורות לאדם שיעבוד ה' מתוך אהבה. @**וכן תירץ**^ האברבנאל עצמו, וז"ל: "והנה אנטיגנוס אמר שלא נעבוד את השם יתברך על מנת לקבל פרס, ורבי לא חלק עליו, אבל אמר שכאשר יפגע בו מנוול זה, הוא שטן יצר הרע, וישים לפניו השכר המגיע מהעבירה וההפסד המגיע מהמצוה, כדי להדיחו מדרך ה', שאז כדי להשיב את האפיקורוס הזה ראוי שיחשוב בשכר האמיתי המגיע מהמצוה... כי בזה ישכך חמתו וישיב שולחו דבר. הנה אם כן בשעת העבודה הרצויה לא יצטרך לשום נגד פניו דבר מהשכר והעתיד, אבל בהשתרר עליו הצר הצורר ומחשבותיו, יחשוב בשכר ובעונש הנפשיי, כדי להרחיק הסתתו מעליו".

<> האברבנאל כאן בשאלתו הרביעית על המשנה. וראה הערה הבאה.

<> לשון האברבנאל: "השאלה הרביעית, כי ראה סתירה בדברי רבי, כי הוא אמר 'שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות', ואמר סותר לזה 'הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', ואם אין אתה יודע מתן שכרן של מצות, איך יעשה הערך ההוא, ויחשוב שכר מצוה, שהוא אינו יודע מה הוא, כנגד הפסדה".

<> כפי שביאר למעלה [ד"ה והוי מחשב].

<> כי "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" [קידושין לט:], ואמרו עוד [עירובין כב.] "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם", וראה למעלה הערה 115.

<> וכן תירץ האברבנאל עצמו, וז"ל: "ועם היות שאין אדם יודע מתן שכרן של מצות, הנה אמר 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', לפי שאע"פ שלא נדע שכר כל מצוה ומצוה כמה הוא, ידענו ששכר מצות בהאי עלמא ליכא, ושהשכר האמתי הוא לנפש בעולם הנשמות, שהוא גדול לאין שיעור מהטוב הגשמי, עד שכמעט אינו נערך אליו". וכן התויו"ט, לאחר שהביא תירוצים אלו ללא שם אמרם, כתב: "הר"י אברבנאל, וכך כתוב בדרך חיים".

<> כפי שכתב בתחילת פירושו למשנתינו שדברי רבי "כולל כל מעשה האדם אשר יעשה... שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, [ולכך] קבעו ראש והתחלה", ושם הערה 5.

<> שיש בעובר עבירה בקום ועשה. ולמעלה [לאחר ציון 134] כתב: "וגם כן יחשוב השכר וההנאה מן העבירה שיהיה לו אם יעבור העבירה, כנגד זה מה &**שמפסיד השכר**^ שהיה לו מן השם יתברך אם היה מקיים מצות בוראו, וזהו 'ושכר עבירה כנגד הפסדה'". אמנם כאן כתב "ויחשוב כנגד זה ההפסד שיש לו בעבירה, &**הוא העונש**^". וכנראה שלמעלה עסק גם בעבירה שנעשית ע"י שמבטל מצות עשה, ולכך הזכיר הפסד השכר, כי הוא שוה למבטל מ"ע ולעובר על מל"ת. אך כאן איירי רק בעבירה שנעשית ע"י שעובר על מצות לא תעשה, ולכך הזכיר העונש.

<> כמבואר למעלה בין ציונים 129-136. ולשון הרבינו יונה כאן הוא: "השמר לך ותחשוב את אשר תפסיד עליה באחרית הימים, והוא כפלי כפלים מאשר תרויח עתה. והצער העתיד ארוך וגדול מאוד מהנאת השעה. ובתתך זה אל לבך תנח ידיך מלעשותה, שאין אדם רוצה ברווח קטן, שיש הפסד כנגדו גדול ומרובה ממנו". וכן הוא בקיצור ברשב"ם לב"ב עח:

<> אמרו חכמים [נדרים לב:] "בשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב". ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה והנה עקביא] כתב: "ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". ובאגרת המוסר לר"י סלנטר נכתב: "התאוה הנפרצה לאהוב הערב לשעתו, לבלי השקיף הנולד, אם כי מרה תהיה באחרונה. נמצא דוגמתם מה גם בעניני העולם, האיש הסכל, ובפרט החולה, לחלשת שכלו, יאהב לחטוף לאכול את הערב לחכו, וישכח כי זה יביאנו למחלה נפרצה. לכך אמרו רבותינו זכרונם לברכה [תמיד לב.] 'איזהו חכם הרואה את הנולד'. הוא מאמר רבותינו זכרונם לברכה [סוטה ג.] 'אין אדם עובר עברה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות'", והובא למעלה בהקדמה הערה 140.

<> כי היצה"ר מעדיף את הערב לשעתו על פני חשבונות עתידיים, וכמבואר בהערה הקודמת. ובב"ב עח: אמרו "מאי דכתיב [במדבר כא, כז] 'על כן יאמרו המושלים וגו'', 'המושלים' אלו המושלים ביצרם, 'בואו חשבון' [שם], בואו ונחשב חשבונו של עולם, הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עבירה כנגד הפסדה. 'תבנה ותכונן' [שם], אם אתה עושה כן, תבנה בעולם הזה, ותכונן לעולם הבא. 'עיר סיחון' [שם] אם משים אדם עצמו כעיר זה ["שמתפתה ביצרו... ואינו מושל ביצרו" (רשב"ם שם)], שמהלך אחר סיחה נאה, מה כתיב אחריו [שם פסוק כח] 'כי אש יצאה מחשבון וגו'', תצא אש ממחשבין, ותאכל את שאינן מחשבין". הרי שהעמידו את אלו המחשבים את השכר והעונש לעומת אלו ההולכים אחר יצרם. ועוד אמרו שם "אמר רשע... אבד חשבונו של עולם", ופירש הרשב"ם שם "כלומר לית דין ולית דיין".

<> שאלתו השביעית של האברבנאל על המשנה, וז"ל: "אם במה שאמר 'ואין אתה בא לידי עבירה', כי למה ייחס ההסתכלות הזה למצות לא תעשה, ולא למצות עשה. והנה למעלה דבר ממצות עשה ולא תעשה, ואמר 'הוי זהיר במצוה קלה כמצוה חמורה'".

<> ורק עושה את המצוה משום שיש "עין רואה", אך לולא כן לא היה עושה את המצוה.

<> פירוש - "עין רואה" באה לעורר באדם את מדת הבושה, שיתבייש ממעשיו הרעים מחמת שעין רואה אותו, וכמו שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה שער א אות כב, וז"ל: "והמדרגה העליונה בזה, שיכלם האדם על עונותיו מלפני השם יתברך. וענין ההכלמה, ההרגשה בבושה, והשתנות זיו פניו, כענין שנאמר [תהלים סט, ח] 'כסתה כלמה פני'... וישיג אדם מדרגת הבושה בהתבודד לחשוב בגדולת השם, וכמה רבה רעת הממרה את פיו. ובזכרו תמיד כי השם רואה מעשיו, ובוחן כליותיו, וצופה מחשבותיו". ולכך כאשר אדם הולך לעשות עבירה, יפרוש מהעבירה מחמת הבושה [עין רואה], אך לולא הבושה לא היה פורש מהעבירה. אך כאשר אדם בא לעשות מצוה, א"א לתלות עשיה זו בבושה [עין רואה], כי בושה היא סבה למניעה ופרישה ממעשה מבייש, אך לא סבה לעשות מעשה טוב. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה ודבר זה] כתב: "כאשר האדם מתבייש מן החטא, מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה שהוא מתבייש מדבר, מרחיק עצמו ממנו". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב "וכן [ישראל] ירשו מדת הבושה מיצחק... שהרי מדת הבושה הוא מדת היראה... וזו מדת יצחק, כי מדתו מדת היראה, וכדכתיב [בראשית לא, נג] 'ופחד יצחק היה לי'" [ראה להלן הערה 409]. וכבר נתבאר למעלה בפ"א סוף משנה ה "כי הדברים שיש לעשות תלוים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה", ושם הערה 843. וכל הנאמר על מדת היראה כוחם יפה למדת הבושה.

<> ב"ק עט: "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי, מפני מה החמירה תורה בגנב ["לשלם כפל ארבעה וחמשה" (רש"י שם)] יותר מגזלן. אמר להן, זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקב"ה" (רש"י שם)], וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו ["אבל גנב לא השוה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר" (רש"י שם)], כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת, שנאמר [ישעיה כט, טו] 'הוי המעמיקים מה' לסתיר עצה והיה במחשך מעשיהם וגו''. וכתיב [תהלים צד, ז] 'ויאמרו לא יראה יה ולא יבין אלהי יעקב'. וכתיב [יחזקאל ט, ט] 'כי אמרו עזב ה' את הארץ ואין ה' רואה'".

<> הרי שמבאר שהמשנה עוסקת בהמנעות מעבירה. אך החסיד יעב"ץ כתב כאן בסוף המשנה שהמשפט האחרון ["וכל מעשיך"] עוסק גם במצות עשה, ויובא בהערה 158.

<> ולא סגי לומר רק את הסיפא "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עבירה".

<> רש"י שמות כ, א "וידבר אלהים - אין 'אלהים' אלא דיין... לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאן אדם מקבל שכר, ואם לאו אינו מקבל עליהם פורעניות. יכול אף עשרת הדברות כן, תלמוד לומר 'וידבר אלהים', דיין ליפרע". ובגו"א שם אות ב כתב: "אינו מקבל פורענות וכו'. כמו הקרבת קרבנות וכיוצא בהם מן המצות, לא נאמר שאם לא יביא קרבן שיקבל עונש על זה, אלא שאם עושה מקבל שכר, ואם לאו - אינו מקבל פורענות, והרבה מצות כיוצא בזה. ולכך נאמר כאן 'אלהים', דיין ליפרע, שאף כיבוד אב ואם, אם לא יעשו יקבל עונש, דכתיב [שמות כ, יב] 'למען יאריכון ימיך', שדברי תורה נוטריקון נדרשין, אם תכבד יאריכו, ואם לאו יקצרו [רש"י שם]". ובח"א למנחות מא. [ד, עח.] כתב: "בביטול מצות עשה, היינו שאינו קונה מעלה ומדריגה יותר... ודי בזה כאשר אינו מקיים העשה שאין הש"י נותן לו שכר בעוה"ב, אבל לענוש אותו כאשר אינו מקיים מ"ע, דבר זה אין ראוי". ומה שנקט כאן במצות גמילות חסדים דייקא, ניתן להטעים זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:], שכתב: "כי החסד והמשפט הם שני דברים, שהאחד הוא מה שעושה מצד החסד, ואין בו שום דין כלל. והשני הפך זה, שהוא חיוב לגמרי, כי המשפט אין בו חסד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 174]. ולכך מן הנמנע שיוטל עונש על אי עשיית חסד, כי כל מהותה של חסד היא עשיית טוב מבלי שפתיך ביה כלל ענינו של דין. והואיל ואין באי עשיית מצות אלו שום עונש, בהכרח שאין כאן גדר "עבירה" [ולכך אינם נכללים בסיפא "ואי אתה בא לידי עבירה"], כי העדר העונש מורה על העדר החטא, וכמו שפירש רש"י [בראשית כג, א] "מה בת כ' לא חטאת, שהרי אינה בת עונשין". וראה להלן הערה 757.

<> החסיד יעב"ץ כתב כאן שהמשפט האחרון שבמשנה ["וכל מעשיך"] עוסק גם במצות עשה, וכלשונו: "'וכל מעשיך'. מפני שאמר מלת 'וכל', יש לפרש שרצה לכלול גם עשיית המצות, על דרך מה שאמרו ז"ל [ויק"ר לד, ח] אילו היה יודע ראובן שהקב"ה כותב עליו [בראשית לז, כא] 'וישמע ראובן' היה מוליכו על כתפו... ולזה אמר 'כל מעשיך', כדי להלהיב לב העושה, ולהפחיד לב העובר". אמנם מדברי המהר"ל כאן מוכח שדעתו היא שאף משפט זה ["וכל מעשיך"] מוסב רק על מצות לא תעשה, כי ביאר שהתנא הוצרך לכתוב "הוי מחשב" [ולא הסתפק רק עם הסיפא "הסתכל בשלשה דברים"] כי יש מצות עשה שיש עליהן שכר בקיומן, ואין עליהן עונש בהמנעותן, ומצות אלו אינן נכללות בסיפא, אלא רק ברישא ["הוי מחשב"]. ואם "וכל מעשיך" כולל אף מצות עשה, הרי שאף הן נכללות בסיפא, ומדוע הוצרך התנא לומר קודם לכן "הוי מחשב". אלא ודאי מוכח שדעתו היא שכל שלשת הדברים שבסיפא עוסקים רק במצות לא תעשה, ולא במצות עשה.

<> וכמו שהביאו פסוק זה בב"ק עט:, והובא בהערה 154.

<> לשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק: "היסוד העשירי, כי הוא הש"י יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם, לא כדעת מי שאמר 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ט, ט], אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו''. [בראשית ו, ה] 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו''. ונאמר [בראשית יח, כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה', זהו מורה על היסוד העשירי הזה". וזה לשון הרמב"ן [שמות יג, טז]: "הנה מעת היות ע"ג בעולם מימי אנוש החלו הדעות להשתבש באמונה... מכחישים בידיעתו הפרטית, ואמרו 'איכה ידע אל ויש דעה בעליון' [תהלים עג, יא]. ומהם שיודו בידיעה מכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם ואין עמהם עונש או שכר, יאמרו 'עזב ה' את הארץ'... ולכן יאמר הכתוב במופתים 'למען תדע כי אני ה' בקרב הארץ' [שמות ח, יח], להורות על ההשגחה, כי לא עזב אותה למקרים כדעתם", וראה הערה 175.

<> וראיה מורה על הבנה, וכמו שפירש רש"י [בראשית יח, ב] "וירא - לשון הבנה, נסתכל... והבין שלא היו רוצים להטריחו". ובגו"א שמות פכ"א אות ד [ד"ה ויראה] כתב: "יבא הראיה על שהוא יודע מהותו... 'אתה הראת לדעת' [דברים ד, לה], כי הראיה היא שכלית יותר, ויבא על דבר שהוא ידיעה גמורה", ושם הערה 75. וממו"ר שליט"א שמעתי שתחבת "עיון" המורה על דעת שרשה "עין", המורה על ראיה. ולאידך גיסא אמרו [מכות ט:] על הפסוק [דברים יט, ד] "בבלי דעת" - "פרט לסומא", הרי שדעת וראיה הן בנות חדא בקתא. וראה להלן הערה 1162.

<> כפי שאומרים בעיקר העשירי "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם &**המבין**^ אל כל מעשיהם'". וכן הפסוק שהביא למעלה [תהלים צד, ז] "ולא יבין אלקי יעקב". ובטוי "לב מבין" נמצא בברכות סא. "כליות יועצות לב מבין לשון מחתך וכו'". וראה על כך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג:, והובא למעלה בפ"א הערה 156].

<> כפי שכתב כאן פירוש הגר"א: "דע כו' עין - כמו שאמר [איוב לד, כא] 'כי עיניו על דרכי איש [וכל צעדו יראה]'... 'אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם' [ירמיה לב, יט], 'כי נכח עיני ה' דרכי איש' [משלי ה, כא], ועיין בילקוט שם [שאמרו שם ברמז תתקל"ח "ואל תאמר אין הקב"ה רואה מה אני עושה, ת"ל 'כי נכח עיני ה' דרכי איש', מכאן אמרו חכמים דע מה למעלה ממך עין רואה ואוזן שומעת"]... וכיוצא הרבה". ובמשלי טו, ג נאמר "בכל מקום עיני ה' צופות רעים וטובים". וראה הערה 172. וצריך לומר ששני הפסוקים שהובאו בהערה 162 [התולים את ההשגחה בהבנה] הם מיעוט לעומת הפסוקים התולים זאת בראיה.

<> פירוש - "עין רואה" מורה שהקב"ה רואה את הדבר מבחוץ, כמו כל ראיה שהיא מבחוץ [יבואר בהערה 169], והכוונה היא שהאדם עובר עבירה מצד עצמו, וה' רואה זאת מבחוץ. אך "לב מבין" היה מורה על שה' יודע את מעשי האדם מבפנים, שכך מחוייב שיהיה, וכמו שמבאר.

<> כן הובאה דעה זו במורה נבוכים ח"ג פרקים טז-כ, ובעקידת יצחק פרשת וירא שער כא [ראה הערה הבאה], ובספר מלחמות ה' לרלב"ג מאמר שלישי פרק ראשון.

<> לשון העקידת יצחק שם: "מהמבואר תכלית הביאור שהוא [הקב"ה] יודע. אמנם מה יודע ובאיזה צד מדע, היו ביניהם דעות... שאם נניח שהוא יתברך ידע כל הדברים, כמו שזה החי מרגיש כל הדברים הפרטיים המתחלפים אשר ישיג בחושיו, הנה זה ישוב לחסרון בו יתברך, לפי שאלו המושגים המתחלפים ישתנו ויתרבו בהם הידיעות, וכל זה הוא מסולק מן הראשון יתברך, האחד בתכלית הפשיטות, שהוא וידיעתו דבר אחד. ולזה שמו כי הידיעה המחוייבת מציאותה אליו היא ידיעתו את עצמו לבד, כי זה מה שלא יפיל שום שנוי ושום רבוי, שידיעתו בעצמותו אינה נוסופת על עצמותו, והיודע והידוע הוא דבר אחד בעצמו".

<> המשך לשון העקידת יצחק שם: "ואמרו שהוא יתברך יודע מיני הנמצאות כלם וסוגיהם, ולא בנמצאים ההכרחייים והנצחיים לבד, אלא שג"כ הוא יודע כל הדברים האפשריים המתחדשים בכל מיני החלוף והסדור שאפשר, אבל שידע זה כלו מצד יודעו את עצמו. וזה כי אחר שכל הדברים האפשריים אצלנו הם מחוייבים מצד סבותיהם, וכל הסבות כולם... אל הסבה הראשונה, שהוא עצמו, הנה בידיעת עצמותו יודע הכל בידיעה כוללת אחת נצחיית בלתי מתחלפת, לא מצד רבוי הנמצאים והשתנותם, ולא מצד חדושי מקריהן בזמן... אבל הוא יודע כי להכרח הסבות יחוייבו להיות כל אלו הענינים הרבים המתחדשים".

<> לשון הרמב"ם במו"נ ח"ג פ"כ: "הפילוסופים פסקו הדבר ואמרו... אחר שלא יתחדש לו מדע, מן השקר שידע דבר מן המתחדשים, ולא ידע, אם כן, אלא הדבר הקיים, אשר לא ישתנה". וכן הוא בעקידת יצחק שם.

<> לשונו בכת"י: "ומה שאמר 'עין רואה', ולא אמר 'לב מבין', שלא יטעה האדם לומר כי הוא יתברך יודע בעצמו, ובידיעת עצמו ידע הדברים ממנו, כי הלב הוא כאשר על הידיעה, והעין הוא שרואה הדבר הנעשה מבחוץ". ואודות שהראיה מבחוץ לעומת הבנת הלב, הנה אמרו חכמים [ב"ב יב.] "חכם עדיף מנביא", וכתב על כך הרמב"ן שם: "נבואת הנביאים הוא המראה והחזון, נבואת החכמים היא בדרך החכמה... יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם". ובתחילת הקדמה ראשונה לגבורות ה' כתב: "לפיכך אמרו חכמים 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו... כי הנבואה צריך להתדבקות מבחוץ במה שהוא מתנבא עליו... לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה, שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ". ועל פי זה ביאר מדוע העוה"ב לא הוזכר בתורה [כי אין בו תפיסה של חוש הראיה], ורק הוזכר בדברי חכמים [כי השכל תופס כל דבר], עיי"ש. וראה למעלה פ"א הערה 315.

<> כפי שדרך הפסוק לומר "עיני ה'" [במובא למעלה בהערה 163].

<> שהרי העיקר השלישי הוא "כי האחד שזכרנו אינו גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגוהו מאורעות הגופים" [לשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק].

<> ואם תאמר, הרי דרך הפסוקים לומר "עיני ה'" [כמלוקט בהערה 163, וכן הקשה הרש"ש על התויו"ט בהגהותיו למסכת אבות]. זאת ועוד, שהרי כך גם בעצמו ביאר את המושג "עיני ה'" המוזכר בכתוב, שלהלן פ"ג מי"ד [ד"ה וזה שתקנו] כתב: "וכן מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע, הנה מצייר אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטוב והאחת לרע. וכמו שאמרו ז"ל [דברים יא, יב] 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה', ודרשו ז"ל [ר"ה יז:] 'עיני ה' אלקיך' בלשון רבים, עתים לטובה, ועתים לרעה, וזה מפני שכתוב 'עיני' לשון רבים". ואם הכתוב לא נמנע מלומר כן, מדוע שחז"ל ימנעו מכך. ויש לומר, שעל פי דברים שכתב קודם לכן [להלן פ"ג מי"ד], תמיה זאת מתיישבת, שכך כתב שם: "ויש לפרש מה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך, היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא... כי בודאי כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל. וכתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה', וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים... כי העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל העולם הנבדל, וכמו שהמלבוש מתואר בו הלובש לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש... וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי", ושם מאריך יותר לבאר ענין זה. והואיל ונתבאר בהערה 169 שדברי תורה הם דברים שנמסרו לנביא על פי חוש הראיה, ואילו דברי חכמים הם דברי השכל והבנה [ולכך עוה"ב לא הוזכר בתורה, והוזכר רק בדברי חכמים], לכך אין מניעה שבדברי תורה יאמר "עיני ה'", אך יש מניעה כזו בדברי חכמים. כי דברי תורה הם בגדר מלבוש ללובש, ואילו דברי חכמים הם בגדר הלובש עצמו. ובבאר הגולה באר הרביעי [תכב:] כתב: "דרך חכמים שאין מעיינים רק במהות המופשט מן החמרי", ושם הערה 658.

<> פירוש - "עין רואה" נאמר על עצם הראיה, אך "עינים רואות" נאמר על עיני בשר. והטעם הוא, כי עצם הראיה יש גם בעין אחת, ומה הצורך לתאר את עצם הראיה בלשון רבים, אלא שלשון רבים איירי ב"שתי עינים כמו שיש לאדם" [לשונו למעלה]. וכן מצינו במקרא שכאשר מדובר על עצם הראיה נקט בלשון יחיד, וכגון [במדבר יד, יד] "אשר עין בעין נראה אתה ה'", וכן [ישעיה סד, ג] "עין לא ראתה אלקים זולתך", וכן [תהלים צד, ט] "אם יוצר עין הלא יביט", וכן [קהלת א, ח] "לא תשבע עין לראות", ועוד. @**אמנם מדבריו**^ בכת"י נראה שמתכוון לענין נוסף, שנכתב שם בזה"ל: "שאין אל השם יתברך עיני בשר, &**ובבשר שייך רבוי עינים**^ כמו שיש לאדם". ונראה לבארו על פי מה שהשריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". וראה להלן הערה 1323. ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם" [ראה להלן הערה 431]. ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. ולכך "בבשר שייך רבוי עינים", כי ה"בשר" מורה על החומריות [ראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 290], ולכך יש בו רבוי וחילוק. וראה להלן הערות 304, 1323. ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי". וראה להלן הערה 304.

<> לשון הרמב"ן בהקדמתו לספר איוב [סוף עמוד יט]: "מהם מי שיראה בדעתו לשלול ההשגחה מן הבורא יתברך, לא הידיעה, מפני כי הידיעה מעלה ביודע ושלימות בו, והמעלות כולם הלא לאלקים המה". וברבינו בחיי בכד הקמח, אות ה', השגחה, כתב: "הכת הכופרת בהשגחה אומרת שהבורא יתברך יש לו ידיעה בעולם השפל, כי הידיעה שלימות היא ביודע, וכל השלימות הלא לאלקים הוא. ואילו היינו שוללים ממנו הידיעה, היינו מחסרים בחק שלימותו. ועל כן גוזרין הכת הזאת כי הבורא יתברך יש לו ידיעה בעולם השפל, אבל אין לו השגחה", וכמו שיתבאר להלן.

<> המשך לשון הרמב"ן בהקדמתו לספר איוב [שם]: "רק ההשגחה יסיר ממנו, יאמר כי מפחיתות האדם אצל מעלתו ורוממתו יתברך לא ישגיח עליו כלל". ובפירושו לתורה [שמות יג, טז] כתב: "ומהם שיודו בידיעה ומכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים, שלא ישגיח האל בהם". וראה הערה 160.

<> "באזנו" [של המלך] "לשפלתו" [של האדם].

<> מוסיף "אשר הוא בארץ", כי יש בכך השפלה נוספת לאדם, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תסב:]: "להוציא מלב המתפלספים, אשר אמרו כי 'עזב ה' את הארץ' [יחזקאל ט, ט], לשפלות ולפחיתות העולם השפל", וראה למעלה פ"א הערה 1546. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "שהוא יתברך בשמים, ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם". וראה למעלה בהקדמה הערה 2.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ר:] כתב: "שלא יעלה על הדעת כמו שהיו אומרים, אע"ג שהוא יתברך מלך העולם, עם כל זה עזב הארץ, ואינו משגיח בעולמו לגדולתו ולרוממותו, כי לפעמים לפי גדלות ורוממות המלך אינו רוצה למלוך על עם שהוא שפל בעיניו... וכן דוד המלך ע"ה היה תמיהה בעיניו, שאמר [תהלים קמד, ג] 'ה' מה אדם ותדעהו בן אנוש ותחשבהו'". ובהמשך שם [סוף רו:] כתב: "שהיו אומרים שאין ראוי לפי הדעת והסברא שיהיה הש"י יודע ומשגיח בתחתונים לשפלותם ופחיתותם, שהם במדרגה השפלה, ואין הדעת נותן שיהיה מלך רם ונשא שוכן עד מביט ומשגיח בשפלים כמו שהם בתחתונים. דרך משל, וכי מלך בשר ודם משגיח בשרץ שהוא שפל עמו ומתעסק עמו, והרי הוא מסלק ידיעתו והשגחתו ממנו. כי הידיעה וההשגחה בכל דבר לפי החשיבות. ומפני כך אמרו אין ראוי שתהיה השגחה בתחתונים, שיש בהם מינים שפלים". וכן הוא בספר העקרים מאמר ג, יח [והובא בתפארת ישראל פמ"ו הערה 5]. אמנם בגו"א שמות פ"ט אות ד [ד"ה ועוד] כתב: "לא נתנו להשם יתברך שהשגחתו פרטית בתחתונים, כי זה מעלה יתירה ורוממות גדול להשגיח בפרטים". הרי שביאר שכפרו בהשגחה מפאת רוממות הענין, ולא מפאת פחיתות הענין. וראה שם בהערה 42 בישוב תמיה זו.

<> פירוש - זהו המשך הדעה השוללת ההשגחה [מפאת שפלות האדם], שבעלי דעה זו אומרים שגם האדם עצמו אינו שת לבו אל דברים הנראים לו חסרי חשיבות, וק"ו למלך גדול.

<> זהו המשך הדעה השוללת ההשגחה.

<> בראשית לז, כז "ויאמר יהודה אל אחיו וגו' וישמעו אחיו", ותרגם שם אונקלוס "וקביל מניה אחוהי". ורש"י שם כתב "וישמעו - וקבילו מניה, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה, וכגון [בראשית כח, ז] 'וישמע יעקב אל אביו', 'נעשה ונשמע' [שמות כד, ז], מתרגם 'נקבל'". וכן פירש רש"י בשמות טו, כו. ובבאר הגולה באר השלישי [רנד:] כתב: "כי האוזן הוא מקבל, ולכך כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן, מתורגם לשון קבלה", ושם הערה 35. ובגבורות ה' פס"ח [שטו.] כתב: "כי לשון 'שמע' הוא לשון קבלה". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות לה, ושם שמות פט"ו אות לג.

<> בא לבאר את ההכרח להוסיף "וכל מעשיך בספר נכתבין", ומדוע לא היה סגי ב"עין רואה" [המורה על הידיעה] ו"אוזן שומעת" [המורה על ההשגחה].

<> פירוש - לאמיתו של דבר ההשגחה קשורה לשכר ועונש, וכפי שאמר הפסוק [ירמיה לב, יט] "גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת איש כדרכיו וכפרי מעלליו". וכן הרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "מכחישים בהשגחה, ויעשו אדם כדגי הים שלא ישגיח האל בהם, ואין עמהם עונש או שכר". וכן הוא בכד הקמח, ערך השגחה. ובגבורות ה' פמ"ז [קפג:] כתב: "שאם הוא יתברך משגיח בבני אדם ובמעשיהם, ואינו עוזב אותם, אם כן בודאי הוא משלם להם גמולם גם כן. שאין סברא לומר שיהיה הוא יתברך רואה מעשיהם, ומשגיח, ולא יפקוד על חטאם... ולכך מן ההשגחה נמשך השכר והעונש". ובי"ג עקרים של הרמב"ם חילקן לשני עיקרים; העיקר העשירי הוא שיש השגחה, והעיקר האחד עשר הוא שיש שכר ועונש. ובספר העקרים מאמר ראשון פרק טו כתב: "והעקר השלישי שהוא השכר והעונש, הנה השורש הקודם לו והמתחייב אליו בהכרח הוא ההשגחה, וזה כי אע"פ שכבר קדם לנו שורש הידיעה, ושהאל יודע מעשה בני ההאדם... כבר היה אפשר לו כי להיות האדם פחות ונבזה בעיני השם, יהיה הפרט משולח ונעזב ובלתי נגמל על מעשיו הפרטיים אשר בינו לבין קונו... ולזה שמנו ההשגחה שורש קודם לשכר ועונש, להעיר שההשגחה האלהית היא על כל פרט ופרט לתת לו עונש ושכר אף על הדברים שהם בינו לבין השם... כמאמר הנביא [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו'".

<> לשונו בכת"י: "אין מוכרח לומר כי ההשגחה הוא כדי לתקן שיבא הכל לידי חשבון, [רק יבוא] ויתן הדין על זה, ויקבל החוטא את עונשו שלא יהיה נעשה עוד". ולהו"א זו ההשגחה נועדה לנכש עשבים שוטים הפוגמים בסדר העולם, ויהיה בכך סילוק הרע מהעולם, אך לא שיהיה חשבון על כל מעשיו.

<> וכדוגמת ההשגחה שיש בבעלי חיים, וכפי שחילק בספר העיקרים [מאמר שלישי פרק יב] בין השגחת האדם להשגחת בעלי החיים, וז"ל: "שאם היתה ההשגחה בפרטי האנשים על הדרך שהיא בשאר בעלי חיים לשמור מינם... אבל בעבור שלא היתה ההשגחה הנמנית בעקרים או בשרשים על דרך ההשגחה שהיא במיני הבעלי חיים לשמור המין בלבד, אבל לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו בכל פרטי מעשיו בעוה"ז ובבא... לפי שמין ההשגחה שהוא לשכר ולעונש אינה כמין ההשגחה ההווה במיני הבעלי חיים, שהיא לשמור המין בלבד". ומבאר כאן ש"כל מעשיך בספר נכתבין" בא לאפוקי מאלו הרוצים לומר שההשגחה בבני אדם היא כהשגחה שבבעלי חיים, שמטרתה לשמור על הקיים, ולסלק את הרע הפוגם בסדר העולם, אך לא לתת לאדם כפרי מעלליו.

<> שבועות מד: "חנוני על פנקסו", ופירש רש"י שם "וחנוני על פנקסו - על מה שכתוב בפנקסו שהוא כותב עליה הקפות שהוא מקיף". וראה הערה הבאה.

<> להלן פ"ג תחילת מ"א כתב: "שאלה זאת יש לשאול ג"כ בדברי רבי, שאמר 'הסתכל בשלשה דברים וכו'', והיה די כשיאמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין'. שם יש להשיב כי שם אמר לך כי על ידי עין רואה ואוזן שומעת, המעשים בספר נכתבין". הרי שהמונע את העבירה הוא הדבר האחרון שהוזכר במשנה "וכל מעשיך בספר נכתבין", ושני הדברים הראשונים שהוזכרו הם לבאר כיצד דבריו ירשמו בספר. וכן כתב בדרשת שבת תשובה [ע.] שהמונע את האדם מהחטא הוא העובדה שכל מעשיו נרשמים בספר [הובא בהערה 200]. ואם כן שני הדברים הראשונים שהוזכרו במשנה ["עין רואה ואוזן שומעת"] הם תנאי לכתיבת הספר, וכמבואר להלן בתחילת פרק שלישי. וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "והיה מספיק למניעת העבירות כשיסתכל וידע שמעשיו בספר נכתבין... אבל לא ידע ויבין את זאת, כי אם בהקדים לו הידיעה שיש רואה ושומע. לכך הוצרך להקדים גם אלו השנים".

<> פירוש - למעשה בני אדם יש ציור המושכל, כפי שיש לעולם ציור מושכל, ולכך מעשי בני אדם מעצבים את הציור המושכל העולה מהעולם, וכמו שמבאר והולך. ו"ציור מושכל" פירושו מהות רוחנית קיימת, העולה משלל פרטים רבים הנתונים תחת הציור.

<> בנפש החיים, שער א, פרקים ג-ד, האריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "ברא הוא יתברך את האדם, והשליטו על רבי רבוון כחות ועולמות אין מספר. ומסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם עפ"י כל פרטי תנועות מעשיו ודבוריו ומחשבותיו. וכל סדרי הנהגותיו, הן לטוב, או להיפך ח"ו, כי במעשיו ודבוריו ומחשבותיו הטובים הוא מקיים ונותן כח בכמה כחות ועולמות עליונים הקדושים, ומוסיף בהם קדושה ואור... ובהיפוך ח"ו ע"י מעשיו או דבוריו ומחשבותיו אשר לא טובים, הוא מהרס ר"ל כמה כחות ועולמות עליונים הקדושים לאין ערך ושיעור... השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כחות ועולמות. עפ"י כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו. כאילו הוא ג"כ הבעל כח שלהם כביכול... וזאת תורת האדם כל איש ישראל, אל יאמר בלבו ח"ו, כי מה אני ומה כחי לפעול במעשי השפלים שום ענין בעולם. אמנם יבין וידע ויקבע במחשבות לבו, שכל פרטי מעשיו ודבוריו ומחשבותיו כל עת ורגע, לא אתאבידו ח"ו. ומה רבו מעשיו ומאד גדלו ורמו, שכל אחד עולה כפי שרשה לפעול פעולתה בגבהי מרומים בעלמות וצחצחות האורות העליונים. ובאמת כי האיש החכם ויבן את זאת לאמיתו, לבו יחיל בקרבו בחיל ורעדה, בשומו על לבו על מעשיו אשר לא טובים ח"ו, עד היכן המה מגיעים לקלקל ולהרוס בחטא קל ח"ו". ושם בפ"ד כתב: "וקרוב לשמוע שגם זה בכלל כוונתם ז"ל באבות 'דע מה למעלה ממך'. ר"ל אם כי אינך רואה בעיניך הענינים הנוראים הנעשים ממעשיך, אבל תדע נאמנה כי כל מה שנעשה למעלה בעולמות העליונים גבוהי גבוהים, הכל ממך הוא, על פי מעשיך לאן נוטים, על פיהם יצאו ויבואו". והמסילת ישרים פ"א כתב: "ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם. אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול. כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו, ונדבק בבוראו, ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה, והעולם עצמו מתעלה עמו".

<> כי הכתב הוא ציור שכלי לדברים הנכתבים, וכמו שביאר באור חדש [סג.]: "יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמו, מה שהיא אומה זאת. וכל מהות הוא ציור שכלי מה שהוא. ועל דבר זה מורה הכתב, כי כל כתב הוא ציור הדבר. ומפני כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמה, והמהות הוא ציור מה שהוא הדבר, ולכך יש לכל אומה ואומה כתב בפני עצמו". וראה בתפארת ישראל פמ"ז הערה 45, שם פס"ח הערה 31, ועוד. ובח"א לסנהדרין כא: [ג, קמא.] כתב: "הכתב הוא ציור השכלי, שהרי כאשר הוא כתוב יכול ללמוד בציור השכלי מה שכתוב לפניו, מבלי שצריך להוציא מן הפה כלל". וכן הוא להלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר].

<> לשונו להלן פ"ג מט"ז [ד"ה ואמר החנות]: "ואמר 'והפנקס פתוח והיד כותבת', רוצה לומר כי מעשי האדם נרשמים לפני הקב"ה, כמו שכבר בארנו כי אין האדם כמו שאר בעלי חיים, כי האדם עיקר המציאות בעולם, וציור המציאות, הן לטוב הן לרע, הוא על ידי האדם. אם האדם עושה טוב יש ציור טוב, ואם רע יש כאן ציור רע. ודבר זה נקרא 'הפנקס פתוח והיד כותבת', וכמו שבארנו למעלה אצל 'וכל מעשיך בספר נכתבין' עיין שם. והיד הוא יד האדם שעושה המעשה כותבת, כי כל מעשה אדם נרשמים, כדלעיל".

<> רש"י [שמות לב, לב] פירש "מספרך - מכל התורה כולה". ובגו"א שם אות כח כתב על כך: "אין דברי חכמים כדברי רש"י, שיהיה פירוש 'מספרך אשר כתבת' התורה, שהרי מזה למדו רז"ל [ר"ה טז:] כי ג' ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של צדיקים, ואחד של רשעים, ואחד של בינונים; 'מחיני נא' זה ספרן של רשעים, 'מספרך' זה ספרן של צדיקים, 'אשר כתבת' זה ספרן של בינונים. ודעת רז"ל הוא כי הספר הזה הוא ציור הנמצאות, והנמצאות הם מתחלקים לג' חלקים; צדיקים, רשעים, בינונים. ואמר משה 'מחני נא מספרך אשר כתבת', רוצה לומר מציור העולם, אשר הוא ספר העולם". וראה הערה 198.

<> מבואר מדבריו שהאדם נדון על מעשיו רק משום שיש רושם וזכר למעשיו, אך אם לא היה רושם וזכר למעשיו, לא היה האדם נדון על מעשיו. ונקודה זו טעונה ביאור, כי שגרת המחשבה תופסת שהאדם נדון על מעשיו משום שהם תואמים או מתנגדים לרצון הקב"ה, ולא משום הרושם והזכר העולים ממעשיו. אמנם כבר נתבאר למעלה [בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36] ששכר המצוה לא ניתן על עצם המעשה גרידא, אלא על המעלה הרוחנית שנרכשה מפאת מעשה המצוה. ולכך מצוה שלא העניקה לבעליה מעלה רוחנית, לא תזכה אותם במתן שכר, עיי"ש. והוא הדין לעונש הניתן על החטא; אין מעשה החטא לכשעצמו מחייב את בעליו בעונש, אלא התוצאה העולה ממעשה החטא הוא המחייב את העונש. וכן בנצח ישראל פל"א [תרו.] כתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר" [ראה להלן הערות 195, 1498]. ובנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל. ובאולי יאמר, אם כן הוא מה מעלתם במה שהם זרע אברהם יצחק ויעקב, והרי יוצא שכרם בהפסדם. והתשובה על זה, כי גם זה לעומת זה; כי אם ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה. וכך השם יתברך, בשביל מצוה אחת קטנה אשר ישראל עושים, נותן להם שכר גדול מאוד, ודבר זה אינו נוהג אצל האומות" [ראה להלן הערה 436]. וברי הוא שאם לא היה רושם וזכר למעשי האדם, לא היה בחטאיו יציאה מהסדר, ולא היה במצותיו רכישת מעלה רוחנית.

<> לשון החסיד יעב"ץ כאן: "'וכל מעשיך בספר נכתבים'. מה יקר דברו של זה האדון ע"ה, כי גלה לנו סוד המצות והעבירות כמה כחן גדול, כי הן עושות רושם במציאות, אם להרע אם להיטיב. והוא אמרו 'וכל מעשיך'... כי הספר הוא חקוי ממה שהוא בשכל הכותבו. ולזה אמר אדון הנביאים ע"ה כשמאס חייו, ורצה בהעדרו אם לא יכפר השם יתברך עון העגל [שמות לב, לב] 'מחני נא מספרך אשר כתבת', שהוא זה המציאות המורה על פועלו. שוה לאומרו [במדבר יא, טו] 'הרגני נא הרוג'".

<> כי כבר הובא למעלה [בהערה 193] דבריו בנצח ישראל פל"א [תרו.], שכתב: "כי עיקר החטא הוא היציאה מן הסדר". ולכך כאשר יש רשעים בעולם, הציור המושכל העולה מן העולם הוא שהעולם יוצא מן הסדר. ובגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר [הקב"ה] פניו מן העולם". ובמדב"ר יג, ב, אמרו "הרשעים סלקו השכינה מן הארץ". ובדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "ובמדרש [ב"ר יט, ז]... עיקר שכינה בתחתונים היתה, כיון שחטא אדה"ר נסתלקה לרקיע ראשון. קין - לרקיע שני. עמד דור אנוש, נסתלקה לרקיע ג'... נלמד כי ראוי שתהיה השכינה בארץ, מפני שהוא יתברך שכינתו את דכא [ר' ישעיה נז, טו], רק כי הרשעים הם מסלקים השכינה". וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שו.]. הרי שהרשעים מוציאים את העולם מן הסדר, כי הסדר מחייב שכינה בעולם, ואילו הרשעים מסלקין שכינה מהעולם.

<> בתחילת נתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "הדבר שהוא יוצא מן הראוי ומן המיצוע, כמו שהרשע יוצא ברשעתו מן המיצוע, הפך הצדיק, שנקרא 'צדיק' בשביל הצדק והיושר שבו, והרשע הפך זה, יוצא מן הצדק" [הובא למעלה בפ"א הערה 942]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 573 אודות השייכות בין האמת והיושר [ראה למעלה בסוף ההקדמה הערה 228]. וזה לשונו להלן פ"ג מ"ו [ד"ה ופירוש הכתיבה]: "האדם ומעשה האדם הוא מכלל ציור העולם, ואין האדם דומה לשאר בעלי חיים שאינם נחשבים, אבל האדם מפני מעלתו הוא עצם העולם. ואם האדם ומעשיו טובים, יש כאן ציור משובח וטוב. וכן להיפך, אם האדם רע. שיש כאן ציור בעולם, לפי ענין האדם נרשם בעולם, וזהו הספר שנכתב בו הכל, כמו שהתבאר בפרק רבי אומר".

<> לשון הגמרא שם: "שלשה ספרים ["ספרי זכרון של מעשה הבריות" (רש"י שם)] נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינוניים. צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים. רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה. בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים, זכו - נכתבין לחיים, לא זכו - נכתבין למיתה".

<> יש לדייק בלשונו, שדוקא לגבי הבינונים כתב "וציור בינונים ציור &**מיוחד**^ בפני עצמו", ואילו אצל ציור הצדיקים והרשעים לא הזכיר תיבת "מיוחד". ואולי שהיה מקום לומר שאין ציור לבינונים בפני עצמם, אלא ציור הבינונים בלול וכלול מציורי הצדיקים והרשעים להדדי. ולאפוקי מכך הדגיש שאף ציור הבינונים הוא ציור מיוחד בפני עצמו, ויש לו ספר בפני עצמו הנפתח בראש השנה.

<> ראה הערה 192. ושם בח"א לר"ה [א, קט.-קיא:] האריך בביאור המאמר.

<> אולי כוונתו לדברים שכתב בדרשת שבת תשובה [ע.], בביאור דברי רבי שמלאי [נדה ל:] שדרש שהולד במעי אמו דומה "לפנקס שמקופל", וכתב על כך: "רצה בזה כי עצם האדם במה שהוא אדם יתר על שאר בעלי חיים, אינו ענין אחר רק שהוא פנקס בלבד. כאשר כל פנקס נכתב בו אני חייב לפלוני, וגם נכתב בו פלוני חייב לי. כך האדם נכתב בו כל מעשיו אשר יעשה, הן מה שחייב לבוראו מן החטאים אשר יעשה, ומה שהבורא חייב אליו לשלם לו שכר מצות שעשה. מה שאין זה בבהמה, שלא נבראת לקבל שכר ועונש כלל. אם כן ההפרש שיש בין האדם ובין הבהמה, הוא מה שהאדם הוא פנקס בו נכתב הכל. וכאשר יחשוב האדם שהוא כמו פנקס בו נכתב הכל לא יחטא. ואף כי נתן השם יתעלה בו יצר הרע, כיון שלפניו דבר זה, אינו בא לידי חטא, וכמו שאמר רבי 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'. הרי ביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, אינו בא לידי חטא. &**והספר הזה הוא האדם עצמו**^, שבו יורשמו חובותיו וזכיותיו, ודבר זה שייך דוקא באדם, ולא בכל שאר בעלי חיים". הרי שהדגיש שהאדם עצמו הוא הספר שבו נחקקים זכיותיו וחובותיו. ואולי לכוונה זו מטין דבריו הנמצאים בכת"י [ולא נדפסו כאן], שכתב שם: "מעשה האדם יש להם ציור מושכל וקיים. וזה שאמר משה 'ועתה אם תשא חטאם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת'. ופירוש זה, כי העולם יוצא לפעל על ידי מעשה בני אדם, כי היה מתחלה היה בכח, ויוצא אל הפעל על ידי מעשה האדם. והוא יתברך מוציא את הכל אל הפעל [כאן מופיעות ב' תיבות שלא הצלחתי לפענחן]. שכל מעשה האדם בספר נכתבין. והבן זה הטיב, ותדע הספר הזה". כי מהות האדם היא שהוא יוצא מהכח אל הפעל, ועל כך נקרא שמו "אדם" [כמבואר למעלה פ"א הערות 1481, 1826]. ולכך מהות האדם היא הציור המושכל של העולם, היוצא מהכח אל הפועל באמצעות מעשי האדם.

<> כדי שהאדם לא יבוא לידי עבירה.

<> להסתכל על שלשה דברים שהוזכרו במשנה.

<> פירוש - יש טרחה בקיום מצות עשה, ויש גרוי היצר לעבור על מצות לא תעשה.

<> בטרם יחטא בפועל.

<> ופירש רש"י שם "על יד הירדן - יד כמשמעו, אצל הירדן". וכן כתב רש"י שמות ב, ה "על יד היאור - אצל היאור, כמו [ש"ב יד, ל] 'ראו חלקת יואב על ידי'. והוא לשון יד ממש, שיד האדם סמוכה לו". ורש"י דברים ב, לז כתב "כל יד נחל יבק - אצל נחל יבק", וביאר שם הגו"א אות יז: "לפי שהיד היא אצל האדם, נקרא כל דבר שהוא סמוך לו 'יד'".

<> כן ביאר להלן פ"ג מ"א, שגם שם איתא "עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", ובתחילת ביאור המשנה שם הקשה "לשון 'לידי עבירה' שאמר, והיה לו לומר 'שאין אתה עושה עבירה'". וכתב שם [ד"ה והנה עקביא] בזה"ל: "והנה עקביא בן מהללאל בא ללמוד האדם שיסיר ממנו סבת החטא, שכל זמן שלא יסיר הדבר שהוא סבה אל החטא, הוא בא לידי חטא. והסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע שנתן השם יתברך באדם, והוא הגורם החטא אל האדם. ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות. ולכך צריך האדם שיסיר ממנו כח יצר הרע אשר הוא סבה אל החטא... וכן בלשון 'ואין אתה בא לידי עבירה', שהיה לו לומר 'ואי אתה בא לעבירה', והוא הלשון בכל מקום כאשר יבא האדם אל הסבה הגורמת, כי הסבה נקרא 'לידי', מפני שהידים הם ראשונים להביא הדבר אל האדם. וכן הסבה של החטא הגורמת החטא נקרא 'ידי עבירה'. וכך פירוש 'הסתכל בג' דברים' [שלא] יבא האדם לידי עבירה, היינו הסבה הגורמת החטא לאדם... וכן 'אל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עוון', כך פירושו שאל יביא אותו לסבה הגורמת החטא". וראה להלן הערה 284.

<> לשונו להלן פ"ג סוף מ"א: "ובדברי עקביא [שאמר ג"כ "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך וכו'"] גם כן יש להקשות, כמו שבארנו בפרק רבי אומר, שאמר שיסתכל בג' דברים, ולא אמר שידע מאין בא, ומה שייך לשון 'הסתכל'". ופירושו, כי לשון "הסתכל" מורה על התבוננות ועיון שכלי, וכפי שביאר בגו"א במדבר פכ"ד אות יד. ולשון החסיד יעב"ץ כאן הוא: "אמר הסתכל בעיון שכלך, ולא תבא עבירה לידך".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ויש לפרש] כתב: "בריאתו של אדם בזקיפה, ולא כמו שאר בעלי חיים הולכי שחוח, כי מי שהולך שחוח הוא מורה על שיש עליו אדון, ולפיכך הולך שחוח כמו עבד שהולך שחוח לפני אדון שלו... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח מפני שהם תחת האדם, שהוא מלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים". ולהלן פ"ה סוף משנה כא כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה יותר מן כל שאר בעלי חיים... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". ובתפארת ישראל פט"ז [רנ.] כתב: "כי כל הנבראים כולם הולכים כפופים, פניהם יורד למטה. אבל האדם הולך קומם, מפני שהוא מלך הנמצאים התחתונים, והמלך ראוי שיהיה הולך בזקיפה. ובתחתונים אין על האדם. ולפיכך כל בעלי חיים הולכים כפופים, כמו העבד שהוא כפוף מפני המלך, והאדם בלבד הוא עומד בזקיפה... כלל הדבר כי מה שהולך בקומה זקופה הוא מיוחד לאדם למעלתו יותר על בעלי חיים". וכן הוא בבאר הגולה באר הששי [רלה.], נתיב העבודה פ"י [א, קח.], נתיב יראת השם ס"פ ב [ב, כו:], דרשה לשבת תשובה [עז.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא.], ועוד.

<> הולך לבאר שהקב"ה עשה את האדם שילך בקומה זקופה כדי להביאו ליראת שמים, כי מצד עצמו האדם מופקע מיראת שמים, וכמו שמבאר.

<> שהרי "האדם אין רואה השם יתברך" [לשונו בסמוך], ובהעדר ראית ה' ממילא "אין השם יתברך לנגדו". וכן נתבאר ש"אין עליו בתחתונים" [לשונו להלן פ"ג מי"ד, והובא בהערה 208], "ובתחתונים אין על האדם" [לשון בתפארת ישראל פט"ז, והובא בהערה 208], לכך "אין השם יתברך לנגדו". והפסוק [תהלים טז, ח] "שויתי ה' לנגדי תמיד" לא סותר לזה, אדרבה מוכיח יסוד זה, שרש"י פירש שם "שויתי ה' לנגדי תמיד - בכל מעשי &**שמתי**^ מוראו לנגד עיני", הרי יש צורך בשימה מיוחדת כדי לחוש את מורא ה', אך בסתמא "אין השם יתברך לנגדו".

<> לשון הגמרא שם "כשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו... אמרו לו, רבינו, ברכנו. אמר להם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו, עד כאן ["בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם" (רש"י שם)]. אמר להם, ולואי ["שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה" (רש"י שם)]. תדעו, כשאדם עובר עבירה ["בסתר ממורא הבריות, ויודע שהכל הוא גלוי להקב"ה, ואינו מניח בכך (רש"י שם)], אומר שלא יראני אדם". ולהלן פ"ג סוף מ"א כתב: "וכבר בארנו למעלה כי נמצא שנוי בריאה באדם מה שלא נמצא בכל הנבראים, שהולך בקומה זקופה, ודבר זה אינו במקרה. אבל מפני שהאדם בעל חטא וקרוב אל החטא, כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו 'הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם', כי האדם אין כנגדו מורא שכינה".

<> תלה היראה בראיה, והעדר היראה בהעדר הראיה. ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו. דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו". וכן להלן פ"ג מי"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו, אבל הרחוקים מן המלך אין יראה להם מן המלך". וידוע כי "יראה" היא אותיות "ראיה" [שפת אמת במדבר פרשת שלח שנת תרנ"ו, וקומץ המנחה לרבי צדוק הכהן, ח"ב אות מד]. וראה להלן הערה 493.

<> כפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות יב, אודות הנחש שמשה שם על הנס [במדבר כא, ח], ופירש רש"י שם "וכי נחש ממית או מחיה, אלא בזמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים". וכתב על כך הגו"א שם: "ואם תאמר, אם כן למה לי נחש, ולמה לי לשום אותו על הנס, אחר שהיה תולה בזמן שהיו מכוונים לבם לשמים. ונראה לפיכך היה מצוה הקב"ה לשום על נס, כדי שיביט למעלה, שאי אפשר מי שמביט למעלה שלא יהיה רואה ומכוון לבו לשמים". וכן מדוייק מלשון רש"י שם שכתב: "שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם וכו'", הרי ההסתכלות כלפי מעלה חולקת מקום לעצמה. וכן אמרו בשבת פט: "מיד נושאים עיניהם למרום ואומרים 'אתה ה' אבינו גואלנו מעולם שמך' [ישעיה סג, טז]". ובישעיה [מ, כו] נאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה וגו'". וכן "ותשא מרום עיניך אל קדוש ישראל" [ישעיה לז, כג]. וכן "אשא עיני אל ההרים וגו' עזרי מעם ה'" [תהלים קכא, א-ב]. וכן "אליך נשאתי את עיני היושבי בשמים" [תהלים קכג, א], ועוד. ובב"ק צב: "שפיל ואזיל בר אווזא ועיניה מטייפי", ופירש רש"י שם "עיניו מצפות למעלה למרחוק למזונותיו". והבטוי שחידשו חז"ל תמורת "יראת אלקים" הוא "יראת שמים", וכמבואר למעלה פ"א סוף מ"ג [לאחר ציון 641]. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1380. אמנם גם כן נאמר [דברים ד, יט] "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח וגו' ונדחת והשתחוית להם ועבדתם וגו'". נמצא שמחד גיסא יכולה נשיאת העינים למרום להביא להכרה בה'. אך מאידך גיסא יכולה להביא לידי ע"ז. אמנם אין בכך כל קושי, שמ"מ חזינן שנשיאת עינים למרום מביאה לידי תלות של התחתונים בעליונים, וליחס של העלול הנתלה בעלתו.

<> מבאר שקומתו הזקופה של האדם נועדה להביאו לידי יראת שמים [על ידי שיסתכל כלפי מעלה]. אמנם בכמה מקומות כתב להיפך, וכגון בח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "מי שהולך בקומה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו [קידושין לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה" [הובא למעלה פ"א הערה 799]. ובח"א לב"ק טז. [ג, ב.] כתב: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך". ואולי הקומה זקופה היא סבה המביאה ליראת שמים, אך לאחר ההגעה ליראה זו יש על האדם להמנע מללכת בקומה זקופה, כי היא סותרת את היות האדם עבד ה', שאין ללכת לפני המלך בקומה זקופה. וכן כתב בנתיב יראת ה' ס"פ ב [ב, כו:], וז"ל: "ובפרק קמא דקידושין [לא.] אמר ריב"ל אסור לאדם שילך ד' אמות בקומה זקופה, שנאמר [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'. ורוצה לומר כי מאחר שמלא כל הארץ כבודו, אסור לו שילך בקומה זקופה מפני יראת שמים, שאין לילך בפני מלך בשר ודם בקומה זקופה, וזה מבואר". אמנם עדיין יש להתבונן בדבר, כיצד נזדמנו לפונדק אחד של קומה זקופה דברים הפוכים; מחד גיסא יש בה את הקיום של הפסוק "והאלקים עשה שיראו מלפניו", ומאידך גיסא יש בה דחיקת רגלי השכינה. ושמעתי ממו"ר שליט"א להסביר, שהנה נתבאר למעלה שקומתו הזקופה של האדם מורה שהאדם הוא לגמרי עומד ברשות עצמו, ואין מעליו דבר. והעומק בזה הוא שקומתו הזקופה של האדם מורה שהוא בעל בחירה גמור, שלעולם עומד על נקודת האמצע, מבלי נטיה לשום צד. והואיל וכל בחירה מחייבת שיהיו שני צדדים, והקומה זקופה מורה על הבחירה, לכך בהכרח שימצאו בקומה זקופה גופא שני צדדים. וזהו שמצינו שמחד גיסא הקומה זקופה יכולה להביא ליר"ש, ומאידך גיסא היא יכולה להביא לדחיקת רגלי השכינה. ודפח"ח.

<> להלן פ"ג סוף מ"א, שכתב: "וכבר בארנו למעלה כי נמצא שנוי בריאה באדם מה שלא נמצא בכל הנבראים, שהולך בקומה זקופה, ודבר זה אינו במקרה. אבל מפני שהאדם בעל חטא, וקרוב אל החטא, כמו שאמרנו למעלה, שלכך אמרו [ברכות כח:] הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם, כי האדם אין כנגדו מורא שכינה. ולפיכך אמר הסתכל כמו שברא השם יתברך את האדם כדי להרחיקו מן העבירה, וברא אותו בענין זה שיסתכל האדם... כלפי מעלה, שידע לפני מי יתן דין וחשבון. לכך אמר שיסתכל האדם באלו ג' דברים כמו שבראו הקב"ה בענין זה, וכאשר כך יסתכל, לא יבא לידי חטא... ועיין למעלה בפרק רבי אומר". ולכך נאמר "הסתכל", ולא רק "דע", כי יש צורך שהאדם יתבונן ויעמיק בדבר כדי להווכח שבריאתו היא בגדר "והאלקים עשה שיראו מלפניו". @**ובנתיב כח היצר**^ פ"ד [ב, קל.] כתב: "האדם אשר צריך להסיר היצר הרע, ילמוד מאבות העולם דרכים הרבה, וכמו ששנינו במסכת אבות 'רבי אומר, הסתכל בג' דברים ואין אתה בא לידי עבירה'. וכן 'עקביא אומר הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', וכמו שהארכנו שם, עיין שם. ומפני ששני המוסרים הם מוסרים חשובים מאוד לסלק יצר הרע, לכך אלו שני דברים ראש לשני פרקים". וראה למעלה הערה 6.

% [משניות ב-ג]

<> ישאל כאן שמונה שאלות על המשנה.

<> דע, שקושיא זו הביאה התויו"ט כאן בשם המהר"ל, והתוספות רעק"א למשנה שם [אות ג] ציין על כך לעיין בתוספות ישנים ביומא פה: ד"ה תשובה. וז"ל התוספות ישנים שם: "רגיל רבינו יעקב לומר דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ, מדקתני 'יפה תלמוד עם דרך ארץ', אלמא דרך ארץ עיקר, כדדייקינן ביבמות פרק החולץ [לח:] גבי שומרת יבם שנפלו לה נכסים, דיורשי האב עיקר, ומיירי בנכסי מלוג, מדקתני 'יחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב', אלמא יורשי האב עיקר". ושם מאריך התו"י לפלפל בזה. והתוספות יום טוב כאן כתב על זה: "ואני מצאתי להר"ש שפירש במשנה ד פ"ז דטהרות שהוא כמו [קהלת ט, ט] 'ראה חיים עם האשה', דחיים הוא עיקר, והכי נמי תורה עיקר". ולשון הר"ש שם הוא: "והאי דאמר 'טוחנת עם אשת עם הארץ', דמשמע דאשת חבר טפל לאשת עם הארץ... אעפ"כ מצינו 'עם' שהוא טפל כהאי גוונא, כדכתיב 'ראה חיים עם האשה אשר אהבת'. וכדאמרינן באבות 'יפה תורה עם דרך ארץ', וידוע שהתורה עיקר". [ובתוספות ישנים ביומא יישב הקושיא מהפסוק "ראה חיים עם האשה", עיי"ש]. ודעת המהר"ל היא כדעת הרבינו תם שהובא בתוספות ישנים.

<> מבאר ש"דרך ארץ" היא מלאכה, וכן ביארו כאן מפרשי המשנה [רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, רע"ב]. וראה להלן הערה 287.

<> כן הקשה כאן הרע"ב, וז"ל: "ואם תאמר, יהי עמל בתורה תמיד, ויגיעתה תהא משכחת עון, ומה צורך למלאכה".

<> כן הקשה כאן האברבנאל בשאלתו השלישית, וז"ל: "באומרו 'וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה', מאין למד ר"ג זה, האם כל חכמי ישראל היו בעלי מלאכה ואומנות. אין ספק שעם היות שהיו מהם בעלי מלאכה לדלותם, כבר היו אחרים שתורתם היה אומנותם, ולא היו בעלי מלאכה. ואביו [של ר"ג] יוכיח, וכל משפחתו". וכנראה כוונתו בסוף דבריו לדברי הגמרא [קידושין ע.] "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה", ופירש רש"י שם "שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו". וראה להלן הערה 296.

<> כפי שפירש רש"י כאן "שיגיעת שניהם משכחת עון - שמתוך שהוא לומד ועוסק בתורה ובסחורה להתפרנס, אינו חומד וגוזל ממון אחרים". וכן פירש הרמב"ם כאן.

<> כי לשון גרירה מורה על גרירת דבר ממקום אחר, וכמו שכתב לגבי [אבות פ"ד מ"ב] "מצוה גוררת מצוה", וז"ל: "וזה שאמר שמצוה גוררת מצוה, כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת אחרת". וראה להלן הערה 293.

<> כפי שבמשנה ד הובאו דברי רבן גמליאל [המאן דאמר של משנתינו], והיא פותחת במלים "הוא היה אומר", כי איירי בדברי מוסר נוספים. וכן למעלה בפרק א הובאו דברי הלל לאורך שלש משניות [יב-יד], והמשנה השניה והשלישית [משניות יג-יד] פותחות במלים "הוא היה אומר". וכן הקשה כאן האברבנאל בשאלתו השמינית, וז"ל: "אם היו במאמריו אלה למודים ומוסרים מתחלפים, למה לא אמר בכל אחד מהם 'הוא היה אומר', והיה ראוי שיאמר כן במאמר השני שאמר 'וכל העוסקין עם הצבור', ובמאמר שלישי [להלן משנה ג] 'הוו זהירין ברשות', כמו שאמר במאמר הרביעי [להלן משנה ד] 'הוא היה אומר עשה רצונו כרצונך'". וראה להלן הערה 418, שהקשה שם שאלה דומה.

<> הרי גם קודם לכן דיבר רבן גמליאל על העמלים עם הצבור, ומדוע כאן כיון את דבריו ביחוד אליהם באומרו "ואתם". והרמב"ם כאן ביאר שאכן לא רבן גמליאל אמר דברים אלו, וכלשונו: "ובאמרו 'ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם', הוא דבר השם לעמלים עם הצבור". @**נמצא ששאל**^ כאן שמונה שאלות; (א) מדוע אמר "תורה עם דרך ארץ", ועשה הדרך ארץ עיקר [ראה התשובה לפני ציון 237]. (ב) מדוע צריך יגיעת שניהם, ולא סגי ביגיעת התורה [ראה הערה 284]. (ג) מצינו ת"ח שלא היו בעלי מלאכה [ראה הערה 296]. (ד) מהו לשון "גוררת עון", לעומת "גורם עון" [ראה הערה 294]. (ה) מה ענין לכאן "כל העוסקים עם הצבור" [ראה מציון 301 ואילך, ומציון 358 ואילך]. (ו) מה ענין לכאן "שזכות אבותם מסייעתם" [ראה מציון 326 ואילך]. (ז) מה ענין לכאן "הוו זהירין ברשות". (ח) מהי ההדגשה "&**ואתם**^ מעלה אני וכו'" [ראה מציון 338 ואילך].

<> כן ביאר להלן כמה פעמים, וכגון להלן פ"ג מ"ב [ד"ה אבל הפירוש], שם בסוף המשנה [ד"ה וכבר בארנו], שם תחילת מי"ב, ועוד.

<> לשונו להלן פ"ג מ"ב [ד"ה אבל הפירוש]: "אבל הפירוש שנראה ברור כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו'', מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן, ומסדר דבריהם ביחד כמו שסדר דורות הקבלה זה אחר זה. וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וראה להלן הערה 795 מה שהקשה שם מחמת יסוד זה.

<> כמבואר למעלה הערה 3. וראה להלן הערה 801.

<> כוונתו למשניות שבסוף פרק א [משניות טז-יח], שהובאו שם דברי הנשיאים כפי סדר הדורות של אב ובן.

<> פ"א [לאחר ציון 1828].

<> נקודה זו [שרבי עוסק במצות ומדות] הוזכרה ברמז בס"פ א [לאחר ציון 1827, והובא בסמוך בהערה 232], אך הודגשה יותר למעלה [לאחר ציון 63], וז"ל: "ומה שחבר רבי אלו דברים ביחד [מצות ומדות], מפני שרבי בא ללמד לאדם דרכים כוללים, הן במדות הן במצות. והתחיל במדות, ודבר זה הוא הראשון, שאמר 'איזה דרך ישרה שיבור לו האדם', כי דרך ארץ קדמה לתורה [ויק"ר ט, ג]...ודבר זה שאמר 'איזה דרך ישרה שיבור לו האדם' כולל במדות, ואחר כך דברים כוללים בתורה ובמצותיה, וזה שאמר 'הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה'".

<> מדגיש זאת כדי להקביל את דברי רבן גמליאל הבן לדברי רבי אביו; האב עסק בדברים המביאים לעוה"ב, ולאחריו הבן עסק בדברים הקשורים לעוה"ז, וכמו שמבאר. ואודות שמצות מביאות לחיי עוה"ב, כן מבואר בתפארת ישראל פ"ט [כולו]. ובתוך דבריו כתב שם [קמה.]: "כבר אמרנו כי המצות האלו ראוים אל האדם מצד כי המצות כלם שכליות אלקיות, שכך סדר השם יתברך... ולכך הדבק במצות דבק בשכלי, והוא השכל האלקי העליון... ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה לך כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה ע"י מעשה המצות, כי... הם על הטבע, ולפיכך ע"י מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה שכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי... ויקנו בשביל כך הצלחה העליונה בשביל החיבור והדיבוק הזה" [הובא בחלקו למעלה בהערה 119]. ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה, הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון, להושיב אותו עם המלך ה' צבאות, עין בעין" [הובא למעלה בהקדמה הערה 20]. ואמרו על המצות [עירובין כב.] "היום לעשותן ולמחר לקבל שכרן". וכן אמרו [קידושין לט:] "שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ובעל כרחך ששכרן שמור לעוה"ב. @**ומה שכתב**^ שהמדות מביאות את האדם לחיי עוה"ב, הנה שם בתפארת ישראל פ"ט [קמב.] כתב: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"א הערה 178]. ובדרוש לשבת תשובה [עט.] כתב: "כי ההדמות אל השם יתעלה במעשיו, מביא אל האדם הקירוב והדיבוק בו יתעלה שמו. ולהפך זה גם כן, הריחוק מן מעשיו יתעלה הוא הגורם הריחוק ממנו. וזה התבאר לך פעמים הרבה ממה שאמרו בסוטה סוף פרק ראשון [יד.], אמר רבי חמא בר חנינא, מאי דכתיב [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו', וכי אפשר לאדם להלוך אחר השכינה, אלא הדבק במדותיו; מה הוא מלביש ערומים... כמו שמבואר שם. וצוה הקב"ה שיהיה האדם הולך אחר מדות הקב"ה, מפני כי הדברים המתדמים יחד יש להם חבור ביחד. ואשר הם הפכים אין להם חבור ודבוק יחד. וכאשר יתדמה אל בוראו, אף שבודאי אי אפשר להתדמות אל בוראו ויוצרו, רק מה שאפשר להתדמות &**מן המדות הטובות והמשובחות**^, בזה יהיה לו דביקות וחבור בו יתעלה. ואשר הוא עושה הפכו, הוא מתרחק ממנו בתכלית הריחוק". וראה למעלה הערה 60, שנתבאר שם שהמדות הן הבסיס למצות. ובנתיב הענוה ס"פ ח כתב: "רק בארנו כי מדת גסות רוח מסולק מכל הצלחה עליונה".

<> לשונו למעלה ס"פ א [לפני ציון 1828, לאחר שביאר שהמשניות שבפרק א מכוונות כנגד עשרה מאמרות שבמע"ב]: "דברי רבי שאמר 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן מה שאמר אחר כך '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 '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 '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".

<> אודות שחיי העוה"ב הם נקראים "הצלחה", כן כתב למעלה בהקדמה [לאחר ציון 14]: "המעשים הרצוים אל השם יתברך... בזה יוכל האדם להגיע אל הצלחתו האחרונה, ולהיות דבק בו יתברך". ושם בהערה 17 הובאו מקבילות רבות לכך. ובח"א לב"מ ל: [ג, יח:] כתב: "'בית חייהם' הוא עולם הבא, שהוא בית חייהם, שהוא ההצלחה האחרונה".

<> דיבור המתחיל הבא [ופירוש זה].

<> כפי שכתב למעלה פ"א [לפני ציון 1182] "כי המצוות הם דברים אלקיים". 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 ש"מצוה" הוא מלשון "צוותא" [בעשרה מאמרות מאמר ג וד' (מז)], 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.

<> אודות שהמצות הן למעלה מן הנהגת העולם הטבעי, כן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], וז"ל: "ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע. ובמזמור [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל וגו'', ואחר כך התחיל לומר [שם פסוק ח] 'תורת ה' תמימה', עד סוף המזמור. ויש מן תחלת המזמור עד 'תורת ה' תמימה' שבעה פסוקים, ואחר כך 'תורת ה' תמימה'. כי הנהגת הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדריגה שמינית. ועל פי טעם זה 'מזמור אשרי תמימי דרך' [תהלים פרק קיט] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה. וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע. והמילה היא תיקון הטבע, ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". וכן הוא להלן פ"ו תחילת מ"ב.

<> כמובא בהערה 232. נמצא שדרך ארץ קודמת למצוה, אך מדריגתה נמוכה מהמצוה.

<> כפי שכתב למעלה בפ"א [לאחר ציון 1339]: "אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף".

<> לשון החסיד יעב"ץ כאן: "אע"פ שהתורה חמדתו של עולם, ויעלה על דעתך שלא תצטרך עמה לדבר אחר". ועד כאן ההו"א, ומכאן ואילך דחית ההו"א.

<> פירוש - "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ" אינו חידוש בדין דרך ארץ, אלא הוא חידוש בדין תלמוד תורה, שגם מילי דשמיא צריכים להעשות כפי הסדר הראוי, ואין לשנות מהסדר הראוי. ולכך אמר "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", ולא אמר "יפה תלמוד תורה ודרך ארץ" סתם. ובברכות לה: אמרו "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' [דברים יא, יד], מה תלמוד לומר, לפי שנאמר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', יכול דברים ככתבן ["שלא יעסוק בדרך ארץ" (רש"י שם)], תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג &**בהן**^ ["עם דברי תורה" (רש"י שם)] מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה... אמר אביי, הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן". הרי שנפסקה ההנהגה כפי רבי ישמעאל, והם דברי משנתינו ש"יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", וזהו דין בתלמוד תורה ["הנהג בהן"], ולא דין בדרך ארץ, וכמו שנתבאר. @ו**יש לברר**^, לאן נעלם הפסוק שהביא למעלה [קהלת ח, ה] "שומר מצוה לא ידע דבר רע", המורה לכאורה "שלא יפנה אל הנהגת העולם לעשות מלאכה" [לשונו למעלה]. ויש לומר, כי בודאי אין לפנות אל הנהגת העולם מצד חשיבות הנהגת העולם, כי אין שום חשיבות מלבד התורה. אך כאן הכוונה היא שמצד התורה גופא יש לעסוק בדרך ארץ, כי התורה יכולה להקלט אצל האדם רק באם תוקדם לה דרך ארץ, וכמו שמבאר, ונמצא שהכל בשם "תורה" יכונה. לכך נהי שהפסוק "שומר מצוה לא ידע דבר רע" שולל כל דבר שהוא מחוץ למצוה, אך אין הוא שולל את הנצרך מצד המצוה עצמה, ודו"ק. @**והרמב"ם בסוף**^ הלכות שמיטה ויובל [פי"ג הי"ג] כתב: "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה'... ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעה"ז דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים". ומוכח מכך שניתן ללמוד תורה מבלי להקדים לה דרך ארץ, אע"פ שיש בכך שנוי מהסדר הראוי, המחייב שדרך ארץ קדמה לתורה. ועוד אמרו במשנה [קידושין פב.] "רבי נהוראי אומר, מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה". וראה בחדושי מרן רי"ז הלוי עה"ת פרשת חיי שרה שהביא שם את דברי רבי נהוראי, ולאחריו את דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב: "וכמדומני שראיתי בשם הגר"א שמקור דברי הרמב"ם אלו מפני שזו היא מדתו של רשב"י וחבריו. ולמדנו מזה דאע"ג דאיפסקא הילכתא כרבי ישמעאל, דהנהג בהן מנהג דרך ארץ, מ"מ גם זו המדה של רשב"י וחבריו מדה היא. ואם בא איש מכל באי עולם להתנהג במדה זו, אינו צריך לשום דבר בעוה"ז, כי ה' יזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו בלי שום השתדלות מצדו כלל... דאע"פ שכך הוא הדין ללמד את בנו אומנות, אבל הרי יש עוד מדה אחרת, והיא מדת רשב"י וחבריו, שגם זו מדה היא". ולפי דברי המהר"ל כאן הענין הוא כך; לאחר חטא אדה"ר נקבע שההנהגה הראויה היא "תורה עם דרך ארץ" [כמבואר למעלה הערה 232]. אך עם כל זה, גם בתוך העוה"ז ניתן לאלו הרוצים בכך, להתחבר לההנהגה שהיתה קיימת קודם החטא, ולפטור עצמם מכל השתדלות בעניני העוה"ז. והטעם הוא, שבימי המשיח ישוב האדם למדריגת אדה"ר קודם החטא [כמבואר בנצח ישראל פ"נ (תתיא.), ושם הערה 17]. וכבר כתב הגר"א על מה שנאמר דלעתיד "ומלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" [ישעיה יא, ט] ד"מכל מקום אף בזמן הזה הוא לפרקים, וכמו שאמרו הראשונים דכל דבר שיהיה לעתיד הוא עתה לפרקים. ובזמן שיש צדיק בדור כמו רשב"י וכיוצא וכו'" [מובא בהסכמת הגר"י דיוויד שליט"א לחומש גו"א השלם, בראשית]. ולכך זו הנהגה של רשב"י וחבריו, ועליה דיבר רבי נהוראי, ועליה מוסבים דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל. וכן כתב הביאור הלכה בסימן קנו, ויובא להלן הערה 297. וראה להלן הערה 1121.

<> מיישב בזה את קושיתו הראשונה למעלה [לפני ציון 217] "כי לפי הנראה היה לו לומר 'יפה תלמוד תורה כאשר עמה דרך ארץ', ולא 'תורה עם דרך ארץ', כי עשה עיקר דרך ארץ". ועל כך מיישב כפי שכתב כאן בתויו"ט: "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ - פירש בדרך חיים לפי שהדרך ארץ קודם בזמן לתלמוד תורה, להכי טופל תלמוד תורה עם דרך ארץ במלת 'עם', עד כאן". ופירושו, הואיל ודרך ארץ קודמת לתורה, לכך יש לדרך ארץ בחינה מסוימת של עיקר ביחס לתורה. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ומפני]: "מסגולת ההתחלה שהוא יותר ראוי למציאות מדבר שהוא קרוב אל הסוף, שהרי ההתחלה נמצא ראשון, וההתחלה תנאי במציאות הסוף, שלא ימצא הסוף אלא אם קודם נמצא ההתחלה, ואין להתחלה שום תנאי, ודבר שנמצא בלי תנאי מציאותו יותר מדבר שיש למציאותו תנאי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 154]. ובסוף נתיב דרך ארץ [ב, רנ:] כתב: "כי אבות העולם שהיה השם יתברך עמהם בכל הליכתם, ויש לעלות על הדעת שלא היה נחשב אצלם כלל הנהגת דרך ארץ, שהוא הנהגת האדם במה שהוא אדם. ודבר זה אינו בודאי, כי היו נוהגים בדרך ארץ... על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה. כמו שאמרו במדרש 'לשמור את דרך עץ החיים', 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה... מלמד שקדמה דרך ארץ לתורה אלפים שנה. ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו [להלן פ"ג מי"ז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה, שהוא 'דרך עץ החיים'" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 157].

<> שם לאחר ציון 41, ולפני ציון 154.

<> וכגון, ביצירת הולד, בשלשים ותשעה הימים הראשונים נברא הגוף, ורק לאחר מכן נכנסת בו הנשמה [גו"א דברים פכ"ה אות ג, ושם הערה 12]. ובבאר הגולה באר הראשון [קב.] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה", ושם הערה 332. ובנר מצוה [קב:] כתב: "כי כאשר הושלם העולם קבל העולם צורה האלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם, מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1654]. ובגו"א ויקרא פי"ב אות א [ד"ה ואם] כתב: "האשה נבראה תחלה... נבראת הנקיבה דו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה, באחרונה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "כי ישראל משלימים הכל ונותנים צורה אל כל העולם, ובלא ישראל אין [העולם] נחשב כלל. וכבר בארנו זה גם כן במקום אחר. ותראה שכן הוא, כי יש לישראל מדרגת הצורה, שכבר אמרנו כי ישראל היו נקראים 'אדם' בפרט, כמו שאמרו [יבמות סא.] 'אתם נקראים אדם, ואין מכחישי התורה נקראים אדם'. והאדם הוא צורה והשלמה אל כל העולם. ולכך תמצא הסגולה של צורה באדם, וכמו כן בישראל. כי כל הדברים - הצורה באה באחרונה, והחומר קודם. כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית, וכמו שבארנו זה במקומו, כי יש על האדם משפט הצורה שהיא באה באחרונה. וכן תמצא בישראל, שכל האומות נבראו קודם. כי שבעים אומות היו בדור הפלגה, כחז"ל [פרקי דר"א פרק כד]. ואף עמון ומואב ואדום תמצא כי היו לעם קודם שהיו ישראל. כי כאשר יצאו ממצרים, והיו לעם, כבר ישבו עמון ומואב ואדום בארצם. שמזה תראה, כי היו לאומות ונתישבו בארצם קודם ישראל. כי יש על ישראל משפט הצורה, שהיא יוצאת באחרונה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 186]. ושם בתפארת ישראל פס"ט [תתרפה.] כתב: "תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד, והוא מקבל השכל הנבדל", ושם הערה 69. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן עשרים] כתב: "הגוף הוא בשלימות כאשר הוא בן שמונה עשרה שנים, הצורה היא בשלימות כאשר הוא בן עשרים שנה". ובכלליות קבע שלחומר יש מדריגה ראשונה, ולצורה יש מדריגה שניה [ח"א לערכין ל: (ד, קמג:)]. וכן כתב בח"א למנחות נג: [ד, פב:].

<> בכת"י כאן נוספו הדברים הבאים: "שהיה דרך ארץ קודם, שכך הוא אצל האדם, שקודם הוא אצלו דרך ארץ. וכן אמרו במדרש [ויק"ר ט, ג] 'לשמור דרך עץ חיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זו דרך ארץ, 'עץ חיים' היא התורה. ואלפיים שנה קדמה דרך ארץ את התורה [ע"ז ט.]. וכל זה כי כך הוא בבריאת האדם, שמתחלה משיג הדברים שאינם שכליים כל כך, ואחר כך משיג הדברים השכליים". ולהלן פ"ג מי"ז איתא "אם אין דרך ארץ אין תורה", וכתב שם לבאר: "צריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת סדר עולם הוא קודם לחכמה אלהית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלהית. ולפיכך אם אין דרך ארץ אין תורה". וראה להלן הערה 289. @**ויש לעיין**^ בדבריו, שכתב כאן "שמתחלה &**ילמד**^ דרך ארץ... ואחר כך יקרב אל התורה השכלית". א"כ למעשה מתי עליו ללמוד דרך ארץ. ובמשנה [להלן פ"ה מכ"א] אמרו "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלש עשרה למצות, בן חמש עשרה לתלמוד", אטו יקדים לכל אלו לימוד דרך ארץ. ויל"ע בזה. וראה למעלה בהקדמה הערה 155, ופ"א הערה 1833.

<> ס"פ א [לאחר ציון 1840].

<> כמבואר למעלה פ"א מי"ז בביאור המשנה שם "מרבה דברים מביא חטא", וז"ל [לאחר ציון 1493]: "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". ובבאר הגולה באר הרביעי [שנ:] כתב: "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 פ"א הערות 753, 901, 1842, ולהלן הערה 291.

<> לשונו למעלה ס"פ א [לאחר ציון 1840]: "וזהו מה שאמר '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".

<> כמבואר בתחילת הערה 246. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ה אות א לגבי מחלוקת, וז"ל: "הריב גם כן, כי כאשר יתחיל מעט, סוף שיהיה גדול, עד שלא תוכל להשקיט אותו". ועל כך אמרו חכמים [סנהדרין ז.] "האי תגרא דמיא לצינורא דבידקא דמיא, כיון דרווח - רווח". וכתב על כך בנתיב השלום פ"א [א, ריח.], וז"ל: "המחלוקת דבק בו החסרון וההעדר, עד שתמיד מוסיף והולך, שכך הוא כל דבר שדבק בו ההעדר, שמוסיף בו ההעדר תמיד. כי הבגד שהוא שלם, קשה לעשות בו קרע, אבל כשהתחיל להקרע, מוסיף והולך הקרע". וכן כתב קודם לכן בנתיב השלום פ"א [א, רטז.], וז"ל: "כי אין ספק כי הכלי שהוא שלם, קשה לשבור אותו בשביל שהוא שלם. ומיד כאשר מתחיל בו שבר, אז מקבל עוד שבירה, כי דבק בו החסרון". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:] כתב: "כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו, אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק. אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה". ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר". הרי שחסרון אחד גורר אחריו חסרון אחר. וראה נצח ישראל פכ"ה הערה 7, שם פמ"ח הערה 7, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 269, ולמעלה פ"א הערות 337, 901, 940, 1054, 1495, ולהלן הערות 288, 291, 1359, ופ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש]. וראה בסמוך ציונים 263, 273.

<> דוגמה לדבר [שהשלם אינו בא לידי חטא]; אמרו חכמים [שבת קיט:] "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכולו' [בראשית ב, א], שני מלאכי השרת המלוין לו לאדם מניחין ידיהן על ראשו ואומרים לו [ישעיה ו, ז] 'וסר עונך וחטאתך תכופר'". וכתב שם בח"א [א, סג.] בזה"ל: "ודבר זה כי ישראל כאשר מקבלים השבת, והשבת היא השלמה לעולם, שבו נשלם שמים וארץ וכל צבאם, ולכך ראוי אדם זה שיהיה שלם לגמרי. והרי 'ויכלו' רוצה לומר שכלה ונשלם, והדבר שהוא שלם ראוי שלא יהיה בו חסרון. ולפיכך החוטא אשר נטה אל החסרון, שכן לשון 'חטא' מלשון חסרון, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאד כי לשון חטא הוא חסרון, לפיכך שני מלאכים אשר מלוים אותם בשבת, והמלאכים הם מליצים טובים על האדם, הם אומרים מאחר שמקבל השבת, שהוא המציאות, יושלם לגמרי, וסר עונך וחטאתך עד שיהיה שלם לגמרי". וראה בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] שרמז שם לדבריו כאן. @**וצרף לכאן**^ דבריו בגבורות ה' תחילת פי"ב, שביאר ש"כאשר כתיב 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא' [שמות א, ו], אז הבנים... היו פרים ורבים מאד [שם פסוק ז]. כי הדבר שאינו שלם ואינו בפועל הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם... לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש... ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל". וכתב על כך הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז: "כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה". וזהו שכתב כאן "כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו".

<> כפי שכתב למעלה בפ"א [לפני ציון 1768]: "להשלים האדם בעל שכל וגוף, שזהו כל האדם". ולהלן תחילת משנה ז כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה". וכן להלן משנה 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. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". וראה להלן הערות 613, 667, 976.

<> כפי שכתב להלן פ"ג מ"ג [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "כי הש"י הוא המלך, אשר כל מלך מפרנס עמו. והמלך אשר הוא בשר ודם, מפרנס עמו בצרכי הגוף, כי הוא בשר ודם. אבל מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש. וכמו שנתן הש"י פרנסת הגוף, כך נתן התורה, פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]. ולכך מיד שבא הש"י למלוך על ישראל, אמר 'אנכי ה' אלהיך' [שמות כ, ב], ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". ובח"א למנחות צט: [ד, פו:] כתב: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה, ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה", וראה להלן הערות 738, 841.

<> ראה הערה קודמת. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "כי התורה היא פרנסת האדם... ואין דבר זה צריך ראיה, כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף. כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר, והתורה משלמת הנפש, וע"י שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל".

<> כמו בגדים וכיו"ב. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לא כתב: "אחר שמשגיח עליו בלחם, משגיח עליו לתת לו כל פרנסתו, ונותן לו בגד ללבוש". הרי ש"בגד ללבוש" הוא מכלל פרנסה.

<> יש להעיר, כי להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] ביאר ששתי ההשלמות [גוף ונפש] נמצאות בתורה גופא, שכתב: "מלוין את האדם תורה ומעשים טובים, כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון הוא עולם הבא היא התורה, שהיא מעולם העליון, והתורה היא שלימות הנפש... והמעשים הם שלימות הגוף, שהאדם עושה בגופו, כי המעשים תלוים בגופו, ודבר זה קיום הגוף שהוא חומר שלו". וכן בדרוש על התורה [יא.] ביאר שהתמדת הלימוד היא כנגד הגוף, ועיון הלימוד הוא כנגד הנפש, עיי"ש. נמצא שבתורה גופא נמצאת גם השלמת הגוף [באמצעות מעשה המצוה או בעומק העיון]. וקשה, מדוע יש צורך להרחיק נדוד ליגיעת דרך ארץ כדי להגיע להשלמת האדם מצד גופו, הרי השלמה זו נמצאת בתורה עצמה. ושמעתי מיד"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א ליישב, שמצינו שיש שתי הגדרות לגוף. מחד גיסא "גוף" מורה על חומריות הגוף, וכידוע. ומאידך גיסא "גוף" מורה על כח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא "גוף". וכן כתב בקצרה להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] לגבי קדושת הגוף של הכהנים. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם" [ראה להלן הערה 984]. ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] ביאר שקדושת ארץ ישראל בעולם מקבילה לגוף שבאדם. וראה נצח ישראל פ"ד הערה 38, ובהקדמה לבאר הגולה הערה 19. והנה "דרך ארץ" שהוזכרה כאן היא "מה שהאדם צריך לצורך גופו לפרנסתו" [לשונו כאן], וזה שייך לחומריות הגוף. אך מה שביאר בשני המקומות הנ"ל שנמצאת בתורה השלמת הגוף, שם איירי בכח הרוחני של הגוף, ולא בחומריות הגוף. והשלמת הדיוטא התחתונה של הגוף אינה נמצאת בתורה, אלא מחוצה לה, בדמות דרך ארץ, וכמו שמבאר. ודפח"ח. וראה להלן הערה 284, שגם שם נתעוררה שאלה דומה לשאלה כאן.

<> והיגיעה להשלמת עצמו מפקיעה אותו מידי חסרון, יותר מאם השלימות הזו כבר היתה נמצאת אצלו, וכמו שיבאר בסמוך [ד"ה ועוד יש].

<> כי ההפכים לא ימצאו יחד [השלמת עצמו ("יגיעת שניהם") עם חסרון עצמו ("עון")], וכמשפט ההפכים שאינם נמצאים ביחד, וכפי שכתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:]: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת 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 בביאור משנת כל ישראל הערה 73, ולמעלה פ"א הערה 1470.] וראה להלן הערות 270, 278, 567.

<> פירוש הו"א זו - כאשר אדם עסוק בתלמוד תורה ודרך ארץ, שמא מחמת כן יבצר ממנו לעשות מצות, מפאת היותו טרוד ללא ליאות בת"ת וד"א.

<> כי הן המביאות את האדם אל הצלחתו האחרונה [חיי העוה"ב], וכמבואר למעלה בהערה 231. הרי שהשכחה שהוזכרה במשנה ["משכחת עון"] אינה מפאת היותו טרוד בדברים אחרים, אלא היא מפאת שההפכים מפקיעים את עצמם זה מזה, ואין הפקעה כזו ביחס למצות.

<> מפאת טרדתו המרובה. וכן ביאר הרבינו יונה כאן, וז"ל: "יעסוק בתורה שהיא מתשת כחו של אדם, גם במלאכתו לכדי חיותו, ולא יעמוד בטל לעולם". ומעין מה שאמרו לאידך גיסא [כתובות נט:] "הבטלה מביאה לידי זימה". וראה הערה 266.

<> למעלה בקושיתו השניה [לאחר ציון 217]: "ועוד, כי 'יגיעת שניהם משכחת עון', אם הדבר תולה ביגיעה, אם כן יהיה יגע בתורה בלבד ולא במלאכה, ותהיה משכחת עון מפני היגיעה, אם כל יגיעה משכחת עון".

<> בגו"א שמות פ"א אות ה [ד"ה ויש] כתב בשם המדרש: "כשהיו במצרים אמר משה לפרעה, איך אפשר שבני אדם יכולים להתקיים ולעשות מלאכה בלי הפסק".

<> ואם תאמר, מדוע לפי המשמעות הפשוטה של המשנה [שטרדת יגעתו משכחת ממנו עון] אמרינן שבשעה שפוסק מטרדתו יבוא לידי חטא, ואילו לפי פירוש המהר"ל אמרינן שאף בשעה שפוסק מיגעתו לא יבוא לידי חטא. ויש לומר, כי לפי המשמעות הפשוטה ההגנה מהחטא היא משום "איידי דטריד", אך לא שיש כאן הגנה בעצם מהחטא. ולכך בשעה שפוסק אף לרגע מטרדתו, אין לו שום הגנה ומניעה מהחטא. אך לפי פירוש המהר"ל ההגנה מהחטא נובעת מפאת מעלתו של האדם, שהואיל והוא יגע ועמל להשלמת עצמו, לכך הוא מופקע מהפסד עצמו. הרי שאיירי בגדרו של אדם העמל להשלמת עצמו, ולכך אין גדר זה בטל ממנו אף בשעה שפוסק לרגע מטרדתו. וכמו שאמרו חכמים [סוטה כא.] שתורה ומצות מגינות על האדם בין בעידנא דעסיק בה, בין בעידנא דלא עסיק בה.

<> כמבואר בהערה 248.

<> כי עיקר האדם הוא נפשו, ולא גופו [כמבואר בגו"א בראשית פ"ב אות לב, והובא למעלה בהקדמה הערה 4], ונמצא שחלקו העיקרי לוקה בחסר. ומעין זה כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], וז"ל: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 362].

<> כי הוא נחשב חסר, אע"פ שיש לו ממון הרבה. והוספתו ["אפילו אם יש לו ממון הרבה ואינו חסר"] טעונה ביאור, דמהיכי תיתי לחשוב שאדם עשיר לא יחשב אדם חסר אם אינו עסוק בהשלמת עצמו, דפשיטא שעושרו לא יועיל להסיר ממנו שם "חסר", שהרי הוא חסר בעצם. ונאמר [קהלת ה, יב] "עושר שמור לבעליו לרעתו", וכן [משלי יא, ד] "לא יועיל הון ביום עברה", וכן [משלי יא, כח] "בוטח בעשרו הוא יפול". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] כתב: "העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות" [הובא למעלה פ"א הערות 1049, 1511]. ובבאר הגולה באר השני [קפז:] כתב: "ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו". ויל"ע בזה. ואולי כוונתו כנגד ההשלמה של דרך ארץ, שהיא נועדה להשלים האדם ביחס לצרכי גופו, והיה מקום לחשוב שאם כבר יש לו ממון רב, הרי עד כמה שנוגע לצרכי גופו הוא שלם ועומד, ולא יחשב חסר. ועל כך מדגיש כאן, שאין בזה די, כי רק כאשר עוסק בהשלמת עצמו נמצא הוא בשלימות הראויה.

<> כתובות נט: "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה". והרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א כתב: "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה". ולהלן פ"ג מ"א כתב: "כי היצר הרע דרכו שיבוא מחמת הבטלה". אמנם בהמשך דבריו מבאר יותר, שלא רק שחוסר התעסוקה הוא המביא לחטא, אלא שכאשר תופס עצמו כדבר שנשלם [ולכך חדל מלעמול], אז דבק בו החסרון שיש בבריאה. וראה הערה 259.

<> כתב למעלה לשון "קלקלה", וכאן לשון "תקלה". ואכן בילקו"ש הנ"ל הובאה לשון "קלקלה", ובשמו"ר מא, ז, הובאה לשון "תקלה" [ראה להלן לאחר ציון 280]. ודע, שכדבריו כאן כתב אות באות בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמח.]. וכן הביא ענין זה בגו"א בראשית פ"ח אות כד, נצח ישראל פכ"ג [תפז:], אור חדש [קסג:], ובנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.], וישולבו בהערות הבאות.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ג [סא:]: "האדם הזה לא נברא בשלמותו האחרון, והוא נברא להוציא שלמותו אל הפעל. וזה 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שהוא נולד ונמצא אל תכלית העמל, דהיינו להוציא השלמות אל הפעל. ולא יגיע להיות נמצא בפעל לגמרי לעולם, אבל תמיד יהיה עמל להוציא שלימותו אל הפעל, וזה שלימותו האחרון. ולפיכך אמר 'אדם לעמל יולד', והעמל הוא היציאה אל הפעל. ותמיד הוא בכח עוד לצאת אל הפעל". וכן כתב להלן משנה ח. ושמעתי ממו"ר שליט"א ש"יגיעה" היא מלשון "להגיע", ששואף להגיע למקום שמעבר לעצמו. וראה להלן הערות 274, 845.

<> כי כל בכח עומד לצאת לפעל, וכמו שכתב בסוף דרוש עה"ת [נ:], וז"ל: "כי בהיות כח ההכנה... אי אפשר שיהיה לבטלה, שכל דבר שהוא בכח, בהכרח יצא לפעל, דאל"כ לא נקרא שהוא בכח". ובנתיב התשובה פ"ד [סד"ה ולפיכך אמר] כתב: "דבר הנברא אי אפשר שלא יצא לפעל, שאם לא כן יהיה לבטלה הבריאה". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם" [הובא למעלה פ"א הערה 697. וראה להלן הערה 1144].

<> "כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון" [לשונו בסמוך]. וזה כמשפט ההפכים, שכאשר האחד קם השני נופל [גו"א שמות פי"ז אות יג]. ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו". וראה למעלה פ"א הערה 1468, ופרק זה הערה 256. ובלשון חכמים [פסחים יא.] "הוא עצמו מחזר עליו לשורפו, מיכל קאכיל מיניה", ופירש רש"י שם "דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזר עליו לשורפו, אין לך זכרון לאיסור גדול מזה. מיכל קא אכיל מיניה - בתמיה". וראה להלן הערה 758.

<> כי הישיבה והמנוחה מורות על ההשלמה. וצרף לכאן דברי רש"י [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה" [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א]. דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "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 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". 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1658]. ולהלן משנה ח [ד"ה אם למדת] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח... שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה", ושם הערה 844.

<> "והוא נמצא בפעל בשלימות... אז דבק בו ההעדר, שהוא יצר הרע, הוא שטן, הוא מלאך המות, שדבק בכל הנמצאים" [לשונו בהמשך].

<> כי חסרון גורר חסרון, וכמבואר בהערה 248.

<> וז"ל בנתיב הליצנות פ"א [ב, רטז.]: "'בכל עצב יהיה מותר' [משלי יד, כג]... שלמה המלך רצה לומר כאשר האדם הוא בהכנעה וכובד ראש, יהיה לו תחת זה מותר. כי השמחה לאדם מצד השלימות שנמצא בו [כמבואר להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ואמר כי), ולמעלה פ"א הערה 1067], ולכך הוא שמח. והאדם אינו בעל שלימות בעצמו. ואם האדם מתבונן בחסרון שלו, לא יהיה לו שמחה יתירה, כי 'האדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], שיהיה שלימותו תמיד יוצא אל הפעל, ואין האדם בשלימות בפעל. ולכך כאשר האדם נוהג כך, הנה יהיה לו מותר, שיקבל מה שראוי לקבל... ותמיד הוא יוצא לפעל לקבל. ואם אדם בשמחה, כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, דבר זה מביא אליו החסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר... וזה שאמר כאן 'בכל עצב יהיה מותר', שאם האדם הוא בהכנעה... לכך יקבל תמיד שלימות שראוי אל האדם". ובאור חדש [קסג:] כתב: "כאשר האדם הוא בטוב ובשמחה, ובדעתו שהוא שלם ואין לו חסרון, אז הוא מוכן לחסרון ולהיות לו נפילה כאשר מגיע לו דבר שהוא מוקש אליו... אבל אם אין לו השלמה, מוכן הוא שיושלם. אבל כאשר כבר נשלם, ואינו מוכן להשלמה עוד, אז דבק בו ההעדר, כי האדם בפרט דבק בו ההעדר, כי לא יושלם האדם בתורה ובחכמה עד שאין חסר עוד... וכאשר כבר הגיע אל השלמתו, דבק בו ההעדר. אבל אם האדם הוא בחסרון ואין לו השמחה, אז שייך לומר עליו 'בכל עצב יהיה מותר'. כלומר כאשר הוא עצב, וזה כאשר הוא בחסרון, אז הוא מוכן לקבל השלמה, ולא השלמה בלבד, אלא אף מותר יש לו". וכן הוא בקיצור בנצח ישראל פכ"ג [תפז:]. @**ובכת"י כאן**^ כתב: "כי החטא והעון נמצא כאשר אחד רוצה שיהיה בשלימות, כי 'אדם לעמל יולד' [איוב ה, ז], וכאשר האדם רוצה שיהיה שלם, אז דבק בו ההעדר. אבל כל זמן שהוא בעמל, ואינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר. אבל רק כאשר נשלם, ואז יש לו סוף ותכלית, ואז דבק בו ההעדר. ודבר זה רמזו בפרק חלק וכו'" [וכהמשך דבריו כאן]. וראה הערה 268.

<> פסוק זה לא הובא בפרק חלק, אלא בב"ר לד, י, והובא ברש"י בבראשית שם. והרד"ל שם אות יד ציין לירושלמי ברכות פ"ג ה"ה.

<> "מנעריו [ולא "מנעוריו"] כתיב" [רש"י בראשית ח, כא].

<> מדגיש זאת כדי להורות שכל ענינו של היצר הרע הוא העדר הנמצאים, כפי שהדבר ברור לגבי השטן ומלאך המות. וראה למעלה פ"א הערה 730, ולהלן פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם הערה 73, בהמשך בתפ"י פמ"ח [תשנב.], ושם הערה 53. ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה לאיש] כתב: "הוא שטן הוא מלאך המות, שהוא העדר הנמצאים". ובח"א לב"ב שם [ג, עא:] האריך בזה.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות כד: "משננער לצאת ממעי אמו. וטעם הדבר הוא ידוע למבינים, שאין יצר אלא לדבר השלם והנגמר, אבל דבר שהוא מתנועע אל השלמה - אין לו יצר הרע, וזה כי אין יצר הרע רק לדבר חסר, ומבקש למלאות חסרון תאותו. ולא שייך 'מבקש למלאות חסרון' רק באשר הוא שלם במה, ויש באותן שלימות חסרון, אבל דבר שאין לו מציאות בשלימות, כמו כאשר הוא בבטן אמו, והיה מתנועע עתה אל שיהיה נשלם, הרי כיון שהוא מתנועע אל השלם, מאין לו יצר הרע למלאות חסרון שהוא חסר. ועוד, כיון שהוא בבטן אמו הוא חסר, וכך הוא טבעו ראוי להיות, ולא שייך חסרון בדבר שראוי שיהיה בלתי שלם". ואודות שההפכים אינם נמצאים יחד, כן מבואר למעלה בהערה 256. @**והנה כאן**^ מבאר שהולד במעי אמו הוא חסר [ומתנועע אל השלמתו], אך בדרשה לשבת תשובה [עד.] כתב: "אין חסרון בבטן אמו, ולכך בבטן אמו יש עליו נר אלהים זה [נדה ל:], מפני שאינו חסר כלום... לכך אמר [שם] ואין לך ימים שהאדם שרוי בטובה כמו אלו הימים... בבטן אמו אינו חסר כלום כמו שאמרנו, וכאשר אינו חסר שרוי בטובה" [הובא למעלה פ"א הערה 1051]. ולכאורה אין הדברים האלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. אמנם לא קשה, כי דבריו בדרשה איירי שאינו זקוק לשום דבר מבחוץ, אלא שהוא שמח בחלקו [כמבואר בדבריו שם להדיא]. אך דבריו כאן איירי בחסרון מצד שהולד אינו בפועל, אלא הוא בכח להיות אדם שלם, ומתנועע אל השלמתו. ודו"ק.

<> המשך לשונו בגו"א בראשית פ"ח אות כד: "אבל כאשר יוצא מבטן אמו, והוא נשלם בדבר של מה, מבקש למלאות חסרון. והיצר הרע גם כן מתגרה בדבר שהוא שלם מה, ודבר זה ידוע, ורמזו אותו חכמים ז"ל [סוכה נב.] 'כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו'. וכל אלו דברים ברורים ונאמנים מדברי חכמה". וראה למעלה בהקדמה הערה 139.

<> לשונו בתחילת נתיב הליצנות [ב, רטז.]: "אם האדם בשמחה כאילו כבר הוא בשלימות בלא חסרון, ודבר זה מביא אליו חסרון, כי כאשר הוא בשלימות, דבק בזה ההעדר והחסרון. אבל כל זמן שאינו בשלימות, אינו דבק בו ההעדר. ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה רמזו ז"ל דבר זה, אמרו בפרק חלק [סנהדרין צא:] אימתי יצר הרע ניתן באדם, משעה שיוצא לאויר העולם... היצר הרע הוא ההעדר שהוא דבק באדם, שהרי נקרא 'רע', וזהו עצם ההעדר. וכל זמן שהוא בבטן אמו, שיוצא הוויתו אל השלימות ואל הפעל, אין דבק בו ההעדר. אבל כשנשלם הווייתו... אז דבק בו ההעדר. וכן בפרק חלק [סנהדרין קו.] אמר רבי יוחנן, כל מקום שנאמר 'וישב' אינו אלא לשון צער... והטעם בזה כמו שאמרנו, כי האדם כאשר האדם עצמו הוא בשלימותו, ויש לו ישיבה ומנוחה, ואז השטן, הוא ההעדר שהוא השטן כאשר ידוע, כי השטן הוא ההעדר... דבק בנבראים. אבל כאשר אינו בשלימות, אין דבק בו ההעדר כ"כ. ואלו דברים ברורים, וכבר הארכנו בזה בפרקים".

<> פירוש - כאשר עמל בשני חלקיו הוא מסולק מן החטא. ובכת"י כתב משפט זה כך: "וכל בעל עמל מורה שאינו בשלימותו בפועל, וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, שלא דבק בזה ההעדר".

<> או מצד נפשו או מצד גופו. אך לכאורה יקשה, שהרי כמה פעמים כתב שיש יצה"ר רק מצד גופו של אדם, וכמו שכתב בהקדמה [לפני ציון 138] "דבר זה הוא מחמת יצרו שבגופו". ואודות שהיצה"ר נמצא בגוף, כן אמרו [שבת קה:] "מאי קראה 'לא יהיה בך אל זר' [תהלים פא, י]... איזהו אל זר שיש &**בגופו**^ של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". ולהלן משנה יד [ד"ה וכן רבי יהושע] כתב: "יצר הרע דבק בגוף. וראיה לזה, שאף בבהמה גם כן איכא יצרא, כדאיתא בפרק קמא דבבא קמא [ב:] דגם לבהמה יש יצר הרע. אבל עין הרע אין לבהמה, שאין לבהמה כח נפשי נבדל". וכן חזר וכתב שם פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו]. ובגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "ובגוף הוא החטא, שבו היצר הרע", ושם הערה 14. ובתפארת ישראל פט"ז [רמו:] כתב: "וכבר אמרנו כי גופו, שבו יצרו", ושם הערה 73. וכן חזר וכתב שם בפנ"ז [תתצו:], ושם הערה 44. וכ"ה בגבורות ה' פמ"ו [ריש קעט.], נתיב התורה פ"ט [א, מא:], נתיב העבודה ס"פ ח [א, קב:], ובח"א לערכין טו: [ד, קלח:]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] כתב: "וידוע כי יצר הרע הוא בגופו של אדם". אמנם תשובתך בצדו, וכפי שיכתוב בסמוך, שיצה"ר דעריות נמצא בגופו, אך יצה"ר דע"ז נמצא בנפשו, ובכל המקומות הנ"ל איירי ביצה"ר דעריות. וראה להלן הערה 1519.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ו אות כב: "יצר הרע המסית האדם לרע אינו אלא בשביל אלו, דיש יצה"ר לעריות, ויש יצה"ר לע"ז, כדאיתא במסכת יומא [סט:]... ובכמה דוכתיה אמרו, תרי יצרא הוי, יצרא דע"ז, ויצרא דעריות", ושם הערה 123. וראה למעלה פ"א הערה 696, שנתבאר שם שלשון "רעבון" נאמר על יצרא דעריות, ולשון "צמא" על יצרא דע"ז. וראה עוד בנתיב העבודה פ"ו [א, קב.]. ובא להורות ששני יצרים אלו הם כנגד הגוף והנפש, וכמו שכתב בנצח ישראל ספ"ג [נו:], וז"ל: "כלל הדבר, כי אלו שתי יצרים, יצרא דערוה ויצרא דע"ז, הוא לשני חלקי האדם, הגוף וכח השכלי", ושם בהערות. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:] כתב: "ואלו שני יצה"ר הם כנגד הגוף והנפש... כי מצד הגוף נוטה האדם אל הערוה שהוא מתאוה לו, ומצד הנפש נוטה האדם לע"ז. כי בודאי הגוף אין נוטה לע"ז, שהע"ז הם כוחות רוחניות, ושייך זה אל הנפש בפרט, לא אל הגוף... כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע... כך יש לנפש נטיה אל הרע, הוא יצרא דע"ז... ואלו שני חטאים ראשי חטאים". וכן בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכא:] כתב שהיצה"ר הנמצא בגופו של אדם הוא יצה"ר דעריות, לעומת יצה"ר דע"ז הנמצא בנפשו של אדם. וכ"ה בח"א לערכין טו: [ד, קלח.]. וראה נצח ישראל פי"ט [תיז.], ושם הערה 29.

<> יש להעיר, כי בכמה מקומות נתבאר שתלמוד תורה מציל מיצרא דעריות. וכגון, בע"ז יז: אמרו חכמים ש"מדבר זימה תשמור עליך תורה", ולמדו כן מהפסוק [משלי ב, יא] "מזימה תשמור עליך תבונה תנצרכה". ובח"א שם [ד, מב:] כתב: "כי התורה היא שכלית, ואילו הערוה חמרית לגמרי... ולכך ראוי שהתורה שומרת את האדם מן הערוה בפרט". ובקידושין ל: אמרו על היצה"ר "בני אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח. ואם ברזל הוא מתפוצץ". ובח"א שם [ב, קלו:] כתב: "זה נאמר על שני יצרים, האחד הוא יצר עריות, שהוא דבק בחומר, וזה אשר נמשל לאבן, שהוא גוף חומרי. ואמר שהוא נמוח מן התורה, שהתורה היא שכלית, והשכל כמו שאמרנו מבטל היצר הרע... וכן אם הוא ברזל, הוא נגד יצרא דע"ז, שזה היצר אינו דבק בגוף רק בנפש". הרי ביאר להדיא שלימוד תורה מועיל כנגד יצרא דעריות. ומדוע כאן חילק וכתב שלימוד תורה מהני כנגד יצרא דע"ז, ודרך ארץ מהני כנגד יצרא דעריות [ראה למעלה הערה 254]. ושמעתי מגיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א ליישב, כי בודאי תלמוד תורה מהני כנגד יצרא דעריות, וכמו שנתבאר, אך במשנתינו כתוב יותר מכך, שיגיעה בתורה ודרך ארץ "משכחת עון". ושכחת עון אינה רק התגברות על היצה"ר, אלא הוא סילוק היצה"ר. [ראה למעלה הערה 206 שנתבאר שם שהתנאים לא באו רק להסיר את החטא, אלא להסיר את סבת החטא, שהיא היצה"ר]. ועל כך כתב כאן, שסילוק יצרא דעריות נעשה ע"י יגיעה בדרך ארץ, ולא ע"י יגיעה בתורה. כי אע"פ שיגיעה בתורה משמרת את האדם מיצרא דעריות, אך אין בה להשכיח עון דעריות, כי שכחה זו נעשית רק על ידי תיקון הגוף מחסרונותיו, ונהי שהתורה מתקנת את הנפש מחסרונותיה, אך תיקון הגוף אינו נעשה אלא רק על ידי דרך ארץ. ודפח"ח.

<> אם כוונתו ליסוד שיש לאדם שני יצה"ר, אכן זהו נושא נפוץ בספריו, וכמלוקט בהערה 283. אך אם כוונתו ל"יגיעת שניהם" שהוזכר במשנה, לא מצאתי שביאר זאת במקום אחר בספריו.

<> כוונתו לשני הסבריו שביאר אודות מעלת היגיעה בתורה ודרך ארץ; (א) כאשר אדם עמל להשלים עצמו בשני חלקיו, מסולק מן העון שהוא חסרון האדם. (ב) כאשר אדם מתנועע אל השלמתו, אין היצה"ר והשטן שולטים בו. ודרכו של המהר"ל להורות שכל הסבריו הם ענין אחד, וכמבואר למעלה פ"א 286. ובזה יישב את שאלתו השניה מלמעלה [לאחר ציון 217] "ועוד, כי יגיעת שניהם משכחת עון, אם הדבר תולה ביגיעה, אם כן יהיה יגע בתלמוד תורה בלבד, ולא במלאכה". ועל כך מיישב שבעי יגיעה כפולה כנגד שני חלקי האדם, הנפש והגוף.

<> והמלאכה משלמת האדם כפי שביאר למעלה לגבי דרך ארץ, שהרי "דרך ארץ" שהוזכרה ברישא היא מלאכה, וכמבואר למעלה בהערה 218. ולמעלה פ"א לפני ציון 1086 כתב: "כי המלאכה שלימות האדם", וראה שם הערה 1030.

<> כפי שכתב למעלה בפ"א [לפני ציון 337]: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". וכן שם בפ"א [לפני ציון 1652] כתב: "ההשלמה הוא קיום הכל". ולהלן פ"ג מי"ז כתב: "ולפיכך אמר [שם] 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום". ובגבורות ה' פכ"ג [צז:] כתב: "דבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל דבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי". ואמרו חכמים [שבת קד.] "קושטא קאי, שקרא לא קאי" [ראה למעלה פ"א הערה 1712]. ובתפילת ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ". וראה להלן הערה 393.

<> "אין קיום לו" - לחסר. ויש לדון בדבריו, האם ה"חסר" הוא האדם או התורה. שכתב כאן שבלא מלאכה "הוא אדם חסר", ו"דבר זה חסרון לאדם מה שראוי לו". אך לשון המשנה מורה שהתורה תהיה בטילה ["כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה"]. ובעל כרחך לומר שהואיל והאדם בלא מלאכה הוא חסר, לכך אין לתורתו קיום. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [נדרים כב:] "כל הכועס משכח תלמודו ומוסיף טיפשות". וכתב על כך להלן [משנה י]: "וכנגד שלא יהיה בעל חסרון בעצמו, אמר [שם] 'אל תהא נוח לכעוס', כי הכעס הוא רע לעצמו של אדם... ובמסכת נדרים... אף משכח תלמודו ומוסיף טפשות... ואין לך חסרון בעצמו יותר מזה שאמר משכח תלמודו ומוסיף טפשות". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין השמיני של תורה היא "בשמחה", וכתב שם לבאר: "כי השמחה מדה גדולה, כי כאשר האדם הוא בשמחה, הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל התורה, שהיא שלימות האדם. וכאשר האדם בצער, אז הוא בחסרון, אין מקבל התורה, שהיא שלימות האדם". הרי שכאשר האדם חסר בעצמו, אין לתורתו קיום. ובכת"י כאן התייחס לנקודה זו, וכתב כך: "וכאשר האדם חסר מצד עצמו, שאין לו השלמתו בעצמו, איך יקבל התורה, שהיא השלמה שכלית יותר. ולפיכך התורה בטילה". וראה למעלה הערה 244.

<> כמבואר למעלה בהערות 246, 248.

<> כמבואר למעלה בהערה 246. וכן כתב למעלה פ"א מי"ז בביאור המשנה שם "מרבה דברים מביא חטא", וז"ל [לאחר ציון 1493]: "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".

<> מתוך שלא נאמר ברישא לשון גרירה, מוכח שאיירי בעון "ששייך לבא", וכמו שמבאר. ובמיוחד יש לבאר כן לפי דבריו למעלה [לאחר ציון 282] ש"משכחת עון" איירי בסילוק יצה"ר דע"ז ועריות. ולגבי יצה"ר דע"ז כתב בנצח ישראל ס"פ ג [נה:] שהוא בפרט מגרה תמיד בישראל. ולגבי יצה"ר דעריות כתב בגו"א ויקרא פי"ט אות לד שבנוגע לעריות האדם נמצא תמיד בגדר "בא דבר עבירה לידו". ולכך ברי הוא שאיירי בעון "ששייך לבא".

<> כי "גרירה" מורה על הבאה ממקום אחר, וכמבואר למעלה הערה 222.

<> בכת"י כתב כך: "ולכך אמר ש'סופה בטילה וגוררת עון' כאשר האדם חסר". ובזה מיישב את שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לאחר ציון 220], שהקשה: "ועוד, למה 'גוררת עון', בשלמא מה שאמר למעלה כי 'יגיעת שניהם משכחת עון', היינו שהוא מסולק מן העון, דכאשר יש לו מלאכה אין צריך לגזול. אבל מה שאמר 'וגוררת עון', משמע שגוררת עון אחר, אף בלא טעם שצריך לו לגזול, דאם כן הוי ליה לומר 'וגורם עון', לא 'גוררת עון'".

<> כוונתו לשאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 219], שהקשה: "ועוד, שאמר 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה', וכמה תלמידים חכמים היו שלא היו בעלי מלאכה".

<> פירוש - שעסקו במסחר, אך לא היו בעלי אומנות ומלאכה, וראה להלן משנה ה [לאחר ציון 573] בהגדרת ההבדל בין הרווח שיש במשא ומתן לרווח שיש במלאכה, ושם הערה 576. ומה שניחא ליה לומר שהיו בעלי משא ומתן, ולא היו בעלי מלאכה ואומנות, הוא לכאורה על פי דברי הגמרא [קידושין ע.] שאמרו שם "כיון שנתמנה אדם פרנס על הצבור, אסור בעשיית מלאכה בפני שלשה", ופירש רש"י שם "שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו", וראה למעלה הערה 220.

<> לכאורה נראה שכוונתו לדרגת רשב"י וחבריו, שהסירו מעליהם עול דרך ארץ, ותורתם נתקיימה בידם, וכמבואר בביאור הלכה סימן קנו, וז"ל: "סופה בטלה וגוררת עון - כתבו הספרים שזהו נאמר לכלל העולם, שאין כולם יכולים לזכות לעלות למדרגה רמה זו להיות עסקם רק בתורה לבדה. אבל אנשים יחידים יוכל להמצא בכל עת באופן זה [וזהו שאמרו בברכות לה: 'הרבה עשו כרשב"י ולא עלתה בידן', ר"ל דוקא הרבה], והקב"ה בודאי ימציא להם פרנסתם, וכעין זה כתב הרמב"ם פי"ג מהלכות שמיטין ויובלות [הי"ג] 'ולא שבט לוי בלבד וכו'', עיין שם" [לשון הרמב"ם הובא למעלה בהערה 240]. אך אין זה מספיק, כי לפי זה לא תובן הדגשתו שאיירי באנשים "שכל כך חשקה נפשם בתורה", שלכאורה לא זה העיקר, אלא העיקר הוא שאיירי באנשים שפרקו מעליהם חשבונות בני אדם, וכלשון הרמב"ם שם, אך מהו הענין של חשק בתורה. @**אמנם דבריו**^ מתבארים על פי מה שכתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.], שהביא שם את דברי הגמרא [עירובין נד:] שאמרו "אם עושה אדם תורתו חבילות חבילות [שלומד הרבה דברי תורה ביחד], מתמעט, ואם קובץ על יד על יד [שלומד מעט מעט], ירבה. אמר רבא, גמירא לה לרבנן האי מילתא, ועברי עלה", וכתב לבאר: "רבוי התורה אין לו נושא שיכול המקבל לשאת, לכך ימעט. וקובץ יד על יד, שאז יש לו נושא, יקבץ הרבה. ואמר רבא ידעי רבנן בהא מלתא ועברי עלה. ומה שהיו עוברים, היינו שהיה נפשם חשקה בתורה, ומכח תשוקתן אל התורה היו משתוקקים לתורה, וללמוד הרבה ביחד, עד שמפני גדול השתוקקות שלהם לתורה היו לומדים הרבה ביחד". הרי חזינן שהשתוקקות מרובה לתורה מאפשרת קבלת דברי תורה גם באופן שבלעדי השתקקות זו לא היה קיום וקבלה לדברי תורה. ולכך אף בנדון דידן, נהי שאין ראוי לקבל התורה כאשר אין עמה מלאכה, מ"מ כאשר יש השתוקקות מופלגת לתורה, יש בכך לאפשר את קבלת התורה אצל האדם, אף שבעצם אין כך סדר קבלתה, ובבחינת "אהבה מקלקלת השורה" [רש"י בראשית כב, ג]. @**ואודות שההשתוקקות**^ והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה" [הובא למעלה פ"א הערה 697]. וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה".

<> שיגיעה בתורה ובדרך ארץ היא השלמת הנפש והגוף, ואם חסרה אחת מהן, האדם הוא חסר בעצמו.

<> כן כתב כמה פעמים, וכגון בבאר הגולה באר השני [קסב.] כתב: "ודברים אלו הם עמוקים... רק התבאר בזה כי דבריהם הם בנוים על דברי חכמה עליונה". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה. ואל יעלה על דעתך שיש ספק בדבר אחד מן הדברים האלו... אבל באלו דברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה, וכל דברי זולתם הבל... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.]. וכוונתו שדברי חכמים בנויים על חכמת הסוד, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר החמישי: "נמצא בדבריהם איזה ענינים שיראה לאדם רחוק מן הדעת, וסתומים במקומם, וסודם נגלה מבואר במקום אחר, כמו במדרש ספר הזוהר, ובמדרש הבהיר לרבי נחוניא בן הקנה... והנה הם מגלים סתרי תורה שרמזו חכמים", ושם הערה 7.

<> מצוי הוא שהמהר"ל מדגיש שאין ספק בדברים שכתב. וכגון, בגבורות ה' פל"ט [קמה:] כתב: "והבן הדברים האלו מאוד מאוד, כי כאשר תבין אלו דברים לא יהיה ספק לך באמתות אלו דברים אשר נתבארו". ובתפארת ישראל ס"פ מא [תרנב:] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו לא יהיה לך ספק בדברים אלו". ובנצח ישראל ס"פ ז [קצט.] כתב: "ואתה האדם, הבן דברי חכמים וסודותיהם, אשר אם תדע ותבין את אשר לפניך לא יהיה לך ספק בכל אלו הדברים, שכולם בנוים על יסוד אחד, וסדר האמת והחכמה". ולהלן משנה ט [סד"ה והנה תבין] כתב: "וכאשר תבין דברים אלו אשר אמרנו, לא יהיה לך ספק בפירוש זה אשר התבאר לך במקום הזה, כי הם דברים ברורים מאד בחכמה, אין ספק רק למי שלא יבין דברי חכמה". ובבאר הגולה באר הששי [רעא:] כתב: "ובודאי לקצת בני אדם יהיה דברינו מסופקים, או רחוקים מן המאמר עצמו. אך דע כי אין ספק בשום צד בדבר זה, כך הוא פירוש דבריהם. ואם שלא בארנו דבריהם על תכלית, הלא דברינו הם אמת ואמונה, לא יסופק בו רק מי שלא ידע דרכי חכמים". ובגבורות ה' פכ"ג [ק:] כתב: "והבן הדברים הגדולים האלו, ואין ספק בפירוש זה כאשר תבין דברי חכמה. ומי שלא ידע בדברי חכמים מסתפק בפירוש זה, אבל למבין אין ספק בפירוש זה, וברור הוא מאוד". ובהמשך בגבורות ה' פנ"ח [רנח:] כתב: "ואתה אל תאמר שהדברים האלו הם רחוקים מפשט המאמר, או לא כיונו עליהם החכמים. דע שאם לא ידענו בביאור שכך הוא דעת החכמים בראיות ברורות שאין להאריך, לא אמרנו דבר זה. אבל דברים אלו הם ברורים, והם דברים עמוקים יוצאים מחכמה פנימית" [הובא למעלה בהקדמה הערה 225, וראה להלן הערה 1179]. וכנראה מדגיש זאת, כדי להורות על אמיתת הדברים, כי הסממן המובהק של דברי אמת הוא ההכרחיות שבדבר, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה פ"א הערה 1688, ולהלן הערות 788, 1573].

<> כי עד כה דובר במשנה על האופן שיש ללמוד תורה [שתהיה עם דרך ארץ].

<> בא לענות על שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 222]: "ועוד, 'כל העוסקים עם הצבור' מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו'', שהיה משמע מוסר בפני עצמו". ובסוף המשנה [להלן ציון 358] יביא תשובה שניה על שאלה זו.

<> יחלק בין כלליות התורה ["אור"] לפרטיות המצוה ["נר"]. ובהקדמה למעלה [לאחר ציון 21] גם עסק בחלוקה זו שבין התורה למצוה, ויובא בהערה 309.

<> כי רק הדבר השכלי הוא כללי [כמבואר בהמשך דבריו], מה שאין כן הדבר שאינו לגמרי שכלי, שהוא פרטי ולא כללי, וכפי שהשריש כמה פעמים, שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי" [הובא למעלה הערה 173, ולהלן הערה 431]. ולכך המצוה, אשר איננה לגמרי שכלית [שהרי נעשית על ידי כלי הגוף], לכך "לא שייך בזה הכל" [לשונו כאן].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר לפי זה מדוע האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "והבן למה היה רוצים שיניח הצדיק את הראש, כי שם הנשמה של יעקב קדושה ונבדלת, ואין ראוי לה רק דבר אחד כמו שראוי לדבר שהוא שכלי. והשכלי הוא מתייחס ומצטרף אל כל החלקים הפרטים בענין אחד, שאינו מחולק השכלי להיות מתייחס אל זה במקצת ואל זה בקצת, שאם כן היה מתחלק, ואין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור, ולכך מצטרף אל אחד, ולא אל רבוי. ובשביל כך היה מריבה, כי היה כאן רבוי גשמיים, הם האבנים אשר הניח תחת מראשותיו, שזה אמר 'עלי יניח צדיק את ראשו' כי הדבר השכלי יש בו אחדות ואין בו רבוי, וכאן מפני רבוי האבנים היה מחלוקת. אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה. ולפיכך עשאן הקב"ה אחד, כי השכל מצטרף אל רבוי הפרטים במה שהם דבר אחד, לכך נבלעו כאחד, ואז היו מצטרפים תחת ראש יעקב", ושם הערות 70, 74, 90, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> ואם תאמר, וכי אין המצוה בגדר "דבר אחד מן התורה", עד שקבע שרק העוסק בתורה עוסק בדבר כללי, ולא כשעוסק במצוה. ויש לומר, ש"דבר אחד מן התורה" איירי בתלמוד תורה, שלומד דבר אחד מן התורה, ואילו "מצוה" היא שעושה את המצוה בגופו במעשה [מעין החילוק הקיים בין אברהם ליעקב (למעלה פ"א מ"ב לאחר ציון 497)]. אמור מעתה, הלומד הלכות תפילין עוסק בדבר כללי, אך המניח תפילין עוסק בדבר פרטי. וכן מבואר בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:], וז"ל: "ואמר [פאה פ"א ה"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ות"ת כנגד כולם'. וכך אמרו בירושלמי 'וכל חפצים לא ישוו בה' כל חפצים שהם כל המצות, אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה [בפשטות כוונתו לדבריו כאן] מפני שהתורה היא שכלית, והדבר שהוא שכלי אינו חלק. ולא כן המצות, אע"ג שהם מצות התורה, מפני שהאדם עושה אותם בגוף, אשר הגוף הוא גשמי, ולכך שייך בהם חלק. אבל הדבר שהוא שכלי אינו חלק, לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ 'ותלמוד תורה נגד כולם', כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק, לכך 'תלמוד תורה כנגד כולם'. אבל המצות שייך בהם חלק". ולהלן פ"ד סוף מ"י כתב: "שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו [פאה פ"א ה"א] 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר [משלי ג, טו] 'וכל חפציך לא ישוו בה'. ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו". ולהלן פ"ו ריש מ"ב כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א] רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין, חד אמר אפילו כל העולם כלו אינו שוה לדבר אחד מן התורה, וחד אמר אפילו כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה... ומזה תראה כי התורה היא נבדלת מן העוה"ז, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה, כי העולם אע"ג שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק שכל האדם נקרא. אבל התורה היא חכמה גמורה, ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. ולמאן דאמר אף המצות, כי המצות הם ע"י מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אע"ג שיש בהם החכמה, הרי המצוה הוא ע"י מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד". וק"ק מדוע כאן לא הביא את המשך הירושלמי [כפי שהביאה להלן פ"ו], ש"כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה", ובמיוחד שכאן איירי ביחס שבין כלליות התורה לפרטיות המצות.

<> לשונו בח"א לשבת לא. [א, יח.]: "אין לומר על השמש שתתן האור לאחד, כי עצם האור משותף אל הכל". וכן אמרו חכמים [סנהדרין עב.] "וכי השמש עליו בלבד זרחה".

<> לשונו בתפארת ישראל ס"פ יא [קפא:]: "כי המצוה הפרטית היא כמו נר, שהוא פרטי. והתורה בכללה היא אור גדול, והאור הוא רחוק מן הגשמי יותר מן הנר, מפני קטנותו שהוא נר יחידי, אין בו מדרגת האור כל כך. אבל האור שאינו דבר פרטי, יש לו מדריגה יותר, והוא פשוט יותר... שאין התורה השגות מחולקות כל מצוה ומצוה בפני עצמה, רק כל המצות שבה מתחברים אל מושכל אחד פשוט. ולפיכך כל התורה תקרא 'אור'... אבל המצוה, שהיא השגה יחידית... ולכך המצוה נקרא 'נר', והתורה 'אור'".

<> וזה לשונו שם [לאחר ציון 21]: "'נר מצוה ותורה אור' [משלי ו, כג], 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'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערות 24, 29.

<> כי כלליות התורה נובעת מפאת היותה שכלית לגמרי, המופקעת לגמרי מכל עניני החומר. אך המצוה היא פרטית מפאת זיקתה לכלי הגוף, וכמבואר למעלה [הערות 304, 305] כי השכלי הוא אחד, והגשמי הוא הרבה.

<> דע, כי כאן איחד את שני הסבריו [לפסוק "כי נר מצוה ותורה אור"] להדדי, וכמבואר בהערה הקודמת. אמנם בתפארת ישראל פי"א [קפא:] כתב כדבריו כאן, ושם בפי"ד כתב כהסברו בהקדמה, ושם בס"פ יא [קפב.] כתב: "אף כי פרשנו פירוש אחר בזה בסמוך [שם פי"ד], והוא עיקר". הרי שם חילק בין הסברים אלו, והגדיר את הפירוש שאמר בפי"ד [ולמעלה בהקדמה] כ"עיקר", ואילו כאן חיברם להדדי. ויל"ע בזה.

<> הרי שהתורה היא כללית, ולהלן פ"ה מכ"ב ביאר שמפאת כלליות התורה נשנתה משנה זו בלשון ארמי, עיי"ש. @**דוגמה לדבר**^; בתפארת ישראל פי"ז [רסו.] ביאר שהתורה לא ניתנה לאבות, כי האבות הם פרטיים, ואינם ראוים לקבלת תורה כללית. ועם כל זה ניתנו לאבות מצות מסוימות [מילה לאברהם (בראשית יז, כג), שחיטה ליצחק (ב"ר סה, יג), וגיד הנשה ליעקב (חולין ק:), וכמבואר בתפארת ישראל פ"כ]. הרי התורה נמנעה מהאבות מפאת כלליותה, אך המצות ניתנו להם מפאת פרטיותן [ראה הערה 329].

<> וצרף לכאן את דברי הירושלמי [ברכות פ"ה ה"א] "העוסק בצרכי צבור כעוסק בדברי תורה דמי" [הובא בתוספות ברכות לא. ד"ה רב אשי, רא"ש שם פ"ה ה"ב, רמב"ם הלכות תפילה פ"ו ה"ח, טושו"ע אורח חיים סימן צג סעיף ד]. ולמהר"ל כאן הדברים מאירים.

<> מי שעוסק עם הצבור.

<> כי מעלת הדבר חלה על המתעסק בדבר; המתעסק בדבר כללי "קונה ענין כללי" [לשונו למעלה לאחר ציון 304], והמתעסק בדבר פרטי אינו קונה ענין כללי. ולהלן [לפני ציון 349] כתב: "דכיון שעוסק בצרכי רבים, נחשב כמו רבים". וכן כתב להלן פ"ה תחילת מכ"ב, וז"ל: "וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות... אע"ג שכאשר מתעסק בתורה אינו מבין הדברים ההם איך יוצא הכל מן התורה, סוף סוף הוא מתעסק בדבר שיש לו מעלה עליונה, דכולא ביה. וכבר הארכנו בזה כי חשיבת ומעלת הההשגה לפי מעלת הנושא... שאם יטרח הרבה האדם ויחכם מכל בני קדם לעשות אומנות וחכמה כענין הרחיים הטוחנים, אע"ג שהיא חכמה אשר לא יחכימו בה כל בני קדם, אין ספק שאין נחשב דבר זה כנגד ההשגה הקטנה בצבא השמים. כי לפי מעלת הנושא של חכמה הוא החשיבות, כי אומנות הרחיים אין לו נושא חשוב. וכזה עצמו כאשר משכיל בתורה, שהיא תורת האדם, עם השגה קטנה, כיון דכולה בה, הרי הנושא חשוב". וכבר השריש ספר החינוך [מצוה טז] "כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות". כי מעלת החכמה חלה על החכם, ומעין מה שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:]: "כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה" [הובא למעלה בפ"א הערה 703]. וכן כתב גם לאידך גיסא; גנות של חכמה מסויימת חלה על הלומד חכמה זו, וכמו שאמרו [קידושין פב.] "טוב שברופאים לגיהנום", וכתב לבאר שם בח"א [ב, קנג.]: "ונראה פירושו, מפני שמלאכתו בטבע, והטבע הוא לחומר. וכל עסקי הרופא בגוף החמרי, ולפיכך 'טוב שברופאים לגיהנום'... ולפיכך ראוי לו הגיהנם, כי הגיהנם דבק באדם מצד החומר... שהוא ההעדר דבק בחומר. ואין לך אומנות בעולם שכל עסק שלו בחומר, ולא מצד הצורה כלל, רק הרופא, שכל עסק שלו עם גוף האדם מצד טבעו החומרית, ולא עיין בצורה. ומאחר שעסק שלו בגוף החמרי, לא מצד הצורה, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו". וראה להלן הערה 335.

<> "וכל העוסקים עם הצבור יהיו עוסקים עמהם לשם שמים" [לשון המשנה]. והולך לבאר ש"לשם שמים" פירושו שמתעסק עם הצבור מחמת היותו צבור, שזה גופא נקרא "לשם שמים", שמילי דצבור הם מילי דשמיא.

<> פירוש - כאשר מתעסק עם הצבור מחמת היותו צבור, אזי הוא בודאי מתעסק בדבר שהוא כללי, כי הצבור הוא דבר כללי, וכמו שביאר.

<> לכאורה לא ברור מדוע מוסיף כאן שעסק הצבור "הוא עסק לרבים ששכרו גדול", ומה זה שייך לדבריו כאן. ואולי בא לבאר שמתוך מבנה המשנה עולה שמה שנשנה בסיפא ["מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם"] הוא תלוי במה שנשנה ברישא ["יהיו עמלים עמהם לשם שמים"]. ודבריו כאן באים לבאר תלות זו. שהואיל והשכר המרובה שהוזכר בסיפא הוא משום "שאתם עוסקים בצרכי צבור שהם רבים, ומאחר שהם רבים הרבה שכר יש לכם... סוף סוף לרבים עשיתם, וזכות הרבים הוא הרבה" [לשונו להלן ד"ה וביש ספרים], לכך כאשר אין כוונתו לשם שמים, יש בכך הפקעה מעסק הצבור, ומהשכר השמור לעסק הצבור.

<> אלא עושה לטובת עצמו, והוא עצמו אינו כלל, אלא פרט. וכן הרע"ב כאן כתב "לשם שמים ולא כדי ליטול עטרה לומר כך וכך עשיתי בשביל הציבור". וכן כתב כאן הרבינו יונה.

<> פירוש - אף שאין כוונתו להתגדל ולהתפאר, אלא כוונתו לסייע לאנשים מסויימים, שהם הצבור, גם אז אין הוא נחשב כעוסק בדבר כללי, וכמו שיבאר.

<> כי אין הוא מסייע לצבור מצד היותו צבור, אלא כוונתו לסייע ליחידים המרכיבים את הצבור. ויש כאן הד ליסוד שאין הצבור אוסף של יחידים, אלא הוא מהות רוחנית אחת שהיחידים הם חלק ממנה. וכך כתב הפחד יצחק פסח מאמר לג, וז"ל: "כי כלליות כנסת ישראל אין מובנה קבוץ כל הפרטים של האישים היחידים מבני ישראל, אלא שהענין הוא להפך; דכלליות כנסת ישראל היא יחידה אחת אשר האישים היחידים הם חלקים ממנה". ולכך כוונה לסייע ליחידים אינה שוה לכוונה לסייע לצבור. @**דוגמה לדבר**^; בהלכות שופר שנינו [ר"ה כט.] "היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. וכי כוון לבו מאי הוי, היאך [התוקע] לא קא מיכוין אדעתא דידיה. הכא בשליח ציבור עסקינן, דדעתיה אכוליה עלמא... אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע" [ראה להלן הערה 423]. נמצאת למד, שאם כאשר תוקע בעבור שמונה אנשים [והם ביחד תשעה אנשים], ואחד היה עובר אחורי בית הכנסת, האחד יצא רק אם נתקיימו שני תנאים; נתכוין השומע לצאת, ונתכוין המשמיע במיוחד להוציאו. אך אם תוקע בעבור תשעה אנשים [והם ביחד מנין], ואחד עובר אחורי בית הכנסת, כאן האחד יצא בקיום תנאי אחד בלבד; נתכוין השומע לצאת, אך לא בעי שיתכוין המשמיע במיוחד להוציאו, "דדעתיה אכוליה עלמא". והשאלה העולה היא, מדוע נוכחותו של אדם נוסף עושה הבדל כה משמעותי. אלא הם הם הדברים; בציור הראשון איירי ביחידים, ולכך שם כוונת התוקע היא לאותם אנשים פרטיים בלבד שהעובר אחורי בית הכנסת אינו מכללם, ולכך בעי שיתכוין המשמיע במיוחד להוציאו. אך בציור השני איירי שתוקע בעבור מנין, ומנין הוא בגדר כלל, וה"כלל" אינו מוסב רק על האנשים העומדים שם בפועל, אלא מוסב על מהות רוחנית החובקת עולם ומלואו שאף העובר אחורי בית הכנסת נכלל בה, ולכך אין צורך שהתוקע יכוון במיוחד להוציאו, כי "דעתיה אכוליה עלמא". וראה להלן הערה 1009. @**ובדרשות הר"ן**^ תחילת דרשה א כתב: "מה שהפליגו לנו רבותינו ז"ל בשבחו ומוראו של צבור, עד שאמרו [סוטה מ.] לעולם תהא אימת צבור עליך... אע"פ שכל אחד מצד עצמו אינו ראוי לזה, מצד הצטרפו לזולתו יקנה הכלל שבח ומעלה יותר ממה שראוי מצד פרטיו... וכבר רמזו לנו [כריתות ו:] בחלבנה, שהושמה עם סמני הקטורת [שמות ל, לד], והיה מן הנראה שתפסיד אותם להפסד הריח הזה, ועם כל זה אמתה לנו הנבואה שאין להם שלמות זולתה. כי כן הענין בהצטרף עמנו בעבודתנו לש"י החוטאים והפושעים, שלא יפסידו עבודתנו, אבל תהיה בזה יותר שלימה". ובתניא, אגרת קודש כג, כתב: "שמעתי מרבותי, כי אילו נמצא מלאך אחד עומד במעמד עשרה מישראל ביחד, אף שאינם מדברים בדברי תורה, תפול עליו אימתה ופחד בלי גבול ותכלית, משכינתא דשריא עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וצרף לכאן את השיטה הסוברת שדברים שנאסרו מפאת כבוד הצבור [כגון במגילה כג., שם כד:], אין הצבור יכול למחול על כבודו, שאין הכבוד תלוי בהם, אלא בשכינה השורה על כל צבור של עשרה מישראל [שו"ת בית יהודה (עייאש) או"ח סימן כב]. וזה כמו מלך שאינו יכול למחול על כבודו [כתובות יז.]. וראה להלן הערה 385.

<> פירוש - כוונת העוסק עם הצבור צריכה להיות לא רק שמכיר ויודע שהוא מתעסק עם דבר שהוא כלל ולא פרט, אלא גם לכוין שעצם ההתעסקות הוא מפאת שיש להטיב עם הצבור, כי "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל", והיות הצבור "כלל" מחייבת את ההשתדלות בטובתם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [כתובות קיא:] "כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובנתיב אהבת השם פ"א [א, מה:] כתב על כך: "מזה תלמוד כי אהבת חכמים הוא כמו אהבת השם יתברך". ובבאר הגולה באר השביעי [שסו:] כתב: "כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל... ואל הבריאה הזאת ראוי שיתחבר הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 684, וראה להלן הערה 1097]. וכל הדברים הללו אודות היחס לת"ח, כוחם יפה גם אודות היחס ל"צבור שהם כלל", כי מילי דצבור הם כמו מילי דשמיא, וכמו שמבאר [ראה להלן הערה 335]. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח.] כתב: "כי התורה שכלית קרובה אל השם יתברך, והצבור במה שהוא צבור והם כלל הם ביותר קרובים אל השם יתברך". ובפחד יצחק אגרות וכתבים עמוד קסח נכתב: "תפלתו [של החכם] היא בבחינת תפלת רבים... שלחכם מישראל יש דרגת 'רבים מישראל'". ולכך ברי הוא שהנאמר לגבי חכם הוא הנאמר לגבי צבור, ודו"ק.

<> "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור", ושם הערה 391. ולהלן בתחילת משנה ד כתב: "כל ענין הצבור הוא רצונו, וראיה לזה כי אמרו בפ"ק דברכות [ח.]... 'אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין'. הרי לך מבואר שהשם יתברך רצונו בצבור דוקא". ולהלן פ"ג תחילת מ"י כתב: "כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות... כי רוחו של מקום ורצונו הוא דבק ברוח הבריות, וזה מפני כי הכללים יש להם דביקות גמור בו יתברך, עד שרוח המקום דבק ברוח הבריות... ודברים אלו ראוים להבין איך רוח המקום קשורה ברוח הבריות, והעד על זה מה שאמר [יחזקאל לו, כז] 'ואת רוחי אתן בקרבכם', ומזה תראה כי נאצל... רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי". וכן כתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין הל"א של תורה ["אוהב את הבריות"], כי התורה נתנה לכלל, ולא לפרט, ורק כשמצטרף לכלל יקנה את התורה [הובא למעלה פ"א הערה 318]. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם". וראה להלן הערה 382.

<> לשון הגמרא שם: "הולכין לטרטיאות ולקרקסאות ולבסילקאות לפקח על עסקי רבים בשבת... אמר קרא [ישעיה נח, ט] 'ממצוא חפצך ודבר דבר', 'חפציך' אסורים, חפצי שמים מותרין". וכתב המשנה ברורה סימן שו ס"ק כח בזה"ל: "ולפקח על עסקי רבים - לעיין ולחקור, דצרכי רבים הוי כצורך מצוה. ומותר אפילו לילך לבתי טרטיאות שמתכנסין שם הא"י כדי לפקח בשביל הרבים".

<> בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] הביא דברי הגמרא [ר"ה יז.] אודות עונשו של פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, וכתב על כך: "והנה הפרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא ככל המינים והפורשים מדרכי הצבור, כי גם פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור הוא פורש מן הצבור, ואינו נכלל בצבור. בודאי כאשר עושה לשם שמים ובשביל הצבור, לא נקרא זה פרישה מן הצבור. אבל שלא לשם שמים, ראוי שיהיה נחשב כמו מין ופורש מדרכי הצבור, שהרי הוא פורש מן הצבור. וכבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א], ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". וכן הוא בנר מצוה [קכו.]. ובנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] כתב: "כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל, וכמו שאמרו [הגדה של פסח]... ולפי שהוציא עצמו מן הכלל, כפר בעיקר" [ראה להלן הערות 388, 426]. וראה עוד בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה'], ובח"א לר"ה יז. [א, קיב., הובא להלן בהערות 375, 427]. ובכד הקמח ערך רשות [ב, עמוד שסא] כתב: "בכל מקום שהצבור עומדין שם שכינה שורה... יראת הצבור בכלל יראת ה' יתברך".

<> בא ליישב את שאלתו הששית מלמעלה [לאחר ציון 223] "מאי ענין [לכאן] שזכות אבותם מסייעתם".

<> לשונו בנתיב כח היצר רפ"ב [ב, קכד.]: "זה אמרם במסכת ב"ב [יז.] האבות לא שלט בהן יצר הרע... כלומר שכל אחד מן האבות נחשב כללי, שהרי מהן יצא כלל האומה הישראלית. ומאחר שהם אבות להם, וכוללים כל אחד [מהם] כל האומה, לא שייך בהם יצר הרע". ושם בח"א לב"ב [ג, עז:] כתב: "ולפיכך אמר בסמוך ג"כ ג' לא שלט בהם היצר הרע. פירוש, שלא היה בהם העדר, הוא היצר הרע, מפני שהיו נבדלים מן עולם הזה... כי לא היה האבות כמו שאר בני אדם פרטים, שהרי אין האב נכנס בגדר הבן, ואינו משתתף עמו. ולפיכך האבות אינם פרטים, כי הפרטי הוא חלק, ואין האבות חלק. ומפני כך לא שלט בהם היצר הרע, כי יצר הרע הוא חסרון ורע שנמצא באדם, ואין חסרון בדבר שהוא כללי, כי היו האבות במדריגה הכללית. כמו שאין חסרון בדבר שהוא נבדל, כי כל נבדל גם כן הוא כללי, ולא נחשב פרטי רק הדבר שהוא גשמי". ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב כתב: "כי צרכיהם [של האבות] לא היו צרכי אדם פרטי, אלא ענין כלל העולם, בעבור שהם יסודות העולם". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "זהו שאומרים 'אלקי אברהם' [רש"י בראשית יב, ב]. כי הבטיחו הקב"ה [לאברהם] שיהיה ממנו אומה גדולה. ומאחר שתהיה ממנו אומה גדולה, הקב"ה מייחד שמו עליו. דאין הקב"ה מייחד שמו רק על אבות העולם. והיינו טעמא, מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה. ואותם שהם אבות האומה, הקב"ה מייחד שמו עליהם, ולפיכך על האבות דווקא". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנא:] כתב: "כי בשביל כך אומרים 'אלקי אברהם אלקי יצחק אלקי יעקב', מפני שאין הקב"ה מייחד שמו על אדם יחיד, כי אם על אומה שלימה. והאבות היו אבות לכלל אומה ישראלית. ולכך כמו שאומרים 'אלקי ישראל' אומרים 'אלקי אברהם', וכן יצחק ויעקב... שהשם יתברך מייחד שמו על האבות מפני שהם אבות אל הכלל" [הובא למעלה פ"א הערה 1381].

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פמ"א [תרמ.] את סמיכות הדבורים של זכירת השבת וכבוד הורים, וז"ל: "אחר דבור 'זכור את יום השבת לקדשו' [שמות כ, ח], שהזהיר שנדע כי הוא יתברך פועל הכל, והוא העלה כללית, הזהיר לכבד האבות [שם פסוק יב], שהם עלה פרטית לעלול זה בפרט... ואחר שהשם יתברך צוה במצות 'זכור את יום השבת לקדשו', לומר כי הוא יתברך פעל העולם, ולא נמצא העולם במקרה... עדיין יש לחשוב כי אף שאין ראוי שיהיה המציאות הכללי במקרה, אבל מציאות הפרטיים יחשבו שהם במקרה, ודבר זה היו אומרים החוקרים מדעתם על הנמצאים. הודיע לנו כי אף מציאות הפרטיים אינם במקרה כלל, וציונו לכבד את האבות. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות, כי האבות הם עלה פרטית".

<> כן מבואר בנצח ישראל פי"א [רפג:] שהיה לאבות עצמם "דביקות כללי" בהקב"ה, והבחירה בהם לא היתה בחירה פרטית, אלא בחירה כללית. ושם הערה 98 נתבאר שלאבות עצמם היו דין "כלל" בכח, מחמת שתצא מהם האומה הישראלית, אך הם עצמם אינם נדונים ככלל "בפועל", שהרי לכך לא ניתנה להם תורה [כמובא למעלה בהערה 312].

<> פירוש - זכות האבות עומדת ומסייעת לבניהם, כאשר בניהם זקוקים לכך. ואע"פ שאמרו בגמרא [שבת נה.] "תמה זכות אבות", עיין שם בתוספות [ד"ה ושמואל] שפירשו הדבר בכמה אופנים, ואשר לפי"ז יוצא "לעולם זכות אבות קיימת" [לשון התוספות שם על פי הויק"ר לו, ו]. ובגו"א בראשית פל"ב תחילת אות יח כתב: "דזכות אבות יותר גדול מזכות עצמו, דלא שייך בזה 'נתלכלך בחטא' כל כך, שהשם יתברך זוכר חסדי אבות לבנים אף על גב שאינם ראוים", ושם הערה 151.

<> מעתה בא לבאר המלים "וצדקתן עומדת לעד".

<> כמבואר למעלה פ"א משנה 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". ולמעלה פ"א מ"י [לאחר ציון 1083] כתב: "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 [פסחים פז:] '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". וכן להלן משנה 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" [ראה הערה 430]. 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... 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:, והובא למעלה פ"א הערות 342, 1085]. וראה להלן ציונים 421, 428.

<> צרף 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, בלתי משתנים, והמיתה חלה רק על הפרטים.

<> ואם תאמר, וכי האבות היו בתחילת העולם, והרי חלפו אלפיים שנה מתחילת העולם עד שהיו האבות [ע"ז ט.], שהרי אברהם אבינו היה בן נב שנה כשהתחילו האלפיים השנה השניות של הבריאה [שם]. אמנם התשובה לכך נמצאת בדבריו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:], שהביא שם את דברי הגמרא [ברכות כו:] ש"תפלות - אבות תקנום", וכתב על כך בזה"ל: "למה האבות תקנו התפלה, וכי לא התפלל אדם ונח, גם שאר צדיקים... כי התפלה היא אל השם יתברך, שצריך האדם שהוא העלול פונה אל העלה ונתלה בו, ולכך מתפלל אל העלה, ודבר זה מבואר. וזה שאמר רבי חנינא תפלות אבות תקנום, מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו 'אבות', ולא 'הצדיקים הראשונים', כי העולם כולו נברא בשביל ישראל, והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל. וכאילו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך, אשר העלול צריך אל העלה, ונתלה בו יתברך... ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך [ראה להלן הערה 382], והאבות הם העלול הראשון אשר יש לו צירוף אל השם יתברך". ולכך, אע"פ שהאבות לא היו בתחילת העולם, אלא נמצאו באלפיים השנה השניות של הבריאה, מ"מ הם נחשבים ל"עלול ראשון" של הבריאה, כי מהם יצא האומה הישראלית, שהיא עיקר הבריאה. וזהו שאומרים בתפילת שחרית "וזכור לנו ה' אלקינו אהבת &**הקדמונים**^ אברהם יצחק וישראל עבדיך", וראה גו"א שמות פ"ו אות ה. ובגו"א בראשית פל"ב סוף אות ב [ד"ה ומה] כתב: "משה רבינו עליו השלום... אינו מן האבות בעבור שאינו התחלה. שאין אבות העולם רק אותם שהם התחלה, ומהם נתייסד העולם" [הובא למעלה פ"א הערות 42, 479, 1740]. ולהלן פ"ה סוף מי"ט כתב: "מדריגת אברהם שהיא עליונה... והיה התחלה לכל העולם נחשב, וכבר בארנו עוד אצל העוסקין עם הצבור שיהא כונתם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתם, שהאבות הם התחלה אל הרבים, עיין למעלה".

<> כי הצבור הוא כללי, והכללי הוא למעלה מהזמן, וכמו שביאר. ויש להבין, מדוע אם עושה טובה לדבר נצחי [צבור], נגזר מכך ששכרו יהיה נצחי ["וצדקתם עומדת לעד"]. מהי השייכות המהותית בין העשיה הזאת למתן השכר הזה. ויש לומר, שנתבאר למעלה [הערה 322] שעשיית טובה בעבור ת"ח מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה. ולכך אף עשיית טובה בעבור הצבור מביאה לדביקות בין עושה הטובה לשכינה [שהיא סוד הנצחיות של הצבור], וכמו שהתבאר שויון הת"ח לצבור [שם]. והרי על דביקות זו נאמר בתורה מקרא מלא [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". וראה למעלה הערה 315 שנתבאר שם עוד, שמעלת הדבר שמתעסקים עמו חלה על העוסק, והעוסק בדבר כללי קונה ענין כללי.

<> וכן בגו"א שמות פכ"א סוף אות ז כתב דברי עדוד אלו למנהיגי ישראל, וז"ל: "אמנם נמצאו גם כן בקצת קהילות נאמני רוח, כוונתם לשם שמים, לא להשתורר על הציבור בגאוה, על אלו נאמר 'העוסקים עם הצבור לשם שמים צדקתם עומדת לעד'".

<> פירוש - אע"פ שאמר שזכות אבותם מסייעתן, אין זה שולל זכות עצמם, וכמו שמבאר.

<> "שמעלה עליהם כאילו הם עשו זכות הגדול הזה, אף כי זכות האבות גרמה" [לשונו להלן]. ולכך נאמר "ואתם", כדי לחדד שיש כאן שכר משלם לעושים, ולא נגרע חלקם מפאת זכות אבותם שסייעה. ובזה מיושבת שאלתו השמינית למעלה על המשנה [לאחר ציון 223], שהקשה: "ועוד, 'ואתם מעלה אני עליכם וכו'', כי אם הם דברי רבן גמליאל, לא היה לו לומר רק 'ואני מעלה עליכם כאילו עשיתם', ומה 'ואתם מעלה אני עליכם וכו'".

<> אין זה שאלתו השמינית למעלה על המשנה [לאחר ציון 223], ששם הקשה על תיבת "ואתם" שהיא לגמרי מיותרת [כמובא בהערה הקודמת], ועל כך כבר תירץ שתיבת "ואתם" נאמרה להורות שהעוסקים בצרכי צבור יקבלו שכר משלם. אך כאן מקשה על תירוץ זה, שא"כ מדוע נאמר "ואתם", ולא "והם".

<> כמו שמצינו [סנהדרין קד.] "ברא מזכי אבא", והטעם הוא שהבן יצא מהאב, והאב גרם לזה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"ט אות לח: "לא מצאנו במדת השם יתברך רק שהוא זוכר חסדי אבות, או בנו &**שיצא ממנו**^", ושם הערה 76.

<> כן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "אע"פ שזכות אבותם מסיעתן, וצרכיהם נעשים בזכות אבותיהם, ולא על ידיכם, אתם המתעסקין במעשיהם, מעלה אני עליכם כאילו עשיתם, וכאילו בזכותכם נעשה הכל, כך פירשו הראשונים". וכן כתב כאן הרע"ב, וז"ל: "אע"פ שאין הדבר בא לידי גמר טוב מצד מעשיכם, אלא בשביל זכות אבותם של צבור, מעלה אני עליכם שכר כאילו אתם עשיתם הישועה הזאת בישראל, הואיל ואתם עוסקים לשם שמים". @**אמנם טעמא**^ בעי, מדוע אם אכן "זכות האבות גרמה", בכל זאת "מעלה עליהם כאילו הם עשו זכות הגדול הזה". ועוד צריך ביאור, מדוע תהיה הנהגה זו מיוחדת לאלו העוסקים עם הצבור דוקא [כמשמעות המשנה], יותר מהעוסקים בשאר מעשים טובים. ואולי יש לומר, שהעוסק עם הצבור לש"ש, הוא לא רק מסתייע בזכות אבות העומדת זה מכבר, אלא הוא גופא מעורר ומפעיל זכות האבות. שהואיל והכלל הוא מקוים נצחי, לכך ההטבה לכלל משתרעת מתחילת העולם ועד סופו. והואיל ומעשה זה מגיע עד לתחילת העולם [לזמנם של האבות], שפיר יש במעשה זה לעורר זכות אבות, כי עד לשם הוא מגיע. וכלשונו למעלה: "העוסקים עם הצבור, מתחיל זכות שלהן מן האבות, ומגיע עד סוף כל הדורות, עד שעשו העוסקים עם הצבור זכות מתחלת העולם עד סופו". נמצא ש"זכות אבותם מסייעתן" היא גופא תולדה מעשיית הטובה לצבור, לכך דין הוא שזכות אבות לא תגרע מזכותם של העושים עצמם, כי הכל נזקף לזכות העושים.

<> ובמקום "מעלה אני עליכם &**כאילו עשיתם אתם**", אמרו "מעלה אני עליכם &**שכר הרבה**^". וראה בשנויי נוסחאות המודפס במשניות.

<> מלשונו משמע שזהו לא רק מפני הכלל ש"פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול" [סוטה ח:], לכך כאשר יש רבים הוי זכות גדולה, כי יש כאן הרבה פרוטות מצטרפות, אלא שזכות הרבים מצד עצמה היא זכות גדולה, וכמו שביאר. וכן אמרו להלן פ"ה מי"ח "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו", וראה שם דבריו בתחילת המשנה.

<> פירוש - גם לפי גירסא זו תיבת "ואתם" נדרשת לומר שיש לעושים שכר משלם, ולא יגרע חלקם מפאת זכות האבות. ואע"פ שלפי גירסא זו לא אמרו במשנה "כאילו עשיתם אתם", אלא "מעלה אני עליכם שכר הרבה", מ"מ העובדה שיש לעושים שכר מרובה מורה שהדבר נחשב כאילו עשו הם עצמם את הדבר, שאל"כ, מהיכי תיתי שיהיה לעושים שכר מרובה.

<> תשובה שניה.

<> מעין ההנהגה "אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו" [כתובות יח.], ולכך כל התחייבות שנוטל על עצמו בפני זולתו מחייבת יותר, כי הוי יותר העזה לכפור בדבר. וראה למעלה הערה 63. ועוד אפשר לומר, שבכמה מקומות ביאר שהכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים" של הדבר. שכשם שהפנים הם המקום שיש בו את ההכרה האמיתית של הדבר, כך גם לאידך גיסא; כל הכרה אמיתית של דבר נקראת "פנים", וכפי שכתב בגו"א שמות פל"ג אות יט: "'לא תוכל לראות את פני' [שמות לג, כ], פירוש 'פנים' הוא הכרת אמיתת כבודו יתברך, שבו נבדל מזולתו, והוא עצם כבודו... שהאחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמתית הוא בפנים". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "המידה האמתית שלו [של השי"ת] נקראת 'פני הקב"ה'... כמו שאמר 'הראני נא את כבודך' [שמות לג, יח], וכתיב 'וראית את אחורי ופני לא יראו' [שמות לג, כג], פירוש מידה אמתית שלו נקרא 'פנים'". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו, ו'פני השכינה' רוצה לומר אמתת מציאותו יתברך". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקעג.], וז"ל: "כי הכרת כל דבר הוא בפנים שלו, ולכך נקרא עצם כל דבר 'פנים'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 211]. ולכך הבטחה שאדם נותן "פנים אל פנים", היא הבטחה הנתמכת באמתיות האדם, ולכך היא "לחזק ההבטחה".

<> עומד על תיבת "זכות &**אבותם**^", דמדוע לא היה מספיק לומר "זכות האבות".

<> "כמו שנתברכו אבותינו אברהם יצחק ויעקב בכל מכל כל" [ברכת המזון].

<> כמבואר למעלה בהערה 315 שמעלת הדבר חלה על המתעסק בו.

<> שמו"ר ג, א "בשעה שנגלה הקב"ה על משה, טירון היה משה לנבואה. אמר הקב"ה, אם נגלה אני עליו בקול גדול, אני מבעתו. בקול נמוך, בוסר הוא על הנבואה. מה עשה, נגלה עליו בקולו של אביו. אמר משה, הנני, מה אבא מבקש. אמר הקב"ה, איני אביך, אלא אלהי אביך, בפתוי באתי אליך כדי שלא תתירא. 'אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב', שמח משה ואמר, הא אבא נמנה עם האבות, ולא עוד אלא שהוא גדול שנזכר תחלה". אך לפי זה אכן "אלקי אביך" נאמר על עמרם, ולא על האבות. וכן הרמב"ן [שמות ג, ו] כתב: "ודעת רבותינו אלקי עמרם אביך". אמנם קודם לכן כתב הרמב"ן שם בזה"ל: "על דרך הפשט כמו 'אלהי אבותיך', אבל יזכיר יחיד במקום רבים, אלהי כל אב מאבותיך, כי כלם יקראו לאיש אב, וכן [מ"ב כ, ה] 'אלהי דוד אביך' [כן נאמר לחזקיה, והוא לא היה בנו של דוד]". והאבן עזרא שם בפירושו הארוך כתב: "אחר שהזכיר 'אלקי אביך' פירש כי הם אברהם יצחק ויעקב". וכנראה לכך כוונת המהר"ל. ובגבורות ה' כת"י תחילת פכ"א [עמוד תיח.] מבואר כן להדיא, שכתב: "כאילו אמר 'אנכי אלקי אביך', ואיזה אביך, 'אלקי אברהם ואלקי יצחק ואלקי יעקב', ו'אביך' בלשון יחיד קאי על כל אחד ואחד".

<> אודות שאברהם הוא מימין, כן כתב להלן פ"ה מ"ד [ד"ה ואחר כך]: "לכך נקרא בית ראשון 'אריאל', כי ארי הוא מן הימין, והוא מדת אברהם". וכן הזכיר בגו"א בראשית פכ"ד אות ל, נתיב העבודה פ"ד [א, פו:], נצח ישראל פנ"ה [תתנה:], ח"א לנדרים לב. [ב, יא.], ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד:]. ובגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ויש] כתב: "מקדש ראשון נקרא 'אראל' על שם הארי... כי מקדש ראשון בשביל זכות אברהם, ולפיכך היה האש דומה לארי, שהוא לימין המרכבה [יחזקאל א, י]". ומדת אברהם היא חסד [כמבואר למעלה פ"א הערה 195], וחסד הוא מימין, וכמו שכתב בנצח ישראל ס"פ י: "ורמזו חכמים דבר זה, שאמרו במדרש [ויק"ר ד, א] שני דברים הם ביד ימינו של הקב"ה, התורה וגמילות חסדים... גמילות חסדים, דכתיב [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'". וכן הוא בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], שכתב שם: "כי היד הימין הוא להגיע בו לאחר, כי היד הימנית לקלות תנועתה היא מתפשטת עד שהיא מגיעה לאחר. והיד השמאלי אין לה קלות התנועה, לכן היא עומדת לקבלה... וכן הצדקה, שהוא עושה צדקה עם אחרים, הוא בימינו, שהוא יתברך מגיע צדקתו לכל הנבראים". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעג:], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], נתיב התשובה ס"פ ה, גבורות ה' פמ"ה [קעד:], ח"א לנדרים סד: [ב, כג.], ח"א לסוטה מו: [ב, פג.], ח"א לב"מ נט. [ג, כד:], ועוד.

<> מה שכתב "הן בדבור הן במעשה", כנראה כונתו שכך הקב"ה הבטיח למשה שיבוא למצרים לדבר עם פרעה ולעשות לפניו מעשים, וכמו שנאמר [שמות ד, טו] "ואנכי אהיה עם פיך ועם פיהו והוריתי אתכם את אשר תעשון".

<> אודות שמדת יצחק היא שמאל, כן כתב בגו"א במדבר פ"ד אות ט [ד"ה ויש]: "מקדש שני שהיה בשביל זכות יצחק, היה האש לשם דומה לכלב הנמשך מצד השמאל", וכן הוא בזוה"ק ח"ב רנו:. כי מדת יצחק היא דין [כמבואר למעלה פ"א הערות 200, 837], והדין הוא בשמאל, וכפי שכתב בח"א לנדרים לב: [ב, יא.], וז"ל: "בכח שמאל משם מדת הדין לעשות מלחמה בגבורה נגד האויב". וכן הוא בגבורות ה' ס"פ מה [קעד:], ובנתיב התשובה ס"פ ה. וראה למעלה פ"א הערות 194, 307, 820. וראה הערה הבאה.

<> אודות שהמקטרגים והמתנגדים הם משמאל, כן ביאר בגבורות ה' פ"ע [שכג.], וז"ל: "יד השמאלית נקראת יד שנית, וכאשר יש יד שנית אז יש שניות, ובכל שניות יש התנגדות... והגיהנם שהוא הפך זה שיש דין והתנגדות לנמצא, הוא נגד צד שמאל, ששם השניות" [ראה למעלה פ"א הערה 194]. ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "השטן שהוא מצד שמאל". וראה להלן הערה 410 בביאור שמדת אברהם תומכת ומסייעת באדם, ומדת יצחק מכריתה ומסלקת המתנגדים. וכן ראה להלן הערה 1567.

<> שהוא כנגד האמצע. ואודות שמדת יעקב היא האמצע, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי" [הובא למעלה בהערה 200]. ובגבורות ה' פכ"ז [קי:] ביאר ששלש המכות שעשה משה לפני פרעה [נחש, צרעת, ודם (שמות ד, ב-ט)] הן כנגד "מדת האבות. כי הנחש יש לו כח אש... נמשך ממדת יצחק שמדתו אש. והצרעת כשלג דבר זה נמשך ממדת אברהם, שמדתו המים, והשלג הוא המים, וממדתו מכת הצרעת... והדם הוא טבע ממוצע, שיש בו חמימות אש וקצת לחות המים... וזהו נגד מדת יעקב, אשר מדתו ממוצע בין אש ומים, כולל שניהם". ובח"א לחולין צב. [ד, קיא:] כתב: "השלשה הם התפשטות הימין והשמאל והאמצע". וראה למעלה פ"א הערות 194, 571 [הובא למעלה פ"א הערה 292]. כי מדת יעקב היא תפארת [כמבואר למעלה פ"א הערה 200, 307], שהיא באמצע הנבחר [הקדמה שלישית לגבורות ה' (יט)].

<> לעומת אברהם שאמנם "תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה" [לשונו למעלה], אך מ"מ הסיוע מאברהם הוא בבחינת "הבא לטהר מסייעין אותו" [יומא לח:], שתחילת המעשה היא מצדו של העושה. אך הסיוע מיעקב הוא שתבוא אליו הוראת דרך מלמעלה כיצד עליו לנהוג. @**ויש להעיר**^, כי אמרו חכמים [הוריות יב.] "לעולם יהא רגיל איניש למיכל ברישא דשתא קרא רוביא כרתי וכו'". ובח"א להוריות שם [ד, ס.] כתב: "ואני אומר כי אלו דברים נזכרו בהם זכות אבות... והנה קרא פרי גדול, וזהו סימן לאברהם... רביא הוא סימן ליצחק... והנה שתי אלו ברכות הם באיכות ובכמות, ברכות הגדלות היא באיכות, וברכת הרבייה היא בכמות. וכרתי כנגד מדת יעקב, שעליו נאמר [בראשית לב, כח] 'כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל', שזה היה מדת יעקב שהיה גובר על שונאיו, ושונאיו לא יוכלו לו מצד ברכתו העליונה". הרי שיחס את ההתגברות על המתנגדים ליעקב, ואילו אצלנו יחס זאת ליצחק. ויל"ע בזה.

<> כי זו הדרך הראויה לילך בה, והדרך הראויה היא תפארת, וכמו שאמרו בתחילת משנה א: "איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". ורומז לפסוק [שמות יח, כ] "והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון", ופסוק זה נאמר על התורה, והתורה היא הדרך האמצעית [גבורות ה' פ"ע (שכב.)], והיא מדת יעקב [כמבואר למעלה פ"א הערות 493-495]. וראה תפארת ישראל פ"א הערה 80, ושם פ"ע הערה 31.

<> מביא כאן תשובה שניה על שאלתו החמישית למעלה [לאחר ציון 222]: "ועוד, 'כל העוסקים עם הצבור' מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו'', שהיה משמע מוסר בפני עצמו". וכן למעלה [אחר ציון 300] כתב: "ואמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו'', חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד". ותשובתו הראשונה היתה שתורה וצבור מתדמים ומתיחסים, ששניהם כללים.

<> לשונו בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמט.]: "הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות... הוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם. ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע... ואותן דברים זכרו במסכת אבות... כמו שאמרנו בהקדמת המסכת. ושאר דברים אשר הם יפים וטובים, ולא נקראו רק 'דרך ארץ', והם הרבה מאוד... לאותן אין צריך לתת טעם, כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 72]. ובודאי "מתעסק בתקון צרכי רבים" הוא בגדר "דברים אשר הם יפים וטובים". [ולכך כתב כאן "מתעסק &**בתקון**^ צרכי רבים", ולא כפי שסתם עד כה "צרכי רבים", כי בא להבליט את היופי והטוב שיש בדבר].

<> נקט בלשון "פקוח" כי כך הוא לשון הגמרא [שבת קנ.] "מפקחין פיקוח נפש ופיקוח רבים בשבת". ומה שכתב "שהוא לצורך חיותם", כן כתב המאירי [כתובות ה.], וז"ל: "מפקחין פקוח רבים, רוצה לומר כל השתדלות להצלה של רבים".

<> בא ליישב את שאלתו השביעית למעלה [לאחר ציון 223]: "וכן 'הוו זהירין ברשות', מה ענין למוסרים שלפניו".

<> הולך לבאר שנסמכו עניני רשות לעניני צבור מפאת היותם הפוכים זה לזה, ושהואיל וקיי"ל "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה פ"א הערה 589], לכך ההבנה המחייבת את ההתעסקות בעניני צבור, היא גם המחייבת את הפרישה מעניני רשות, וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 420.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1199]: "מדה זאת [של אהבת הבריות] הפך בעלי שררה, שלא שייך בהם אהבת הבריות להיות דעתם מתקשר עמהם, אבל דעתם נבדל מהם, כי אינם נחשבים בעיניהם, כמו שדרך כל בעלי שררה, שהם לעצמם, ואין להם עירוב עם הבריות", ושם הערה 1201. וקודם לכן כתב [לאחר ציון 1098] אודות גאותו של בעל השררה, וז"ל: "כי בעל שררה ובעל הרשות מבקש כבודו וגדולתו... ואי אפשר שיהיה בעל שררה נצול מזה כלל", ושם הערה 1101.

<> לשונו למעלה פ"א [לאחר ציון 1078]: "אמרו [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 '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... אבל התחברות לרשות הוא דבר שאין ראוי להעלות על לב כלל, כי אין בזה שום תועלת, שאין מקרבין את האדם אלא לפי הנאתן".

<> אלא רוצה את הנאתו בלבד. וברע"ב כאן כתב: "לשם שמים, ולא כדי ליטול עטרה לומר כך וכך עשיתי בשביל הצבור". וממילא זהו גדרו של בעל שררה, אשר אינו עושה לשם שמים.

<> בכת"י נוספו הדברים הבאים: "וכמו שהם מקרבין את אדם זה, כך מקרבין את אחר".

<> לטובת אותו אדם.

<> למעלה [פ"א מ"י] אמרו "ואל תתודע לרשות". וכתב על כך שם [לאחר ציון 1035] בזה"ל: "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 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", ושם הערה 1041.

<> על פי משלי יז, יז "אח לצרה יולד". וכן בנצח ישראל פכ"ה [תקלא:] כתב על עם ישראל: "כי נראה לחוש כי כאשר יגיע לאחד צרה, הנה הכל הם אליו כאח נגש לצרה. זה מפני כי ישראל עם אחד בארץ, ולכך הם מרחמים זה על זה בצרתם מאוד מאוד".

<> נמצא העוסק עם הצבור לש"ש הוא להפך מבעל השררה; העוסק עם הצבור מתחבר ומצטרף לצבור, עד שהוא עצמו נחשב כצבור [למעלה ציון 349]. אך בעל השררה נבדל מהצבור, ואינו מתחבר ומצטרף אליהם כלל. וצרף לכאן את דברי הגמרא [הוריות י.] "שני תלמידים שיש לך [לרבן גמליאל] ביבשה, רבי אלעזר חסמא, ורבי יוחנן בן גודגדא, שיודעין לשער כמה טפות יש בים, ואין להם פת לאכול ולא בגד ללבוש. נתן דעתו להושיבם בראש ["נתן רבן גמליאל דעתו עליהם להושיבם בראש כדי שיהו מתפרנסים מאותה שררה שיתן להם" (רש"י שם)]. כשעלה שלח להם, ולא באו. חזר ושלח ובאו, אמר להם, כמדומין אתם ששררה אני נותן לכם ["שלא באתם בשליחות ראשון שהייתם בורחין מן הגדולה" (רש"י שם)], עבדות אני נותן לכם ["שהשררות עבדות הוא לו לאדם, לפי שמוטל עליו עול רבים" (רש"י שם)], שנאמר [מ"א יב, ז] 'וידברו אליו לאמר אם היום תהיה עבד לעם הזה'". ובנתיב הענוה פ"ה [ב, יב:] כתב על כך: "מאמר הזה בא להודיע כי אף אם הש"י נותן שררה לאדם, לא יחשוב בלבו שהוא שררה אליו, ולא יתגדל באותו שררה ובאותו כבוד, כי אין זה רק עבדות אליו... כי הנשיא והמלך עבד לעם, כי הנשיא, אף המלך, תכלית מלכותו לצורך העם, ואם כן משועבד הוא לעם. שכל אשר תכליתו בשביל דבר, הוא טפל אצלו ומשועבד אליו. ולפיכך אין זה נקרא מלכות, כי היה נחשב מלכות אם היה תכלית המלכות בשביל עצמו, אבל כיון שהמלכות לצורך העם, המלך טפל אל העם, משועבד אליו, כמו כל דבר שהוא טפל אצל אחד. והעבד תכליתו אל האדון, ולפיכך העבד משועבד אל האדון, טפל אליו, וכך המלך שכל מלכותו בשביל העם, ולא לצורך עצמו, נקרא עבד". ובילקו"ש משלי רמז תתקמ אמרו "'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], כל המקבל עליו שררה בשביל ליהנות ממנה, אינו אלא כנואף הזה שהוא נהנה מגופה של אשה".

<> בא להראות מטעם אחר את ההפכיות שיש בין "העוסקים עם הצבור" ובין הרשות, והוא שהעמלים עם הצבור משקיעים את עצמם לגמרי לטובת הצבור, ואילו המתחנפים לרשות משתמשים עם הצבור כדי לגרוף רווחים אישיים, וכמו שמבאר.

<> נראה שלומד כן מלשון 'עמלים', שנאמר במשנה "וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים עמהם לשם שמים". ובתפארת ישראל פ"ג [סג:] כתב: "כי האדם נברא לעמל, שאין לו שביתה והשלמה כלל... כי לשון 'עמל' בא על דבר שאין לו הנחה, ולא יבוא אל תכלית הנחה". וראה להלן הערה 1711.

<> מהמשך דבריו מוכח שאיירי כאן בשררה של ישראל, ועם כל זה כתב שיש למוסרים האלו "העונש שיש להם". ואולי כונתו שהואיל ואיירי בשררה פסולה, וכמו שביאר, לכך אם מוסר ממונם של ישראל לאותה שררה, הרי זה לא גרע מכל אחד שמוסר ממון ישראל לאנס, שאף אם לא הראה לאנס בידו, אלא דיבר בפיו, חייב [ב"ק קטז:], ואין הבדל בין אם האנס הוא גוי או ישראל [רמב"ם חובל ומזיק פ"ח ה"א], וחיובו בתורת דין גרמי [ב"ק קיז:].

<> בדפוסי הדר"ח המצויים מופיעה כאן אות (ה) בסוגריים, ונשמט מכאן המשפט האחרון הזה ["וזה כאשר וכו'"]. ובהוצאת האניג ב"דברים אחדים מהמו"ל" כתבו: "כשנגשנו לסדר את הספר מצאנו בדפוסים האחרונים בתוך הספר במקומות שונים אותיות מספר כזה; (א) (ט), וכדומה, ולא הבננו תחלה פשר הדברים. ובהשוואה עם כתב היד ראינו, כי בכל מקומות כאלו נחסר ע"י הצנזוריא פעם מעט ופעם הרבה, והשלמנו מה שמצאנו בכת"י, לבד מב' ג' מקומות, שלא נמצאו אך השארנו את האותיות במקומם לזכרון". ואכן כאן לא נמצא המשפט שהושמט בכת"י, אך נמצא גם נמצא בדפוס ראשון, והובא כאן.

<> ועליו אמרו בגמרא [ר"ה יז.] "המינין והמסורות ["מלשינים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים" (רש"י שם)] והאפיקורסים שכפרו בתורה, ושכפרו בתחיית המתים, ושפירשו מדרכי צבור... יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות... גיהנם כלה והן אינן כלין". ובח"א שם [א, קיב.] כתב: "המוסר ממון ישראל ביד הגוי, הוא מדרכי המינות, אשר אינו חס על ישראל בעל אמונתו, ומוסרו ביד גוי, וזה הכל מדרכי המינות. וכן הפורש מדרכי הצבור הוא דעת מינות, לפי שהוא יוצא מן הכלל, והוא מבזה את הצבור, ואין לו חלק בצבור. וידוע כי הצבור יש לו כח כללי, ואינו פרטי [ראה למעלה הערה 325], והוא פורש ממנו, וזהו [חטא] רוחני" [ראה להלן הערה 426]. וק"ו כמה חמור חטאו אם הוא פורש מהצבור על ידי שהוא מסור על הצבור [נידון דידן], שצירף להדדי שני פשעים חמורים. @**ואם תאמר**^, מנא לן למימר שהמשנה עוסקת בבעל השררה ישראל ולא בבעל שררה גוי. ויש לומר, מתוך שהמשנה נקטה בלשון "הוו זהירין ברשות", ואם היה מדובר ברשות גוי, היתה המשנה נוקטת בלשון חריפה הרבה יותר. והטעם שהתנא גופא לא עסק במסור לגוי, כי זה "אסור לדבר ממנו" מפאת חומרת מעשיו. ומעין זה אמרו חכמים [שבת עה.] "הלומד דבר אחד מן המגוש חייב מיתה. והיודע לחשב תקופות ומזלות ואינו חושב, אסור לספר הימנו".

<> מן הראוי לצרף לכאן דברי התויו"ט לנדרים פ"י מ"ג, שהעיד על עצמו ששמע מהמהר"ל בדרשתו ביאור על השם "מסור" [ביאור שאינו מופיע בספריו], וז"ל: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [ראה להלן הערה 627]. וראה בבאר הגולה באר השביעי [תג:] בביאור תיבת "משומד".

% [משנה ד]

<> לאפוקי מהגירסא שהביא רש"י כאן, שכתב: "ויש ספרים שזאת ההלכה כתובה בפרק בן זומא", שהוא להלן פרק רביעי. ולפי גירסא זו, לא היה הנאמר במשנה זו מיוחס לרבן גמליאל, כי בכל הפרק ההוא לא נזכרו דברי רבן גמליאל.

<> וכן פירש רש"י "הוא היה אומר - רבן גמליאל". וסוף דברי רבן גמליאל במשנה הקודמת הוא: "וכל העמלים עם הצבור, יהיו עמלים עמהם לשם שמים, שזכות אבותם מסייעתן וצדקתם עומדת לעד. ואתם מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם", הרי שעסק בשבח העסק בצרכי צבור.

<> כפי שהקשה למעלה בפרק א פעמים הרבה, שדברים הנמצאים סמוכים זה לזה, שייכים זה לזה [ראה שם הערות 709, 852, 888, 1157, 1421, 1455]. וראה בסמוך הערות 416, 478.

<> יש לדייק, מה הוסיף במשפט זה ["ודבר זה הוא רצונו של מקום"] על המשפט שקדם לו ["כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי רבים"]. ותו, מדוע במשפט זה נקרא ה' יתברך "מקום", לעומת המשפט הקודם שנקרא "הקדוש ברוך הוא". ויראה, כי שאלה אחת מתורצת בחברתה, שבמשפט זה מבאר יותר מדוע רצון ה' יתברך הוא שהאדם יעסוק בצרכי הרבים. והענין מבואר על פי דבריו בגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל], בביאור דברי רש"י [בראשית לז, לג] שכאשר אחי יוסף מכרו את יוסף, "החרימו וקללו את כל מי שיגלה, ושתפו להקב"ה עמהם", וז"ל: "ולא קשיא, שמא הקב"ה אינו מסכים עמהם. כי היו משתתפים להקב"ה עמהם שהם לא יגלו הדבר, ולא היה השתוף כלל שהשם יתברך לא יגלה, אלא היה השתוף לענין זה שיהיו עשרה בכח החרם שלא יגלו הם את הדבר. ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה, ובאותו דביקות שיש להקב"ה עמהם - שתפו אותו, ולפיכך היו יכולים לשתף את הקב"ה לומר שעם הקב"ה אנו מחרימין במה שהוא יתברך עמנו. ולא היה כוונתם רק על דבר זה שיהיה החרם בעשרה, כי הוא מקומו של עולם, והוא כולל את הכל, ושתפו את הקב"ה עמהם. וזהו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר [פל"ח] 'ראובן לא היה שם, ואין החרם מתקיים רק בעשרה, מה עשו שתפו &**המקום**^ עמהם, ואף &**הקב"ה**^ דכתיב ביה 'מגיד דבריו ליעקב' [תהלים קמז, יט] ולא גילה הדבר מפני החרם'. הנה דקדקו מאוד, התחיל ב'מקום', וסיים 'ואף הקב"ה לא גלה הדבר', ולא אמר כי 'שתפו להקב"ה עמהם', רק 'כי שתפו המקום'. והוא סוד הזה, כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום' מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו, שבכך היו יכולים שפיר לשתף הקב"ה שהוא עם הכל, והוא יהיה עמהם בחרם הזה, שיהיו י' בחרם שלהם. כי כאשר הם ט', הקב"ה מצטרף עמהם, וכמו שפירש רש"י בפרשת וירא [בראשית יח, כח]. והקב"ה לא גילה הדבר, הוא מפני החרם שעשו שבטים, שהיה שומע להם, לא שהיו יכולים להחרים עליו חס ושלום, אלא כי הוא יתברך מפני שאינו מקיל בחרם השבטים, וחשוב הוא בעיניו, שמע לגזירתם, והנה קבל גזירתם, ולא גילה הדבר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 641]. הרי שהשם "הקדוש ברוך הוא" מורה שהשם יתברך נבדל מן הנמצאים. והואיל וכאן בא להורות שהשי"ת מצטרף לצבור, לכך בדוקא נקט בשם "מקום", כדי להורות גופא על הטעם ש"כל ענין הצבור הוא רצונו", והוא שה' יתברך מצטרף אל הצבור, וכמו שמבאר. @**ונראה עוד**^, שהבטוי "רצונו של מקום" מצוי הוא בדברי חכמים [ברכות לה:, יומא ג:, סוכה כט., כתובות סו:, ב"ב י., ועוד], ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "אף כי בודאי שאין השם יתברך מתאחד עם הנמצאים, והוא נבדל מהם, רק שרצונו מתאחד עמהם", ושם הערה 869. ואמרו חכמים [תנחומא בחוקתי אות ג]: "נתאוה הקב"ה כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לי דירה למטה". הרי שהתקשרות ה' עם עולמו נעשית היא על ידי רצונו יתברך, ולכך מצוי הוא הבטוי "רצונו של מקום". והרי תיבת "דעת" פירושה חבור ["והאדם ידע" (בראשית ד, א), וראה למעלה פ"א הערה 1089], ופירושה רצון, וכפי שביאר הרמב"ן [בראשית ב, ט] ש"עץ הדעת" [שם] פירושו עץ הרצון, וכמו [פסחים ו.] "דעתו לחזור", שפירושו רצונו לחזור. נמצא ש"רצון" גופא גונז בתוכו סוג של חבור, וזהו "רצונו של מקום" דייקא. וכן אמרו חכמים "על דעת המקום" [נדרים כה., שבועות כט., שם לט.], ולא מצינו בדבריהם שיאמרו "על דעת הקב"ה". והם הם הדברים. וראה להלן סוף הערה 382.

<> ואם תאמר, מנין להוכיח מגמרא זו ש"כל ענין הצבור הוא רצונו" [לשונו למעלה], הרי בגמרא דובר על תפלת צבור, ולא בכל עניני צבור. ויש לומר, כי אין ענין התפלה אלא "כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם" [לשונו במשפט הסמוך], ולכך מעלת "תפלת צבור" היא היא מעלת "צרכי צבור", ולכך מוכח היטב מגמרא זו שצרכי צבור הם רצונו. וזהו שכתב למעלה "כי זה עצמו רצון הקב"ה כאשר עוסק בצרכי הרבים".

<> כי סתם תפילה היא על צרכיו של אדם, וכמו שאמרו [שבת י.] שתפילה נקראת "חיי שעה", ופירש רש"י שם "תפילה צורך חיי שעה היא לרפואה לשלום ולמזונות". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיט:] כתב: "התפלה הוא בקשת צרכו במה שחסר לו", ושם הערה 1209. @**נמצא שרצון ה'**^ הוא בשני דברים; (א) בצבור. (ב) בהשלמת חסרון המקבל. ושני הדברים האלו נמצאים ביחד כאשר הצבור מתפלל על חסרונו. וביאור הדבר הוא, כי רצון ה' מכוון להתקשרות שבין ה' לנמצאים, וכמו שכתב בגבורות ה' פס"ו [שה:], וז"ל: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... כי הוא יתברך מצטרף לנמצאים במה שהם עלולים, כי הוא יתברך שהוא עילת הכל, &**רצונו**^ בעלול, וכאשר יש עלה יש כאן עלול. נמצא, כי התקשרות הסבה הראשונה בנמצאים מצד שהוא יתברך עלה להם, והנמצאים הם עלולים ממנו". והרי יחס העלה לעלול הוא יחס של המשפיע למקבל, וכפי שביאר בח"א לסוטה לח: [ב, עו.], שאמרו שם שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, וז"ל: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'", ולכך ה' חפץ בהשלמת המקבל החסר. ועל בעל גאוה, שאינו תופס עצמו כמקבל, אומר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם". @**וזהו במיוחד**^ במקבל שהוא צבור, כי ה' משרה שכינתו ברבים, שאין ה' מייחד שמו על היחיד [תפארת ישראל פל"ט (תקצז.), והובא למעלה פ"א הערה 318, ובפרק זה הערה 323]. ולכך רצון ה' "בצבור דוקא, ורצונו הוא כאשר מתפללין על צרכיהם מה שצריך להם" [לשונו כאן]. וצרף לכאן, שעל חסרון כיס אומרים [ברכות טז:] "המקום ימלא לך חסרונך", ועל חולה אומרים [שבת יב:] "המקום ירחם עליך בתוך שאר חולי ישראל", ועל ניחום אבלים אומרים "המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים" [ספר ליקוט הלכות, הלכות תפלת המנחה הלכה ז]. הרי שכל מלוי חסרון נתלה ב"מקום", כי שם "מקום" מורה על שהקב"ה מצטרף לתחתונים [כמבואר בהערה 380], והצירוף מתבטא בעיקרו בהשלמת חסרון הבריות [מפי ידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א].

<> להלן פ"ג מ"י אמרו "כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו", וכתב לבאר שם בזה"ל: "ויש להבין דברי חכמה מאוד, והוא אשר התבאר למעלה אצל 'עשה רצונו של הקב"ה כרצונך וכו'', ושם בארנו כי קשור רצון הקב"ה ברצון הבריות. וזהו שאמר כאן ג"כ 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכו''".

<> כמבואר למעלה [משנה ב] מהערה 313 ואילך.

<> לשונו להלן פ"ה תחילת מי"ח: "ומפני זה תבין כי המאמר שאמר [שם] '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. ואל יקשה לך, אם כן האיך מצאנו שהרבים עצמם חטאו... דבר זה אין קשיא כלל, כי כל אחד ואחד בתוך הכללי הוא פרטי בפני עצמו, ולפיכך שייך חטא בכלל, דהיינו לכל אדם ואדם בעצמו שייך חטא, כי בפרטי יש השתנות בודאי. וכבר בארנו למעלה בפרק משה קבל [פ"א מ"ב מציון 338 ואילך] שאין שייך שנוי בכללי, והכללי עומד, והפרט הוא בעל שנוי. אבל המזכה את הרבים, אין מזכה אותם מצד שהם פרטים, רק מצד שהם כלל. ומשה על ידו ניתן תורה לכל ישראל, והרי הוא זכה את הכלל במה שהוא כלל... וכבר התבאר כי הכללי אין שנוי בו, ולפיכך כאשר היה מזכה את הרבים, והתחבר אל המדריגה העליונה הזאת שאין בה שנוי, כמו שהוא ענין הרבים, אין חטא בא על ידו", ושם בהערות. וראה למעלה פ"א הערה 342, וגו"א דברים פ"א הערה 118, נצח ישראל פי"א [רעט.], באר הגולה באר הרביעי הערות 286, 309, ועוד.

<> כי אם אין חטא, אין חסרון [כמבואר למעלה פ"א הערה 1496], ואם אין חסרון, אין קטרוג, כי הקטרוג ניזון מהחסרון, וכמו שכתב בח"א לב"ב טז. [ג, עא.]: "השטן, הוא הבריאה שמקטרג על הבריות... ענין השטן אשר הוא דבק בעולם הזה, והוא חסרון עוה"ז, ומצד הזה נברא השטן... כאשר יש מקום קטרוג, דהיינו החסרון שהוא בעולם". ובנתיב השלום פ"א [א, רטו:] כתב: "ואמר עוד [ספרי במדבר ו, כו] גדול השלום אפילו ישראל עובדים ע"ז, ושלום ביניהם, אין שטן נוגע בהם. הנה נתן מעלה אל השלום במה שמורה עליו שם 'שלום', כי שם שלום מורה על שלימות הדבר, וכל אשר אין לו שלום, אינו שלם רק חסר... וכאשר הדבר הוא שלם בעצמו, אז השטן אשר כחו על ההעדר והחסרון, אינו יכול לו, כי הכח הזה מצד ההעדר הדבק בנבראים, ואליו נמשך כח זה, הוא השטן. ומטעם זה השטן נברא עם האשה [ב"ר יז, ו], כי אינה בריאה שלימה רק בריאה חסירה, נמשך אחריה השטן, שהוא הכח על ההעדר והחסרון [ראה למעלה פ"א הערה 731]. ולפיכך כאשר יש שלום באומה, ויש כאן שלימות, אין כח בשטן, שהוא מצד החסרון, יכול לו... ולפיכך אמר כאשר ישראל אומה שלימה, מצד שהם אומה שלימה אין כח השטן, שהוא מצד ההעדר, מושל בהם, בעבור שלימות שלהם". ובפרקי דרבי אליעזר פמ"ה איתא: "אמר סמאל לפני הקב"ה, רבון כל העולמים, על כל אומות העולם נתת לי רשות, ועל ישראל אין אתה נותן לי. אמר לו, הרי יש לך רשות עליהם ביום הכפורים אם יש להם חטא, ואם לאו אין לך רשות עליהם... ראה סמאל שלא נמצא בהם ביום הכפורים חטא, אמר לפניו, רבון כל העולמים יש לך עם אחד כמלאכי השרת שבשמים; מה מלאכי ישראל אין בהם אכילה ושתיה, כך ישראל אין להם אכילה ושתיה ביוה"כ... מה מלאכי השרת שלום ביניהם, כך ישראל שלום ביניהם ביוה"כ. מה מלאכי השרת נקיים מכל חטא, כך ישראל נקיים מכל חטא ביום הכפורים. והקב"ה שומע עתירתן של ישראל מן הקטיגור שלהם ומכפר על המזבח ועל המקום ועל הכהנים ועל כל הקהל מקטון ועד גדול, ועל כל עונותיהם של ישראל, ועל כל העם" [מובא בטור אורח חיים סימן תרו]. הרי שאין קטרוג על צבור כשהוא בשלום וללא חטא. וכן מבואר במשך חכמה שמות יד, כט.

<> צרף לכאן את דברי הרא"ם [ויקרא כו, ח], שכתב: "דזכות הרבים מרובה מזכות המועטין שמענו, [אך] עונש הרבים מרובה מעונש המועטים לא שמענו". והבאר בשדה שם הקשה עליו מע"ז ד: שאמרו שם "לא דוד ראוי לאותו מעשה ["דבת שבע" (רש"י שם)], ולא ישראל ראוין לאותו מעשה [של העגל]... אלא למה עשו, לומר לך שאם חטא יחיד אומרים לו כלך אצל יחיד, ואם חטאו צבור, אומרים להו לכו אצל צבור. וצריכא, דאי אשמועינן יחיד, משום דלא מפרסם חטאיה, אבל צבור דמפרסם חטאיהו אימא לא" ["דמפרסם חטאיהן - ואיכא חילול, אימא לא ליתקבלו" (רש"י שם)]. וכתב הבאר בשדה שם: "הרי דחטא הרבים חמיר טפי, דכל כמה שהם טפי מרובים איכא חילול ה' טפי, ובהכרח צ"ל דעונשם ג"כ טפי מעונש המועטים, דליכא כל כך חילול ה'". ולפי דברי המהר"ל כאן לא קשה, כי הרא"ם מדבר בחטא שחטאו הרבה יחידים, כל אחד לעצמו [כדמוכח שם מדבריו], ואין לזה דין כלל, כי החטא הוא מצד הפרט, ובזה לא מצאנו שיהיה עונש הרבים מרובה מעונש המועטים, כי אידי ואידי הם פרטים. אך הגמרא בע"ז איירי בחטא אחד שנעשה בצבור, וזהו ענין אחר לגמרי.

<> כאן מוסיף "ותפלת הצבור &**בבית הכנסת**^ הוא מצד הצבור", וזו הוספה על דברי הגמרא [ברכות ח.], ששם רק אמרו "אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין", ולא הזכירו את בית הכנסת. ונראה, שבית הכנסת הוא מקום המיוחד לצבור, כי הצבור פועל כצבור כאשר הוא בבית כנסת. וטעם הדבר, כי שונה תפילת צבור משאר מילי דמיטב הנעשים בצבור; כי כאשר לומדים תורה בצבור, הלימוד הוא אינו שונה בעצם מלימוד הנעשה ביחיד, רק שכאשר הוא נעשה בצבור יש בכך תוספת מעלה. אך תפילת צבור שונה במהותה מתפילת יחיד [לגבי אמירת דבר שבקדושה וכיו"ב]. לכך סתם כנוס של צבור הוא בשביל תפילה, כי תפילה היא הדבר המובהק שצבור עושה, שאינו נמצא אצל היחיד. לכך בתי התפילה של ישראל נקראו על שם הכנוס ["בית כנסת"], כי הכנוס גופא אינו אלא בשביל התפילה, כי אין לצבור טעם להתכנס אלא כדי להתפלל. וכן כתב באור חדש [קנה:], וז"ל: "'לך כנוס את כל היהודים' [אסתר ד, טז], דבר זה רמזה לו על התפילה, שיתפללו, ובדבר זה שייך 'לך כנוס', כאשר ילכו לבית הכנסת להתפלל, ולא יתפלל כל אחד בביתו, רק תהיה תפילת צבור... ובלשון זה שאמרה 'לך כנוס את כל היהודים' משמע שיכנס אותם יחד". ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "ובפרק קמא דברכות [ח.], אמר רבי לוי, כל מי שיש לו בית הכנסת בעירו, ואינו נכנס לשם להתפלל, נקרא שכן רע... ויש לפרש שהוא שכן רע אל בני אדם, וזה כי בית הכנסת בו מתאספים בני אדם להתפלל. והנה שמו מעיד כי הוא המקום מוכן שיתאספו ביחד בני העיר להתפלל ליוצרם, והתפלה מיוחדת שתהיה באסיפה בצבור. ואם אינו נכנס לשם, הרי אינו מבקש החבור והאסיפה הזאת להתאסף לתפלה, וזה נקרא 'שכן רע', כי כן ענין שכן רע שהוא פורש מן שכנו שהוא עמו". ושם בס"פ ה [א, צ:] כתב: "אמר רבי חלבו [ברכות ו:] המתפלל אחורי בית הכנסת נקרא רשע... כי בית הכנסת הוא מתאסף הכל ביחד... ומפני זה אמר שנקרא 'רשע', כי הרשע מוציא עצמו מן הכלל. וכמו שאמרו [הגדה של פסח] 'רשע מה הוא אומר וכו' עד ולפי שהוציא עצמו מן הכלל כפר בעיקר' [ראה הערה 325]. וזה שהתפלל אחורי בית הכנסת, הוא פורש עצמו מן הצבור שהם בבית הכנסת, ולפיכך הוא רשע שמוציא עצמו מן הכלל, ודבר זה מבואר". והרמב"ן [שמות יג, טז] כתב: "כוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים זהו, שיהיה לבני אדם מקום יתקבצו ויודו לקל שבראם והמציאם" [הובא בהקדמה הערה 207]. ומכל הדין מוכח שבית כנסת הוא מקום של צבור לתפלה של צבור. ומעלת בית הכנסת חלה על כל תפלה הנאמרת בה, וכמו שכתב בנתיב העבודה פ"ו [א, צג:], וז"ל: "ובפרק קמא דברכות [ו.], תניא אבא בנימין אומר, אין תפלתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת, שנאמר [מ"א ח, כא] 'לשמוע אל הרנה ואל התפלה', במקום רנה שם תהא תפלה. ו'מקום רנה' הוא בית הכנסת שהוא מיוחד לרבים, והשליח ציבור צריך להשמיע קול, ולכך נקרא בית הכנסת 'מקום רנה'. והטעם הוא כי בתפלה כתיב [דברים ד, ז] 'מי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו בכל קראנו אליו', ובבית הכנסת השם יתברך קרוב אל האדם, כי שכינת השם יתברך שם הוא, עד ששומע שם תפלתם, והבן זה". לכך כאשר צבור מתכנס בבית הכנסת, מעלת "צבור" חלה גם על עצם הכנוס, "ולפיכך הוא שעת רצון".

<> שאין קטרוג על צבור, וכמו שאיתא בזוה"ק ח"ב לג: "איהו [השטן] מהימן על עובדוי דבני נשא כו' בדינא דיחיד, אבל בדינא דעלמא כתיב [בראשית יא, ה] 'וירד ה' לראות'... לא אצטריך לבר נש לאתפרשא מכללא דסגיאין בגין דלא יתרשים איהו בלחודוי, ולא יקטרגון עליה לעילא, דכתיב בשונמית [מ"ב ד, יג] 'ותאמר בתוך עמי אנכי יושבת'".

<> בב"ב קטז. אמרו "כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה", ובח"א שם [ג, קכד.] כתב בזה"ל: "דבר זה ענין מופלג מאוד בחכמה מה שרמז בכאן, כי האדם שיש לו בן אין נחשב פרטי, בעבור כח התולדות שהם ממנו, ובזה נחשב כללי... כי ע"י התולדות של אדם יצא האדם מן השם הפרטי, ונחשב כללי, שהרי כחו על רבים... ולפיכך אם אין לאדם תולדות, מתמלא עליו רוגז, כי הרצון הוא בכללי. ודבר זה בארנו בפ"ק דברכות אצל 'ואני תפילתי לך ה' עת רצון', אימתי עת רצון, בשעה שהצבור מתפללין. ולפיכך אם אין מניח בן ליורשו, שזה מסולק מן הכלל, והוא פרטי, על זה מתמלא רוגז. וכמו שרצון הש"י הוא בכלל, כמו כן רוגז הש"י כאשר הוא פרטי לגמרי ואין לו בן". ובח"א לע"ז ד. [ד, כח:] כתב: "כי אע"ג שהקב"ה זועם בכל יום, הצבור מסולקים מן הזעם. כי הצבור דבקים ברצון הש"י, וכמו שדרשו ז"ל 'ואני תפלתי לך ה' עת רצון', בשעה שהצבור מתפללין. כי הצבור מגיעים עד הרצון העליון כמו שידוע למי שמבין בחכמה. ולפיכך מסולקים הם מן הזעם הזה. ויש לך להבין זה איך הצבור מסולקים מן הזעם, ודבקים ברצון".

<> "עשה רצונו כרצונך כדי שיעשה רצונך כרצונו. בטל רצונך מפני רצונו, כדי שיבטל רצון אחרים מפני רצונך".

<> "אליו" - אל עצמו.

<> בכת"י נוסף כאן: "וצריך אליו השלמה". כי כאשר אין לאדם את השלמתו, הוא נחשב אדם חסר. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:] כתב: "כי האדם הזה צריך לו ג' דברים, ועל ידם יש לאדם חיות. האחד, שצריך אל האדם שיהיה משלים החסרון שלו, כי הוא חסר במה שהוא בשר ודם, וצריך אליו למלאות חסרונו... אין ספק כי השם יתברך משפיע לו למלאות חסרונו מה שחסר אליו, וזה בודאי אריכות חייו". ובברכות כט: אמרו "יהי רצון מלפניך ה' אלקינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו, ולכל גויה וגויה די מחסורה". דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השני [ריט:] כתב: "אין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה". וכאשר אדם הוא ללא אשה, נאמר על כך [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו וגו'". הרי שהאדם זקוק להשלמתו, ובלעדיה הוא בגדר "לא טוב". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "אין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו... כי לדבר החסר אין קיום". וראה למעלה הערה 288.

<> דוגמה לדבר; נאמר [במדבר ו, כד] "יברכך ה' וישמרך", ופירש רש"י שם "יברכך - שיתברכו נכסיך. וישמרך - שלא יבאו עליך שודדים ליטול ממונך. שהנותן מתנה לעבדו אינו יכול לשמרו מכל אדם, וכיון שבאים לסטים עליו ונוטלין אותה ממנו, מה הנאה יש לו במתנה זו. אבל הקב"ה הוא הנותן הוא השומר". אמנם כאן מבאר יותר; לא רק שאם הטובה עצמה ניטלת מהאדם, דפשיטא שאז אין לו שום תועלת בטובה זו, שהרי ניטלה ממנו, אלא אף אם הטובה עצמה נשארת, אך יש כנגדה רעה אחרת, גם אז אמרינן "מה מועיל הטוב". והדוגמה לכך היא, שנאמר [ויקרא כו, ו] "ונתתי שלום בארץ", ופירש רש"י [שם] "ונתתי שלום - שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, ת"ל אחר כל זאת 'ונתתי שלום בארץ'". ובגו"א שם אות ח כתב: "אם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה, אם כן השובע אינה כלום". ובבמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא אם כן שלום עמהם" [ראה למעלה פ"א הערה 1714, ולהלן הערה 753]. וכן אמרו [ביצה לב:] "תנו רבנן, שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". הרי שיש פעמים שאף אם יהיה לו כל צרכו מ"מ חייו אינם חיים מפאת הרע העומד כנגדו. ולהלן משנה ז [לפני ציון 753] כתב: "כי האדם צריך אל שלום, עד שלא יהיה לו מתנגד. שאם אין שלום, אין כלום, ולפיכך השלום הוא צריך אל האדם. ואם אין שלום לאדם, יש לו מונע מתורתו ומכל ענינו".

<> כגון, מי שהוא אהוב על הבריות, ואין לו מתנגדים העושים לו רע, והוא עני, הרי שאע"פ שאין אחרים עושים לו רע, מ"מ הוא אדם חסר בעצמו מפאת עניותו.

<> מבאר שרישא דמשנה "עשה רצונו כרצונך" איירי באהבת השם יתברך, כי העשיה מיוחסת לאהבה, וכמבואר למעלה פ"א הערה 843. ואע"פ שביאר למעלה [לאחר ציון 382] ש"עשה רצונו כרצונך" איירי בעוסק עם הצבור משום ש"הצבור הוא רצונו של הקב"ה", מ"מ איירי שעוסק עם הצבור מתוך אהבת ה', שהשורש של כל מצות עשה הוא אהבת ה', וכמבואר בהערה הבאה.

<> מבאר שסיפא דמשנה "בטל רצונך מפני רצונו" איירי ביראת השם יתברך, כי הפרישה וההמנעות מיוחסות ליראה, וכפי שביאר למעלה פ"א מ"ה [אחר ציון 842]: "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... ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה... הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה", ושם הערה 843. והתויו"ט כאן כתב: "נראה לי ד'עשה רצונו וכו'' אמר כלפי מצות עשה, ולפיכך אמר 'בטל רצונך וכו'' כנגד מצות לא תעשה". והם הם הדברים.

<> פירוש - כאשר אוהב את ה' יתברך בכל לבבו, בזה גופא הוא מקיים "עשה רצונו כרצונך", וכמו שמבאר.

<> פירוש - המאפיין את הדברים שהם רצונו של אדם הוא שהאדם מבקשם בכל לבבו. וכמו שנאמר [ירמיה לב, מא] "וששתי עליהם להטיב אותם ונטעתים בארץ הזאת באמת בכל לבי ובכל נפשי". וכן נאמר [צפניה ג, יד] "רני בת ציון הריעו ישראל שמחי ועלזי בכל לב בת ירושלים" [ראה גו"א שמות פט"ו אות א]. ונאמר [תהלים קיט, קמה] "קראתי בכל לב ענני ה' חוקיך אצורה". ונאמר [דה"י ב טו, טו] "וישמחו כל יהודה על השבועה כי בכל לבבם נשבעו ובכל רצונם בקשוהו".

<> שאוהב את ה' יתברך בכל לבבו.

<> פירוש - המיוחד במצות אהבת ה' הוא שבמצוה זו גופא נתפרטה החובה שהיא תיעשה בכל הלבב, ועשייתה בכל הלבב היא גופא רצון ה'. לעומת זאת, כאשר ראובן מבקש משמעון שיעשה טובה בעבורו, ושמעון עושה כן בכל לבבו, הרי ש"בכל לבב" של שמעון אינו חלק מבקשת ראובן, כי ראובן לא בקש זאת, ולכך אין בכך עשיית רצון ראובן כרצונו, כי זהו לחלוטין רצונו של שמעון. אך שונה מכך היא מצות אהבת ה', ששם ה"בכל לבבך" גופא הוא רצונו של מקום. לכך יש בכך קיום ל"עשה רצונו כרצונך", שרצון ה' נעשה אצלו כפי שרצון עצמו נעשה אצלו.

<> אודות שנאמר אצל אהבת ה' "בכל לבבך", ראה דבריו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], שכתב: "ודע כי אהבה הזאת שהאדם נמשך אל השם יתברך הוא מצד עצמו, מבלי שום תכלית, רק מצד עצמו של אדם. והפרש יש בין אהבה ובין יראה, כי היראה שהוא ירא מן המלך שראוי לירא מפניו, וזה אינו מצד עצמו של אדם. וראיה לזה, כי אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך', שתראה מזה כי האהבה הוא מצד האדם, שנמשך אחר הנאהב לגמרי. ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם [ראה להלן הערה 1301], לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם, ומפני כי האהבה מקובלת יותר על האדם, אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, דרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ושם הערה 226, ונצח ישראל פ"ב [כב:], ושם הערה 28. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32 [הובא למעלה פ"א הערה 843].

<> זהו המשך המשנה "כדי שיעשה רצונך כרצונו".

<> "על כל פנים" - בהתגברות על הקשיים האפשריים. והרי זו מדה כנגד מדה; כשם שאהבת ה' אצל האדם מתבטאת בכך שהאדם חותר לקיים רצון ה' אף כנגד הקשיים האפשריים [כמבואר בהערה 402], כך רצון האדם אצל ה' יעשה "על כל פנים", ובהתגברות על הקשיים האפשריים.

<> וזה נעשה בתחתונים, כאשר האדם עובד ה' באהבה, ומקיים בזה "עשה רצונו כרצונך".

<> ואע"פ שקיי"ל [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו" ["אין מעכבין בידו" (רש"י שם)], ולמדו כן מבלעם הרשע [במדבר כב, כ], ובח"א שם [ד, א:] ביאר זאת בזה"ל: "פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל... ולפיכך אמר בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו, מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת, אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו". וא"כ מצינו שהקב"ה עושה רצון האדם אף מבלי שאותו אדם יהיה עובד ה' באהבה, ומהי הרבותא שיש לעובד ה' באהבה. וצריך לומר, שמ"מ אין זה מגיע לדרגה של "רצונך כרצונו", אלא זו ההנהגה שהקב"ה מאפשר לאדם לעשות כרצונו וכבחירתו. ואף שפעמים הקב"ה גם מסייע בידו כשבא לטהר [שבת קד.], עדיין אין זה בדרגה של "רצונך כרצונו", אלא זו ההנהגה של בחירה חופשית. וכן כתב באור חדש [צא.], וז"ל: "'לעשות כרצון איש ואיש' [אסתר א, ח], כלומר כל אחד אשר הוא מבקש לעשות, אין מעכב עליו, וזהו 'כרצון איש ואיש', כלומר שכל איש ואיש יעשה כרצונו, הן לטוב הן לרע. וכבר בארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו, כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו, ובידו הבחירה לעשות כפי מה שירצה, הן הצדיק הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו, כמו שאמרו [שבת קד.] 'הבא לטהר מסייעין לו הבא לטמא פותחין לו'". וראה להלן פ"ג מ"י שמזכיר שם את דבריו כאן.

<> הרי שכאשר יש אהבה ודביקות בין האדם לה', אזי רצון האדם נעשה לרצון ה'. דוגמה לדבר; כאשר החכמים לא קבלו את הוראת הבת קול שפסקה שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום, הקב"ה אמר על כך "נצחוני בני, נצחוני בני" [ב"מ נט:]. וביאר זאת בבאר הגולה באר הרביעי [שסד.] בזה"ל: "לכך אמר 'נצחוני בני', כי בני הם, והם שלו, ובזה מה שאני עושה, גם כן הוא דעתי ורצוני. ואם כן דבר זה שאמר 'נצחוני בני'... הדבר הוא מבואר, כאשר האב יאמר 'נצחוני בני', אין הכוונה שהם עשו דבר נגדו, רק הפירוש נצחוני בני לעשות רצונם מה שירצו, וזה עצמו רצונו של אב", וראה שם הערות 300, 302. הרי כאשר יש חבור גמור לה' [כיחס אב לבן], רצון האדם נדון כרצון הקב"ה, וזהו בעובד מאהבה, שהוא דבק לה', וכמו שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יג:]: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב", ושם הערה 75.

<> כי היראה היא התבטלות האדם כלפי ה', וכמו שכתב למעלה פ"א משנה ה [לפני ציון 792]: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח". וכן ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכלשונו בח"א לב"מ קז: [ג, נג:]: "כי יר"ש הוא מה שהאדם מחמת יר"ש מחשיב עצמו לאין, וכאילו אינו נגד הש"י, ואין זה ביד הקב"ה, כי אין ההעדר מפעולת פועל כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 327]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". ושם פ"ה [ב, לה:] כתב: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו מי שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו". ובתפארת ישראל פ"י [קסד:] כתב: "הירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר... הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך", ושם הערה 62. ושם פל"ח [תקעה:] כתב: "דרך להשתחוות מפני היראה, כי זה ענין ההשתחויה, ההכנעה לאחר", ושם הערה 76 [הובא למעלה פ"א הערה 792].

<> ובכך רצון הקב"ה נעשה לרצונו של הירא. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [תנחומא ראה, סימן ח] שארץ ישראל נקראת "ארץ חמדה" [ירמיה ג, יט] משום "שחמדוה אבות העולם... אברהם נתאוה לה שכן הוא אומר... 'במה אדע כי אירשנה' [בראשית טו, ח]. יצחק נתאוה לה, &**שנאמר לו**^ [בראשית כו, ג] 'גור בארץ הזאת ואהיה עמך ואברכך כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל'". ותמוה טובא, מהי הראיה מיצחק, הרי מדובר במה שהקב"ה אמר לו, ומניין נסיק מכך שיצחק נתאוה לא"י. אלא שהם הם הדברים. הואיל ויצחק הוא עובד מיראה [כמבואר למעלה הערה 153], והוא מבטל את רצונו לרצון ה', ממילא רצון ה' שיגור בא"י הוא הוא רצון יצחק, וברור הוא שיצחק התאוה לא"י.

<> כפי שביאר במשנה הקודמת [לפני ציון 351]: "הסיוע הזה אברהם תומך ביד ימינו, ומסייע אותו הן בדבור הן במעשה של העוסק בצרכי רבים. יצחק דוחה ומכרית כל המקטרגים, שהם משמאל, והמתנגדים אליו במעשה ההוא". וידוע שמדת אברהם היא אהבה [כמבואר למעלה פ"א הערה 615], ומדת יצחק היא יראה [ראה הערה קודמת]. לכך מדת אברהם מסייעת ותומכת בעושה, ואילו מדת יצחק דוחה את המקטרגים [ראה שם הערה 354].

<> מעין זה נמצא בפירוש רש"י כאן [בנוסחא המודפסת בדר"ח דפוס לונדון]: "ובטל רצונך מפני רצונו - אם חמדה נפשך בגזל ועריות". וכן הוא בביאור הגר"א על משלי יב, א.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 391]: "כי בא להודיע במוסר זה, כי יש ביד האדם לתקן שיהיה אליו כל רצונו, ואל יאמר האדם כי הוא חסר מה שירצה. וכל ענינו של אדם אשר הוא צריך אל האדם, הם ב' דברים; האחד, שהאדם צריך שיהיה לו כל צרכו מה שחסר אליו. והשני, שלא יהיה נעשה לו רע מן אחרים. שאם היה לו כל צרכו, והיה לו כנגד זה דבר רע, מה מועיל הטוב. וכן אם לא היה נעשה [לו] רע, ולא היה לו מה שחסר אליו, גם כן זה אדם חסר נחשב. ועל זה אמר כי בשביל אהבת השם יתברך, כאשר יעשה רצונו של השם יתברך, נעשה לו רצונו כל מה שחסר לאדם. וכן בשביל היראה שיש לו מן השם יתברך, יהיה נשמר שלא יהיה נעשה רצון אחר נגד רצונו".

<> ואם תאמר, הרי נאמר [תהלים קמה, יט-כ] "רצון יראיו יעשה וגו' שומר ה' את כל אוהביו וגו'", תלה עשית הרצון ב"יראיו" ושמירת ה' ב"אוהביו", ולכאורה לפי דבריו כאן היה צריך להאמר להיפך; עשית הרצון תתלה באוהביו ['רצון אוהביו יעשה'], ואילו שמירת ה' תתלה ביראיו ['שומר ה' את כל יראיו']. וצ"ע.

<> מוסיף כאן שלא רק שיש כאן הנהגה של "מדה כנגד מדה" [שהואיל והאדם עושה רצונו כרצון המקום, אף המקום יעשה רצון האדם כרצונו], אלא שיש כאן התאחדות גמורה בין רצון האדם לרצון המקום "עד שנחשב רצון אחד". לכך יש לרצון האדם את היכולת לעשות כל מה שיחפוץ, כי רצונו נדון כרצון המקום; מה ברצון המקום נעשה הכל, אף ברצון האדם יעשה הכל. ובמכתב אליהו, חלק ג, עמוד 97, כתב: "השי"ת ברא את האדם כך שרצונו יוכל לפעול גדולות, שהרי בצלם אלקים עשה את האדם. וכמו שרצון ה' הוא הפועל ובורא את הכל [ובתוך סוגריים שם הוסיף: "ידוע שכל 'ויאמר' שבמעשה בראשית ביאורו שכך רצה וכן נתהווה כפי רצונו, עיין שם ברמב"ן (בראשית א, ג)"], מעין כח זה נתן הבורא לאדם, שברצונו לבד יוכל לפעול הרבה. אף שאנו רואים שפעמים הרבה אין רצונו של אדם מתגשם, אין זאת אלא משום שרצונותיהם של אחרים מתנגדים לרצונו". @**והגר"א כתב**^ על הרישא דמשנה כך: "הוא היה כו' עשה כו'. כמו שנאמר [ש"ב כג, ג] 'מושל באדם צדיק יראת אלקים', וכמו שאמרו בפ"ג דמו"ק [טז:] אמר אלקי ישראל מי מושל בי, צדיק, שאני גוזר גזרה, ו[הוא] מבטלה". ובבאר הגולה באר הרביעי [שסג:] הביא מאמר זה, וכתב: "כי כאשר הצדיק על ידי בקשתו מבטל המדה, דבר שהוא מדת הנותן, ונעשה על דעת המקבל, כגון שגזר דבר, והצדיק הוא מבטל דבר שהוא מבית דינו, נקרא דבר זה 'נצוח'... שמעביר מדתו לעשות רצון המקבל, כי המקבל גם כן הוא שלו". @**ועל הסיפא**^ דמשנה כתב הגר"א כך: "בטל כו'. כמו שאמרו בפ"א דגיטין [ז.] 'דום לה' והתחולל לו' [תהלים לז, ז], דום לה' והוא יפילם לך חללים חללים. השכם והערב עליהן [לבית מדרש] והן כלין מאיליהן". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלה.] הביא מאמר זה, וכתב: "פירוש הכתוב, שאם יעשה לך הרשע רע, המתן לתשועת השם יתברך. ופירוש 'דום', כלומר שהוא ישתוק ולא יעשה דבר, והשם יתברך יעשה מלחמתו, כדכתיב [שמות יד, יד] 'ה' ילחם לכם ואתם תחרישון'. ועל כרחך פירושו בשביל שיהיה משכים ומעריב לבית המדרש, דאל"כ לא שייך לומר 'דום', כאילו אמר שהקב"ה ילחום מלחמתו, והוא ישתוק ואל יעשה שום דבר. ולמה הקב"ה ילחום מלחמתו, ואין זה רק בשביל שהוא מלחמת השם. ולמה הוא מלחמת השם, רק מפני שהוא משכים ומעריב לבית המדרש, והוא אל השם יתברך, לכך דבר זה בעצמו יהיה גורם שמפיל אותם חללים, כי דבר זה נקרא מלחמת ה' כאשר ירצה להרע אל מי שהוא אל השם יתברך לגמרי".

<> לא מצאתי בשאר ספריו שיבאר זאת יותר, וראה הערה קודמת. ובכת"י כאן כתב דברים אלו בסגנון אחר, וז"ל: "ועל זה אמר כי כאשר האדם עושה רצונו של מקום כאילו הוא רצונו גם כן, יהיה נעשה לו הטוב. ואם יבטל רצונו מפני רצון השם יתברך, גם כן יבטל השם יתברך רצון אחרים, שבאים אחרים להרע אליו, שלא יוכלו לו. כלל הדבר, כאשר עושה האדם רצון השם יתברך כאילו הוא רצונו, בזה יש לו דבקות בו יתברך לגמרי, ואין לפרש יותר".

<> ודברים הנאמרים יחד צריכים להיות שייכים להדדי, וכמבואר בהערה 379.

<> המשך דברי הלל במשנתינו: "ואל תדון את חברך עד שתגיע למקומו, ואל תאמר דבר שאי אפשר לשמוע, שסופו להשמע. ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה".

<> וכן הקשה למעלה על משנה ב [ראה שם הערה 223]. וזה לשון האברבנאל כאן: "ראוי לשאול במאמרו... האחד, למה נזכרו מאמרי הלל הזקן פה, אחרי דברי ר"ג ודברי רבינו הקדוש אביו, בהיות הלל קודם להם ששה דורות [עיין כאן בתויו"ט שגם הסיק שאיירי כאן בהלל הזקן, ולא בהלל אחר]... והב', למה הביא בהלל גזירות מתחלפות במאמר אחד, שהם; 'אל תפרוש מן הצבור', ו'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', וכן שאר המוסרים שבאותו מאמר. ומה הגיע אליו לקבץ במאמר אחד מוסרים רבים, אם היו מתחלפים ואין יחס לזה עם זה. והיה ראוי שיזכור בכל אחד מהם 'הוא היה אומר'".

<> בכך שאמר "אל תפרוש מן הצבור", וכמו שמבאר. וראה להלן הערה 803, שחזר שם על דבריו כאן. ושם [ליד ציון 810] הביא הסבר שני.

<> בכך שאמר "ואל תאמן בעצמך עד יום מותך, ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו וכו'", וכמו שמבאר. וההפכים שייכים להדדי, כי "ידיעת ההפכים אחת" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה פ"א הערה 589], לכך ההבנה המורה על מעלת הצבור, היא גם מורה על חסרונותיו של היחיד. וראה למעלה הערה 362.

<> למעלה הערה 332.

<> לפי הסבר זה [לעומת הסברו השני שיביא מיד] אין הפורש מן הצבור עושה מעשה רע בידים, אלא נמנע מעשית הטוב בכך שהוא מפקיע את עצמו מהקיום שיש לצבור, וממילא הוא נשאר בפרטיותו החלושה. דוגמה לדבר; בספר שערי אורה [השער השני הספירה התשיעית] כתב: "בתפילת הציבור אין כל ממונה וכל שוער יכול לעכב, אלא כשהציבור מתפללים תפילתם נכנסת ומתקבלת על כל פנים. וזהו סוד 'פנה אל תפלת הערער ולא בזה את תפלתם' [תהלים קב, יח], 'את תפילתו' לא נאמר, אלא 'את תפילתם'. ופירוש הפסוק 'פנה אל תפלת הערער', כלומר כשהיחיד מתפלל בודקין את תפילתו אם היא ראויה להתקבל, וכמה מערערים יש עליה. אבל כשהציבור מתפללין, 'לא בזה את תפילתם', אף על פי שאין תפילתם כל כך הגונה, מקבלים אותה מלמעלה" [הובא בשל"ה הקדוש הגהות למסכת תמיד, נר מצוה יג, הגה"ה ראשונה, ומקורו בזוה"ק ח"א רלד.]. ובתענית ח. אמרו שתפילת יחיד מתקבלת רק אם נאמרה בכוונה, ואילו תפילת צבור מתקבלת אף בלי כוונה. הרי שכאשר האדם מצטרף לצבור, זכות הצבור חלה גם עליו, והוא נכלל בחוזק שיש לצבור. אך כאשר הוא עומד ביחידיותו, אזי הוא נדון כפרטי בלבד, ואינו יכול לסמוך על הזכויות שיש לצבור. אמנם יש גם בפרישה מצבור מעשה הפכי לחלוטין למעלת הצבור, וכמבואר להלן הערה 465.

<> לפי הסבר זה הפורש מן הצבור אינו רק נמנע מעשיית הטוב, אלא הוא עושה מעשה רע בידים, כי הוא שם את עצמו מבחוץ, ומנתק את עצמו מהכל, כי הצבור הוא הכל, "וכאשר פורש מן הצבור הוא פורש מן הכל" [לשונו בכת"י כאן]. והלשון "אל תפרוש מן הצבור" מורה כן, שלכאורה היה לו לומר בלשון חיובית "תתחבר לצבור", ולא "אל תפרוש מן הצבור". אלא שמעיקרא דדינא כל אחד ואחד כבר נכלל עם הצבור, כי הצבור הוא הכל, ועליו להזהר שלא יעשה מעשה שיפריש אותו מן הצבור. וכן בהלכות שופר שנינו [ר"ה כט.] "היה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו - יצא, ואם לאו - לא יצא. וכי כוון לבו מאי הוי, היאך [התוקע] לא קא מיכוין אדעתא דידיה. הכא בשליח ציבור עסקינן, דדעתיה אכוליה עלמא". הרי שאמרו ששליח צבור "דעתיה אכוליה עלמא", פשוטו כמשמעו, וזה מורה באצבע "כי הכלל הוא הכל" [ראה למעלה הערה 321].

<> דוגמה לדבר; "החולקים על הכהונה לוקין בצרעת" [רש"י במדבר יז, ה]. ומהי המידה כנגד מידה בזה. אמנם נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן יצהר בן קהת בן לוי וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח קרח - לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב שם הגו"א [אות ב] בזה"ל: "כלומר, שלכך קאמר לשון 'ויקח', לפי שכל אשר חולק, לוקח עצמו לצד אחד להיות נחלק מן אשר חולק עליו, ושייך בזה לשון לקיחה. ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל". הרי שהחולק על הכהונה הוא בבחינת "הפורש מן הצבור", ממילא דין הוא שענשו יהיה בצרעת, שעל המצורע נאמר [ויקרא יג, מו] "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו". וכשם שהמצורע הוא מחוץ למחנה, כך מי שהוא מחוץ למחנה הוא מצורע. הרי ש"אם הוא מבחוץ, להבל נחשב". וראה להלן הערה 660.

<> "יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות... גיהנם כלה, והן אינן כלין" [המשך לשון הגמרא שם]. ורש"י שם פירש: "המינין - תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה. והמסורות - מלשינים, שמוסרים ממון ישראל ביד עובדי כוכבים. אפיקורוס - מבזה תלמידי חכמים. שכפרו בתורה - האומרים אין תורה מן השמים. שפירשו מדרכי ציבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל. והך מתניתין בסדר עולם, והכי גרסינן ליה התם 'שפירשו מדרכי הצבור, כגון המינין והמסורות כו', מדרכי ציבור - מדרכי ישראל". ובנר מצוה [קכו.] הביא את דברי רש"י האלו, וחלק עליהם [וחלקו מובא בהערה 427].

<> בנתיב העבודה ס"פ ה [א, צ:] ביאר שכל רשע הוא בגדר "מוציא את עצמו מהכלל" מחמת שאינו מצטרף לצבור העובדים את ה' [הובא למעלה בהערות 325, 388. ואם כל רשע הוא פורש מדרכי הצבור, ממילא כל פורש מדרכי הצבור הוא רשע]. ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם קל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם. אך אותם שהם עובדים זולתו יתברך, הם נבראים נבדלים מן כל הנבראים אשר נבראו לעבודתו". ובודאי שדברים אלו נאמרים גם כלפי המינים והאפיקורסים, שאינם מצטרפים לעובדי ה' [ראה הערה הבאה]. ואודות שהרשע הוא פורש מדרכי צבור, ראה בפחד יצחק פסח, מאמר סג, אות ו, שכתב: "פריקת עול נחשבת היא לפרישה מדרכי הצבור, גם בלי תורת עבירה שבה... כי קבלת עול היא היא בעצם 'דרכי הצבור' הישראלי, גם מלבד המצוה שבדבר. וממילא יוצא מתוך כך, כי פריקת עול הוא מעשה פרישה מדרכי הצבור, אפילו אם היה אפשר לצייר פריקת עול מבלי העבירה שבדבר... מפורשת היא ההלכה כי מומרות אפשר לה בשני פנים; מומר להכעיס לאחת מכל העבירות שבתורה, או מומר לתאבון על כל התורה כולה [יו"ד סימן ב סעיף ה]. והרי העובר לתאבון על כל התורה כולה אין בו פריקת עול כלל, דכל 'לתאבון' מפקיע מתורת פריקת עול. ואם דינו של המומר לא היה בא אלא מפאת חומר העבירה של פריקת עול, לא היה מקום כלל לדון את העובר לתאבון על כל התורה כולה כמומר. אלא שהם הם הדברים. הפריקת עול נידונת היא כפרישה מדרכי הצבור רק מפני שהקבלת עול היא 'דרכי הצבור'. וממילא העובר על כל התורה כולה לתאבון, אע"פ שאין כאן שום ענין של עבירת פריקת עול, שהרי לתאבון הוא, מכל מקום כיון שסוף סוף עובר על כל התורה, ונמצא שאין בו מקום המורה על קבלת עול שלו, ומתוך כך אינו נכלל בדרכי הצבור". ולשון הרמב"ם מורה כן, שבהלכות תשובה פ"ג הלכה יא כתב: "הפורש מדרכי צבור אע"פ שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל, ואינו עושה מצות בכללן, ולא נכנס בצרתן וכו'". הרי שאי עשיית מצות [אף ללא לתא דעבירה] נדון כהבדלה מעדת ישראל.

<> לשונו בח"א לר"ה שם [א, קיב.]: "וכן הפורש מדרכי הצבור הוא דעת מינות, לפי שהוא יוצא מן הכלל, והוא מבזה את הצבור, ואין לו חלק בצבור. וידוע כי הצבור יש לו כח כללי, ואינו פרטי, והוא פורש ממנו" [הובא למעלה בהערה 375]. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה [ומביא הגמרא הנ"ל]... והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם... ורש"י ז"ל [שם] לא רצה לגרוס בהך ברייתא 'ושפרשו מדרכי צבור'... ונראה בשביל כך גרס כך, מפני שהוקשה לו שאין סברא שיהיה נחשב 'הפורש מדרכי הצבור' בכלל המינים. אבל נראה שלא יקשה, כי הטעם הוא כמו שאמרנו, כי הפורש מדרכי צבור, אשר השם יתברך עם הצבור, הפורש מן דרכי הצבור, דהיינו ממה שתקנו ונוהגים, כאילו פורש מן השם יתברך". וכן כתב הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. @**ובזה מיישב**^ את שאלתו הראשונה על הלל "למה קבע אותו כאן, ולא קבע אותו למעלה עם מה שאמר הלל". ומתרץ, כי מאמר זה נקבע כאן, כי הוא מתקשר לדברי רבן גמליאל אודות חשיבות הצבור. ומעתה בא ליישב את שאלתו השניה על הלל [אודות החבור של המשך דבריו ל"אל תפרוש מן הצבור"].

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שסד:]: "הכלל הוא עצם ועיקר הדבר, אבל הפרט אינו עצם ועיקר הדבר", וזאת מפאת שהכלל אינו משתנה, ואילו הפרט משתנה. אמנם נראה יותר שכאן כוונתו במה שכתב "כי הכלל הוא עיקר" היא שהכלל הוא החשוב, ולא היחיד פרטי. וכן למעלה [לפני ציון 420] כתב: "והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור".

<> כמבואר למעלה בהערה 332.

<> כן ביארו מפרשי המשנה [רש"י, רע"ב] שאיירי כאן ביחס להיות אדם בעל עבירה. והרבינו יונה כתב: "אע"פ שנתכנה לך רוח נכונה, לא תהיה צדיק בעיניך ולאמר, כמה ימים לא פעלתי און, גזרתי את יצרי ויכולתי, ואני מתגבר עליו ונוצח אותו. כבר נשבר ואנחנו נמלטנו, אין לו יכולת עוד להטות אותי מן הדרך הישר. והנה הוא אויב ואורב לך כל הימים... השמר לך ושמור נפשך, ופחדו מעליך לא ירחק". וכן ביאר כאן המאירי. ולהלן פ"ג תחילת מ"ט כתב המהר"ל: "כל שיראת חטאו וכו'. מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'... שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא".

<> ולכך הוא מסוגל לחטא. ואודות שהמשתנה מסוגל לחטא, כן כתב להלן פ"ה תחילת מי"ח, וז"ל: "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". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "כי החטא הוא שינוי לאדם, ואין אדם בקלות יוצא מן הסדר... ומדריגת הצורה... אין שינוי לה כלל, כאשר ידוע". ובדרוש לשבת תשובה [פג:] כתב: "ואין ספק שהחטא הוא... שנוי באדם, שיצא האדם ממה שראוי להיות". ואם החטא הוא שנוי, ממילא המשתנה מסוגל לחטא.

<> תלה את השנוי האדם בזמן המשתנה, וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, באור חדש [ק.] כתב: "פירוש 'יודעי העיתים' [אסתר א, יג], פירוש שיודעין כל הדברים באמתתן כפי מה שהם, שכל הדברים הם תחת הזמן, וחילופי הדברים כפי חילופי הזמן. ולכך אמר 'יודעי העתים', כלומר שידעו כל הדברים בסבתן, שהם העיתים. ודבר זה הוא ידוע כי הזמן מחדש כל הדברים, וכדכתיב [קהלת ג, א] 'לכל זמן ועת לכל חפץ'. וזהו 'יודעי העיתים', כאילו אמר שהם יודעים לעמוד על הדברים שמחדש הזמן, והם הדברים שמתהוים בעולם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 160]. ובגו"א שמות פ"ד אות ג כתב: "מפני שכל שנוי הוא בזמן". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שינוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל" [ראה להלן ציון 455]. וכל זה באדם פרטי, אך הכללי אינו משתנה, ולכך אינו נופל תחת הזמן, וכמבואר למעלה בהקדמה [ד"ה ובמסכת סוטה], שכתב: "וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע... וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן", ושם הערות 32, 35. וזה כבר נתבאר שהכללי הוא רוחני, והפרטי הוא גשמי, וכמבואר בגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם], וז"ל: "כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי" [הובא בהערה 304].

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת. כי הנה לשונו של הלל הוא "אל תאמן בעצמך &**עד יום מותך**^", ומדוע לא היה סגי לומר "אל תאמן בעצמך" מבלי להוסיף "עד יום מותך", דפשיטא כי האמנה זו שייכת כל חיי האדם, ו"עד יום מותך" למה לי. ואם ההדגשה היא שהאדם חייב לעולם לחשוש שמא יתקלקל, אף לעת זקנותו [וכמו שיוחנן כהן גדול נעשה צדוקי לאחר ששימש בכהונה שמונים שנה (ברכות כט.), והובא ברש"י והרע"ב כאן. וכן הוא בירושלמי שבת פ"א ה"ג במעשה עם חסיד זקן אחד שהיה יושב ושונה 'אל תאמין בעצמך עד יום זקנתך', ונכשל בעבירה], לזה היה מספיק לומר "אל תאמן בעצמך לעולם", ומהי ההדגשה "עד יום מותך". אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור, כי כמה פעמים ביאר שהמיתה גופא היא נחשבת שנוי לגוף [באר הגולה באר החמישי (פז:), ושם הערה 486, גו"א בראשית פ"א אות סז, תפארת ישראל פכ"ג (שמב.), ושם הערה 33, ובח"א לכתובות קג: (א, קס:)]. לכך הלל מזהיר "אל תאמן עצמך עד יום מותך", הזכיר יום המיתה, כי הוא מורה לאדם שלעולם הוא עלול להשתנות, וזו הרי הטעם עצמו שלא יאמין בעצמו לעולם. וראה להלן הערה 459

<> מלשונו משמע שלעולם אינך יכול לדון את חבירך, כי לעולם לא לתגיע למקומו. אמנם מהרע"ב משמע לא כן, שכתב: "אם ראית חברך שבא לידי נסיון ונכשל, אל תדינהו לחובה, עד שתגיע לידי נסיון כמותו ותנצל". וכן הרבינו יונה כתב כאן: "כאשר יראה חברו במעלה גדולה ואינו מתנהג ביושר, אל יאמר אם הייתי תחתיו לא אעשה דבר מכל אשר הוא עושה לרע. לפי שאינך יודע מה ילד יום, כמוך כמוהו כתאר בני אדם, ואולי אותה מעלה תטה אותך כמו הוא. וכשתגיע למקומו ולמעלתו ותעביר על מדותיך, יהיה לך רשות להרהר אחר מדותיו".

<> כמו שאמרו חכמים [ב"ר עו, ב] "מכאן שאין הבטחה לצדיקים בעולם הזה" ["שהם יראים שמא יגרום החטא" (יפה תואר שם)]. וכן אמרו כאן "אל תאמין בעצמך עד יום מותך", הרי ש"אין בטחון ואמונה לאדם פרטי".

<> פירוש - הואיל והוא אינו שונה מחבירו, ואף אם הוא היה באותו מצב של חבירו היה עושה כמוהו, לכך אל לו לדון את חבירו, כי בזה הוא דן את עצמו, ואין לאדם לדון את עצמו. וכן כתב להלן פ"ד סוף מכ"ב [ד"ה ותירוץ קושיא]: "כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:], וז"ל: "הקשור והחבור מבטל הדין, כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:], כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". וכן כתב להלן פ"ד מ"ח [ד"ה ועוד יש], וז"ל: "כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל ממנו... כי לכך פסלה התורה קרובים לדון, לפי שאין אדם נבדל מקרוביו". וכן הוא בתפארת ישראל פי"ח [רעא.], ושם הערה 7, ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.], ושם הערה 829. וראה למעלה פ"א הערה 990. @**ואם תאמר**^, סוף סוף הדין כאן הוא על זולתו, ומדוע העובדה שאף הוא היה נכשל בנסיבות דומות הופכת את הדין על זולתו לדין על עצמו. ויש לומר, כי הדין אינו על המעשה גרידא, אלא על היחס שבין המעשה לבעל המעשה, וכמו שכתב בנצח ישראל פי"ד [שמ.], וז"ל: "והנה יש לך לדעת, כי המכות אשר באו על ישראל, המכות הגדולות - לשלם עונשם, ובא עליהם העונש יותר ממה שבאו על שום אומה שבעולם. אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה בהערה 193]. ולכך, כאשר דן את מעשה חבירו, אין הוא דן את המעשה לכשעצמו במנותק מעושה המעשה, אלא הוא דן את המעשה ביחס לבעל המעשה. והרי יחס זה גופא קיים גם אצלו, ולכך בגזר דין שחותך על חבירו, כלול בזה גם גזר דין על עצמו, וזהו מן הנמנע, שהרי אין דין על עצמו.

<> בא לבאר את היחס שבין שני המאמרים של הלל ["אל תאמין בעצמך עד יום מותך", "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"], וכיצד המאמר הראשון הוא הבסיס למאמר השני.

<> "בעצמו" - ללא השפעה מהחוץ, אלא מצד עצמו, מפאת היותו אדם חומרי. וראה להלן הערה 453.

<> והואיל ש"עשה מעשה שאין אדם אחר היה עושה" לכך יש כאן דין שהוא על זולתו בלבד, ולא על עצמו, וזהו גדרו של דין [עד כאן ההו"א].

<> לשון האברבנאל כאן: "אין ראוי לאדם שיבטח על שכלו לומר לא אחטא אני בעצמי כמו שעשה פלוני, לפי שהיה סכל ופתי, כי אולי בבא עתו ובהגיעו למדרגתו גם הוא יחטא כמוהו, וכמו שאמרו בפרק חלק [סנהדרין קב:] אי הוית כההוא, הוה נקיטת בשפולא ורהיטת אבתרא". וכוונתו לדברי הגמרא שרב אשי שאל את מנשה המלך בחלום שאלה קשה, ומנשה השיבו. ועל כך תמה רב אשי "מאחר דחכימתו כולי האי, מאי טעמא קא פלחיתו לעבודת כוכבים". ומנשה השיבו שאם רב אשי עצמו היה חי בתקופתו "היית מגביה שפת חלוקך מבין רגליך כדי שתהא קל לרוץ, והיית רץ לשם מפני יצר ע"ז שהיה שולט" [רש"י שם]. והרי עבודה זרה נקראת "זרה" [עיין בח"א לסנהדרין סד. (ג, קסה:) ובבאר הגולה באר השביעי (שצב.) ושם הערה 147 בביאור זרות זו], ומ"מ יתכן שבנסיבות מסוימות יכשלו בה. וראה ח"א לקידושין עב: [ב, קנא:] שביאר שהיצה"ר עלול להביא את האדם לדברים רחוקים, והוזכר בקצרה להלן הערה 557.

<> ואם תאמר, כיצד התורה חייבה שהדיינים ידונו את האדם [דברים טז, יח], ומדוע לגביהם אין את אזהרת הלל "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו". ויש לומר, כי כאשר הם שלשה דיינים, בזה הם נבדלים מהאדם הנדון, וכאילו נמצאים במקום גבוה יותר, וכמו שכתב להלן פ"ד מ"ח בביאור המשנה שם "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד", וז"ל: "וכאשר תבין עוד תדע להבין מה שאמר כאן שאין דן יחידי אלא אחד. כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים' [רש"י שמות כא, ו], ושם הזה בא על מי שפועל באחד, ולכך בא שם 'אלהים' במעשה בראשית [בראשית פרק א], כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו. וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד, הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד... אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדין, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו... וכן השנים, עד שהם שלשה. ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם. אבל כאשר הם שלשה, יש לומר בזה שהם נבדלים משאר בני אדם", ושם בהערות.

<> פירוש - אי אפשר שיהיה דבר זה במציאות.

<> שהוא שולל לחלוטין אפשרות זו שתתרחש לעתיד.

<> פירוש - אם היה נעשה דבר זה בעבר בעולם לא היה שולל לחלוטין אפשרות זאת, אע"פ שהיא אפשרות רחוקה, ורק שולל זאת כי לדעתו לא היה כדבר הזה מעולם, ולכך גם לא יהיה כדבר הזה לעתיד. ומדגיש זאת כדי להורות כמה רחוקה בעיניו של אותו אדם שאפשרות זו תתרחש לעתיד, שאף אם היתה אפשרות זו מתרחשת פעם אחת בלבד בעבר לא היה כ"כ שולל את האפשרות שהיא תשוב ותתרחש, ורק שולל אותה בהחלטיות כזו רק משום שלדעתו זהו מן הנמנע שדבר זה יתרחש בעתיד ולו אפילו פעם אחת.

<> ואינו חושש שמא ירד מנכסיו, כי זו אפשרות שנראית לו רחוקה מהמציאות.

<> במיוחד בעניני עושר, שהגלגל יכול להתהפך, וכמו שאמרו [שבת קנא:] "'כי לא יחדל אביון מקרב הארץ' [דברים טו, יא], לעולם יבקש רחמים על מדה זו ["שלא יבא לידי עניות, דדבר המזומן הוא לבא" (רש"י שם)], שאם הוא לא בא, בא בנו, ואם בנו לא בא, בן בנו בא... גלגל הוא שחוזר בעולם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:] כתב: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... וכך אמרו 'גלגל שחוזר בעולם', כלומר העושר הוא דבר גשמי, והוא תחת הזמן, כמו כל דבר גשמי שהוא תחת הזמן. והזמן הוא בעל שנוי, שתלוי בגלגל, שהוא חוזר, ואינו עומד קיים על מקום אחד [ראה ציון 455], ולפיכך העושר משתנה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 32]. ולמעלה פ"א מ"ז איתא "ואל תתיאש מן הפורענות", וביארו שם שלא יזלזל בפורענות לומר שהיא לא תבוא, "כאשר עשה המן, שהיה בוטח בגדול עשרו, ובהרף עין נהפכה עליו הצלחתו" [לשונו שם לפני ציון 902].

<> הולך לבאר מהי הרבותא בזה [שיש לחשוש אף לדברים רחוקים] יותר ממה שנאמר "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו" [שגם שם נתבאר שיש לאדם לחשוש שהוא עלול להכשל בדברים זרים].

<> "שאין לאדם עמידה מקוימת אף שעה אחת... כי אין לאדם עמידה מקוימת אפילו זמן קצר... אפילו רגע אחד" [לשונו להלן]. ולמעלה פ"א מט"ו כתב: "כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר, אשר הוא משתנה ואינו עומד על דבר אחד", ושם הערה 1338.

<> אודות שהאדם משתנה אף משעה לשעה, כן כתב בנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.], וז"ל: "ואמר 'שאתה זן ומפרנס כו' בכל יום ובכל עת ובכל שעה'. פירוש זה, כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה, ומחר צריך לאחר, הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה... ופירוש 'בכל שעה', כי השעה חלק מן היום, כי היום נחלק לשעות, ובשעה זו צריך לדבר זה, ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר, כי האדם הוא בעל שנוי, וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והש"י נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום. וכן העת מן היום, שהוא רגע מן היום, או שעה שהיא חלק מן היום, וזה מבואר".

<> מלשון שנון ולימוד.

<> לשון הרבינו יונה כאן: "ואל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה - 'כי לא תדע מה ילד יום' [משלי כז, א], וגם למחר אתה קרוי עם החדשות המתחדשות בכל יום, ותצטרך ללכת בהבליהן, כי אין מחסור לענינים המשתנים בכל עת ובכל שעה". וכן הגר"א כאן הביא את הפסוק הנ"ל ממשלי "אל תתהלל ביום מחר כי לא תדע מה ילד יום", ושם בביאורו למשלי הביא את דברי משנתינו. וראה הערה 457.

<> והם ארבעה דברים שנאמרו במשנה; (א) "אל תאמן בעצמך עד יום מותך". (ב) "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו". (ג) "אל תאמר דבר שא"א לשמוע, שסופו להשמע". (ד) "אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה". ויבאר שהם מקבילים לארבעה השנויים שיש בעולם.

<> "משתנה בעצמו" ללא סבות וגורמים חיצוניים, אלא מצד עצמו הוא בעל שנוי. וכן כתב להלן במשנה ט [ד"ה וכאשר ראה]: "כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי... ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי". ולמעלה פ"א מט"ו [לפני ציון 1338] כתב: "כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר, אשר הוא משתנה ואינו עומד על דבר אחד". וזהו 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]. @**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. ובגבורות 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" [הובא למעלה פ"א הערות 1338, 1339].

<> וזהו שנוי מואץ ומהיר יותר מהשנוי החומר מצד עצמו, כי שנוי החומר הוא תהליך ארוך יותר משנוי המתחייב מהסבות שהאדם מסובב מהן [ראה הערה 457]. לכך הקדים וכתב בתחילת משפט זה "ויותר מזה".

<> לשונו בח"א לב"ב טז: [ג, עו:]: "כי הגלגל מחדש השנוי... אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל", וכמבואר למעלה בהערות 432, 446.

<> בהמשך דבריו יבאר מדוע זהו "יותר מהכל".

<> "מצד המקרים" - מצד האירועים הנופלים על האדם, וכן מצד מעשי האדם [ראה הערה 463], והם בבחינת "מה ילד יום" [משלי כז, א, וראה הערה 451]. ואין זה דומה לשנוי השני ["מצד הסבות"], ששם הכוונה לרקע שיש לכל אדם, והאדם הוא המסובב מאותן הסבות, כי לכל אדם יש רקע המיוחד רק לו [נטיות נפשו, הוריו, מקומו, וכיו"ב], והוא התולדה והמסובב מכל הגורמים הללו.

<> בסמוך, וכן התבאר למעלה [בדיבור המתחיל הקודם].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 429]: "ולפיכך אמר אחריו 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך, כי האדם הפרטי בעל שינוי, ונופל תחת השנוי, ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע, כאשר הוא נופל תחת הזמן אשר הוא משתנה". ולכאורה קשה, שתלה שם שנוי החומר בזמן המשתנה, ואילו כאן חילק בין שנוי שהוא מצד החומר לבין שנוי שנובע מהזמן, כאשר שנוי החומר לחוד [השנוי הראשון], ושנוי הזמן לחוד [השנוי השלישי]. ויש לומר, ששם תלה את השנוי &**התמידי**^ בזמן ["ואפשר לו להשתנות כל שעה וכל רגע כאשר הוא נופל תחת הזמן המשתנה"], אך כאן מדבר בשנוי שיש מצד החומר בעצמו הנובע מעצם ענינו של החומר, והוא חולק מקום לעצמו, מלבד השנוי הנובע משנויי הזמן.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 433]: "ואמר עוד שאין הפרטי ראוי לדון את חבירו, ולומר כי עשה פלוני מעשה שאין ראוי לאדם לעשות, ויהיה דן על חבירו מה שעשה. ועל זה אמר 'אל תדין את חבירך עד שתגיע למקומו', כלומר כי יש סבות הרבה לאדם, ואם היתה אותה סבה בעצמה מתחדשת עליו כמו שהיא באה על חבירו, היה עושה גם כן מה שעושה חבירו, כי אין בטחון ואמונה לאדם פרטי, מאחר שהוא בעל שנוי... אל ידין את חבירו עד שיגיע למקומו, שאם הגיע לו הדבר מה שהגיע לחבירו, והיה מתחדש עליו מה שהיה מתחדש על חבירו, אפשר שיהיה גם כן עושה, אף על פי שהוא דבר זר שאין דרך לעשות, במה שהאדם הוא בעל שנוי, אפשר שגם כן הוא היה עושה הדבר ההוא".

<> פירוש - הזמן מסוגל לחדש בעולם דברים מעין אלו הנראים כרחוקים.

<> פירוש - שלשת השנויים הראשונים [מצד החומר, הסבות, והזמן] הם חידושים גדולים, ואינם מתרחשים בכל יום, ולכך אינם תמידיים כל כך.

<> כאן כתב "מעשי האדם" [בנוסף על "והמקרים"], וכמו שכתב למעלה אודות שנוי זה [לפני ציון 450] "כי יבאו לך עסקים אחרים, כי האדם בעל שנוי תמיד", ו"עסקים אחרים" הם מעשי האדם המתחדשים לבקרים, ונדונים כמקרים. ובנתיב התשובה ר"פ ג כתב: "אמרו במערבא [יומא פו:]... בוא וראה שלא כמדת הקב"ה מדת בשר ודם, מדת בשר ודם אדם מקניט את חבירו, ספק מתפייס ממנו ספק אין מתפייס ממנו... אבל מדת הקב"ה אינו כן, אדם עובר עבירה בסתר, מתפייס ממנו בדברים... בשר ודם ספק מתפייס ספק אינו מתפייס, משום שכל דבריו של בשר ודם נמשכים אחר המקרה בלבד, לפעמים מתפייס ולפעמים אינו מתפייס, הכל לפי המקרה. אבל השם יתברך אין דבריו במקרה, ולפיכך השם יתברך בודאי מתפייס" [הובא למעלה פ"א הערה 778]. הרי שכל מעשי אדם נדונים כ"מקרה".

<> להלן פ"ד מ"ה כתב: "מי שלומד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. כי כאשר כונתו שתהיה התורה בעולם, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה... כי המחשבה השכלית פועלת. ואין זה דומה למה שאמרו [סנהדרין כו:] מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, היינו שלא התחיל בלמוד, אבל התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל". הרי כל עוד שלא התחיל בלימוד אינו יכול לדעת כלל אם יעלה בידו להספיק את אשר רוצה להספיק, ורק כאשר התחיל בלימוד אהני ליה הסגולה המיוחדת של תורה להספיק את מה שרצה להספיק.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 418] בהסברו הראשון, שכתב: "מפני שזכר לפני זה [משנה ב] מעלת הצבור, שאמר 'כל העוסקים עם הצבור וכו'', קבע גם כן כאן דברי הלל, שהוא מפרש גם כן מעלת הצבור, והיפך זה היחיד, שאינו נחשב אצל הצבור. 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". והפורש מדבר מורה שהוא להיפך לאותו דבר, וכמו שכתב להלן 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, ובפ"א הערה 1098 [הובא למעלה פ"א הערה 1246]. ולכך הפורש מן הצבור שם עצמו במצב שהוא להיפך מהצבור; הצבור מקויים ואינו משתנה, ואילו הוא חסר קיום ומשתנה [ראה למעלה הערה 422].

<> שמעתי מחכ"א לבאר שאפשר שרומז בזה ל"עולם שנה נפש" [ספר היצירה פ"ה מ"ז]; שני השנוים הראשונים [חומר האדם וסבותיו] הם כנגד "עולם", כי בעולם החומרי הדברים משתנים בעצם, וכן הם משתנים מצד הסבות. וכגון, ברזל מעלה חלודה מעצמו, ובמיוחד עושה כן בהשפעת המים. השנוי השלישי [הזמן] הוא כנגד "שנה", והשנוי הרביעי [מעשי האדם] הוא כנגד "נפש".

% [משנה ה]

<> כמו שאמרו במסכת כלה ס"פ ה: "'אין בור ירא חטא', דכיון דלא ידע באורייתא מידי, לא ידע למפרש מחטאיה. 'ולא עם הארץ חסיד', מאי טעמא, כיון דלא שמע במילי דאורייתא קרי ביה [משלי כח, ט] 'מסיר אזנו משמוע'". ולכאורה אין הבדל בין "לא ידע באורייתא מידי" לבין "לא שמע במילי דאורייתא".

<> סוטה כב. "קרא ושנה ולא שימש תלמידי חכמים, רבי אלעזר אומר הרי זה עם הארץ. רבי שמואל בר נחמני אמר הרי זה בור". ופירש רש"י שם "בור גרע מעם הארץ". הרי שע"ה לחוד, ובור לחוד. וראה להלן הערה 486.

<> שגם שם יש לשאול, שהיה יכול לומר ההפך; "ולא הביישן מלמד, ולא הקפדן למד", וכן "לא כל המרבה בסחורה למד", וכיו"ב.

<> כן ביאר כאן הרע"ב: "ולא הביישן למד - שהמתבייש לשאול שמא ילעיגו עליו, ישאר תמיד בספקותיו". וכן הרבינו יונה כאן כתב: "נמצאת אומר, שיש לאדם לשאול כל שאלה ושלא יתביש, כדי שילמד הדברים". והאברבנאל כתב כאן: "ואמר החכם מי שילבש לבוש הבושת בבקשת החכמה, ילבש מהכסילות אפוד ומעיל". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ד ה"ה כתב: "לא יהיה התלמיד בוש מחביריו שלמדו מפעם ראשונה או שניה, והוא לא למד אלא אחר כמה פעמים, שאם נתבייש מדבר זה, נמצא נכנס ויוצא לבית המדרש והוא אינו למד כלום. לפיכך אמרו חכמים הראשונים 'אין הביישן למד'".

<> לשון המאירי כאן: "ולא הקפדן מלמד, רוצה לומר מי שמקפיד וכעסן, ומדקדק בהנהגת תלמידיו יותר מדאי, שהקפדתו ימניעהו מהיות דבריו ערבים לשומעיו, שלא יוכלו לשאת ולתת עמו במשנתם כראוי". ובספר ראשית חכמה [שער הענוה פרק חמישי] כתב: "עוד מהקלקולים הנמשכים מהכעס... שאם הוא מלמד לתלמידים מתוך כעסו, יראים ממנו התלמידים לשאול ממנו ספיקותם, פן יכעוס עליהם. ואפילו אם הם שואלים, אין לו לפרש לתלמידיו כל הצורך, וישיב להם דרך כעס, ומתוך כך לא יבינו. וזה שאמר 'ולא הקפדן מלמד'". וכן הוא בארחות צדיקים שער השנים עשר, שער הכעס.

<> לשון המאירי כאן: "ולא כל המרבה בסחורה מחכים, שטרדותיו ימנעוהו".

<> ולהלן [לאחר ציון 584] כתב: "ואם לא כן, רק שאתה רוצה לומר כי לא תמצא התורה בסחרנים מפני שאין להם פנאי לעסוק בתורה, דבר זה אף תינוקות של בית רבן הם יודעים". ואילו למעלה פ"א תחילת משנה ג כתב: "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", ושם הערה 574. ובכלליות אמרו [ב"ב קטז.] "ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלכם", ומן הנמנע שדברי חכמים יהיו דברים שאף סתם בני אדם יכולים לאומרם.

<> ש"אינו מחכים בשביל רוב עסקיו" [לשונו למעלה].

<> הרי שגם ב"מרבה נכסים" יש דאגה ופיזור הנפש [רע"ב להלן משנה ז] כפי שיש ב"מרבה בסחורה" האמור במשנתינו.

<> מפאת רבוי הנכסים שיש לו, לעומת "המרבה בסחורה" שאפשר שאין לו הרבה נכסים בפועל, והוא רק מרבה לסחור ולהסתובב ממקום למקום.

<> ש"מרבה בסחורה" אינו מחכים מפאת רוב עסקיו.

<> כפי שהרבה לשאול למעלה [ראה הערות 379, 416] שדברים המוזכרים יחד חייבים להיות שייכים להדדי. נמצא שהקשה על משנתינו חמש שאלות; (א) לכאורה "בור" ו"עם הארץ" שוים, ומדוע המשנה חילקה ביניהם, ולא אמרה "אין עם הארץ ירא חטא וחסיד" [ראה התשובה מציון 480 ואילך, ומציון 511 ואילך]. (ב) מדוע לא אמר להיפך; "אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד" [ראה התשובה מציון 487 ואילך, ומציון 511 ואילך]. (ג) מדוע דוקא "לא הביישן למד ולא הקפדן מלמד וכו'", ואם תבאר כפשוטו, אזי משנתינו היתה יכולה להאמר על ידי סתם בני אדם [ראה התשובה מציון 532 ואילך]. (ד) "ולא המרבה בסחורה מחכים" אינו יכול להיות משום טרדת עסקיו, שאז היה אומר "מרבה נכסים אינו מחכים" [ראה התשובה מציון 570 ואילך]. (ה) מהי השייכות ל"במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" לדברי המשנה הקודמים [ראה התשובה מציון 595 ואילך].

<> לשונו למעלה בסוף ההקדמה [לאחר ציון 218]: "כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד הדעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים, אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל". ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 753] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא". ולהלן משנה ט [ד"ה ויש לך] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי חכמים דברי חכמה גדולה". וכן להלן 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". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בבאר 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. וראה בבאר הגולה באר השני הערה 383, ושם בבאר הששי הערה 1061. ובבאר הגולה באר הששי [שלח:] כתב: "וכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי דברי חכמתם היו בחכמה והשכל... ולכך נקראו 'דברי חכמים' [קהלת יב, יא], שהם דברים שכלים בלבד". וראה להלן ציון 963.

<> פירוש - שני השמות ["בור" ו"עם הארץ"] הם דברים מחולקים ולא שוים, וכמו שמבאר. ובזה מיישב את שאלתו הראשונה על המשנה ["כי לפי הנראה הבור ועם הארץ אחד הם" (לשונו למעלה לפני ציון 467)].

<> כן ביארו רש"י הרבינו יונה והרע"ב כאן. ובפאה פ"ב מ"א כתב הרע"ב "הבור - שדה שאינה זרועה, 'והאדמה לא תשם' מתרגמינן 'וארעא לא תבור'". ובכת"י כתב משפט זה כך: "כי נקראת השדה שלא נמצא בה תבואה, מפני כי לא נזרע ולא נעבדה האדמה, שדה בור".

<> תוספות קידושין לב: "פירש ר"ת '[זקן] אשמאי' לשון שוממין... כלומר בור ועם הארץ, כדמתרגמינן 'והאדמה לא תשם' 'וארעא לא תבור'". וכן הוא ברמב"ן ובריטב"א שם, ובמאירי להלן פ"ה מ"ט. וראה להלן הערה 486.

<> מבאר ש"עם הארץ" מורה על חסרון הגוף [ואילו "בור" מורה על חסרון השכל]. וכנראה מבאר כן מפאת שתיבת "ארץ" מורה על ארציות וחומריות, וזהו ענין הגוף. ולהלן משנה ט [לאחר ציון 1090] כתב: "כי כאשר יש לו גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס, כמו הארץ". ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ולא אמר] כתב: "ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם, הכח והאדמה מתחברים יחד... כי 'אדם' נקרא על שם האדמה". הרי ששם "אדם" מורה על חומריות האדם מפאת היותו נברא מהאדמה, וכך מורה גם שם "עם הארץ". וראה למעלה פ"א הערה 1236, ולהלן פ"ב הערות 1091, 1095.

<> דוגמה לדבר; על שרה אמנו נאמר [בראשית כג, א] "ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים וגו'", ופירש רש"י שם "בת ק' כבת כ' לחטא... ובת כ' כבת ז' ליופי". וכתב שם הגו"א אות ג בזה"ל: "בת עשרים כבת שבע ליופי וכו'. ואם תאמר, למה משבח אותה הכתוב ביופי, והלא כתיב [משלי לא, ל] 'שקר החן וגו''. ונראה לומר דקרא לא איירי ביופי, רק מפני שהאדם הוא מחובר מב' חלקים, מגוף ונפש. והגיד לך הכתוב ששרה היתה שלימה בכל אלו הב' חלקים, ולא היה בה חסרון, אם שלימות הגוף, ואם שלימות הנפש, היתה שלימה בכל אלו השני חלקים, ולא היה בה חסרון. אם שלימות הגוף, דהא בת ך' היתה כבת ז' ליופי, והיופי הזה שהוא אינו לפי הטבע ולפי המנהג יורה על שהגוף הוא נקי והוא בהיר מבלי סיג, וכמו שתמצא אצל משה רבינו 'לא כהתה עינו ולא נס ליחה' [דברים לד, ז], שגם זה מורה בהירות הגוף. ומה שהיתה בת ק' כבת ך', יורה על מעלת הנפש. והנה היתה שלימה בכל". וברור ששלימות הגוף של שרה ושל משה רבינו היא מחמת שהגוף היה מחובר לחכמה. כי התורה והמצוות מזככות את הגוף העכור, עד שהגוף עצמו מאיר כעצם רוחני, וכפי שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.]: "כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו' [שמות לד, כט]... כאשר משה זכה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק, שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [ראה להלן הערה 502]. הרי שאף הגוף מתייחס אל האור, כי אף הגוף יכול להתעלות ולהגיע למדרגה של אור. ובנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב אודות מעלת אנשי ביתר: "מדריגת ביתר, שהיו מסולקים מן הגוף העכור, והיה להם הבהירות והיופי... וזהו שזכו ביתר אל מדריגת התפילין, אשר הם פאר על גוף האדם... ואמרו חכמים [שבת מט.] תפילין צריכין גוף נקי. וכל זה מפני שהתפילין הם דבר קדוש נבדל, ולכן צריך שיהיה מתייחס אל זה גוף האדם". הרי שהגוף מתעלה ומתייחס לקדושת תפילין. וכן בדרוש על התורה [לה.] כתב: "יש בני אדם שכליים, שיתעוררו ויגברו שכלם, עד שגובר על הגוף, עד שאפילו הגוף נחשב פתוח ומוכן אל התורה לגמרי... לבן של ראשונים היה כפתחו של אולם [עירובין נג.], שהיה רחב עשרים אמה [רש"י שם], שיעור כפול במה שראוי לפתח. כי כל פתח אין ראוי לה רוחב יותר מעשרה אמות, כדקיימא לן לענין מבוי שהרחב מעשר אמות ימעט [עירובין ב.], וכן לענין פרצותיה [עירובין טו:], וכלאי הכרם [כלאים פ"ד מ"ד], וכל כיוצא. הוא דמיון הכת הזאת שיש לה כפליים לתושיה, לא זו ששכלם פתוח אל קבלת החכמה, אלא אף הגוף בהתעוררות ותגבורת השכל עליו, זהו לבן של ראשונים כפתחו של אולם, שהיה השכל באין ספק גובר בהם אף על הגוף ופתוח לתורה, עד שהיו מוכנים לתורה בשיעור כפול, כפתח האולם הזה שהיה רחב שיעור שני פתחים". הרי שלאחר שהגוף מזדכך כראוי, לא רק שאינו מונע קבלת התורה, אלא הוא אף מצטרף לקבלתה, וכפלים לתושיה [הובא למעלה בהקדמה הערה 21]. וראה להלן ציון 500.

<> אודות שהחכמה עומדת בגוף האדם [ולכך חסרון הע"ה הוא שאין החכמה עומדת בגופו], הנה אמרו חכמים [סנהדרין צו.] "הזהרו בבני עמי הארץ, שמהן תצא תורה". וכתב על כך בנתיב התורה פ"י [א, מה.] בזה"ל: "ודבר זה תמוה, כי למה עם הארץ יותר מוכן לקבל זרע תלמיד חכם, ממה שהוא מוכן תלמיד חכם, עד שאמר 'שמהם תצא תורה לישראל'. וגם על זה מעיד החוש שכך הוא. ויש לך לדעת כי דבר זה, כמו שנמצא באדם, כך הוא בתורה ענין זה, כי השכל יוצא ונולד מן האדם שהוא בעל גוף, כי השכל הזה צריך לנושא, ונושא שלו הוא החומר, ויוצא ממנו השכל אל הפעל. וכמו כן מוכן האב שהוא עם הארץ בעל גשם, ונושא אל השכל, עד שיצא ממנו בן תלמיד חכם אל הפועל. ואילו אשר הוא תלמיד חכם בעצמו, הנה הוא כולו שכלי, ואין כאן נושא אל השכל, שהחומר הוא נושא שלו. ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ שמהם תצא תורה לישראל', כמו שהוא נמצא באדם שהחומר נושא לשכל האדם, כי לגודל השכל שהיא התורה, צריך לה נושא חמרי... ולפיכך אמרו 'הזהרו בבני עם הארץ', כי התורה נושא שלה הוא החמרי, שאין לשכל בעולם הזה מציאות בעצמו, רק שיש לו נושא החמרי". וכן הוא בח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:]. ולמעלה פ"א סוף משנה ד כתב: "כי הגוף של אדם מקבל גם כן השכל, והוא שורה בו ונמצא בו", ושם הערה 699. וראה להלן פ"ב הערה 1384.

<> לכאורה מצינו שהגדיר באופן אחר את ההבדל בין ע"ה לבור, שבח"א לסוטה כב. [ב, סג:] כתב: "עם הארץ נקרא מי שלא קנה תורה... ההפרש שיש בין עם הארץ לבור, וזה כי עם הארץ נקרא שלא קנה התורה, אבל בור נקרא כמו 'והאדמה לא תשם' [בראשית מז, יט], שתרגומו [שם] 'לא תבור', ורוצה לומר הארץ כאשר היא מעלה קוץ ודרדר, דבר שאין ראוי לה. וזה יותר גרע מן כאשר אין בה דבר". הרי שביאר שעם הארץ הוא חסר חכמה, ואילו הבור הוא לא רק חסר חכמה, אלא יש בו פחיתות בעצם, וכדמות קוץ ודרדר, ולכך בור גרע מעם הארץ. וכיצד הגדרה זו תואמת לדבריו כאן שעם הארץ מורה על פחיתות הגוף, ואילו בור מורה על פחיתות השכל. ונראה שעם הארץ הוא חסר השכל האלקי, אך אינו חסר השכל האנושי [ראה למעלה בהקדמה הערות 12, 100, בחילוק שיש בין שני סוגי השכל האלו], וכפי שכתב בביאור דברי הגמרא [שבת לב.] שאמרו "בעון שני דברים עמי הארצות מתים, על שקורין לארון הקודש ארנא, ועל שקורין לבית הכנסת בית עם", ובח"א שם [א, כא.] כתב: "עמי הארץ שהם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי. ובשביל כך... קורין בית הכנסת בית עם. דע כי האדם אשר הוא אדם באמת, גם על בנין גופו יש קדושה, מצד השכל הדבק בגוף, ודבר זה מקדש הגוף עד שיש קדושה גם על הגוף, ונקרא הגוף בית הכנסת, ששם קדושה עליו. אבל עם הארץ בשביל שהוא נוטה אל החמרי, ואין השכל מקדש הגוף, לכך אין גופו מתיחס אל בית הכנסת, שבית הכנסת קדוש הוא, אבל גופו דומה לבית עם, כלומר ששם אסיפת עם בלבד, מבלי שיהיה שם כנסיה של קדושה. וכל זה נמשך במה שהוא עם הארץ נוטה אל החמרי מסולק מן מעלת השכל, לכך הוא דומה לבית עם... כי עם הארץ חסר השכל האלקי, וכאשר חסר השכל האלקי חסר ג"כ שאין לו מדריגה נבדלת אלקית, לכך אינו מתיחס עם הארץ... גוף שלהם אל בית הכנסת, רק אל בית עם, שאין שם קדושה נבדלת. וזה שאמר על שקורין לבית הכנסת בית עם. בודאי מאחר שמדריגתו של עם הארץ מסולק מן החכמה והתורה, בזה הוא קורא לבית הכנסת בית עם" [הובא למעלה פ"א הערה 690]. נמצא שלע"ה חסר השכל האלקי המקדש את הגוף, ולכך הגוף נשאר בחומריותו. אך הבור חסר אף את השכל האנושי, ולכך הוא גרע טפי, שאינו מן הישוב. ובח"א לנדרים לח. [ב, יג:] ביאר שכאשר אדם חסר השכל האנושי "יהיה מציאות האדם לבטלה, כי זהו עצם האדם שהוא בעל שכל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 100]. וכן כתב כאן הרמב"ם, וז"ל: "בור הוא שאין לו לא חכמה ולא מדות. ועם הארץ הוא שאין לו מעלות שכליות, אבל יהיו לו קצת מעלות המדות".

<> בא ליישב את שאלתו השניה על המשנה ["למה לא אמר ההפך; 'אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד'" (לשונו למעלה לאחר ציון 468)]. ומיישב, שהואיל ו"בור" מורה על חסרון השכל, ואילו "עם הארץ" מורה על חסרון הגוף, לכך כאשר המשנה באה להורות על מעלת השכל, נקטה בלשון "אין בור", כי ההפך מבור הוא מעלת השכל. וכאשר המשנה באה להורות על מעלת הגוף, נקטה בלשון "ולא עם הארץ", כי ההפך מעם הארץ הוא מעלת הגוף, וכמו שמבאר.

<> אינו מחלק בין "ירא חטא" לבין "יראת שמים". וכן בגו"א דברם פ"י תחילת אות ט לא חילק ביניהם. ובשם משמואל פרשת נשא, שנת תרפ"א, כתב: "הנה ענין יראת ה' מצינו בשלשה לשונות; יראת שמים, יראת חטא, יראת עונש. יראת שמים היא מפני פחד ה' ומהדר גאונו... יראת חטא היא כאדם שמתירא שלא יאבד כל הונו רכושו וחיותו, כן מכל שכן האדם אשר הנקודה האלקית שבו היא עיקר מכל העולם ומלואו, והוא מאבדה ממנו ע"י העבירה. יראת עונש כמשמעו יסורי העונש". ובלקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן, אות יג, כתב: "שני מיני יראה; יראת שמים, ויראת חטא. [יראת חטא] דהיינו לסור מרע, ויראת שמים להתגבר על ידה בעבודה ובעשה טוב". וראה במסילת ישרים פרקים כד, כה. ובעל כרחך נבאר כאן כפי שכתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ז אות ה, וז"ל: "אף על פי שנמצאים חילוקים בין יראת שמים ויראת חטא, מכל מקום אין הם נוגעים לעניננו". ואף אנו נאמר שבנוגע לדברי המהר"ל כאן אין חילוק זה נוגע לעניננו.

<> מבאר שהאדם "מקבל היראה מהשם יתברך", אך לא שהקב"ה פועל היראה באדם, וזהו שאמרו חכמים [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכפי שביאר בגבורות ה' פנ"ו [רמז.] את מאמר חכמים [הגדה של פסח] "'ובמורא גדול' [דברים כו, ח], זו גלוי שכינה", וז"ל: "גלוי שכינה שהוא המורא, לא היה על ידי שהיה פועל בהם, שלא היתה השכינה פועל היראה בהם. שלכך אמר 'גלוי שכינה', כלומר מצד גלוי של שכינה בלבד התחדש מורא למקבל, נמצא כי לא היה כאן פועל המורא הזאת במקבל, ומכל מקום יש כאן פועל שמגיע ממנו יראה אל המקבל, ואין זה פועל גמור בעצם מן הפועל, שלא היה פועל היראה... כי גלוי שכינה הוא המביא המורא אל המקבל, אך אין זה פעולת הפועל, שאין המורא רק מן המקבל עצמו, שבא לו יראה, והוא מקבל הפעולה מעצמו... דומה אל מלך גדול שבא למקום אחד, ובני אדם אשר שם מקבלים המורא, נחשב המורא שקבלו ואשר התפעלו שלא היה זה מן המלך, רק כאילו מעצמו היה. שהרי הוא לא היה פועל המורא בעצם, אלא שהם התפעלו בבואו לשם. ומכל מקום מצד מה נחשב כי המלך פועל המורא, כי כאשר נגלה לשם בא מאתו המורא... וכאשר תבין דבר זה, תבין מה שנקרא הקב"ה 'נורא' [דברים י, יז]... והוא לשון נפעל, כי אין לקרות השם יתברך בלשון פעל, מפני שהיה משמע שהוא פועל המורא, אבל אין השם יתברך פועל המורא, רק המקבל המורא הוא ירא מעצמו, ואם לא ירצה להיות ירא - אין כאן פועל שפועל בו היראה. וזה שאמרו חכמים... הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים... כי הוא יתברך אין פועל היראה כלל, אבל היראה הוא במתפעל, לא שיהיה פועל כלל. ולפיכך אין היראה בידי שמים, ומפני זה נקרא השם יתברך 'נורא', לא 'מיירא', שהיה משמע שהוא מיירא את בריותיו, וזה אינו, כי הם מקבלים הימנו היראה, ואין כאן פועל היראה, לכך אמר 'נורא'". וראה למעלה פ"א הערה 1041, ובסמוך הערה 493.

<> כי היא המביאה להכרה בה' ולדבקה בו, וכמו שאמרו בספרי [דברים ו, ה] "לפי שהוא אומר 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך' [שם], איני יודע באיזה צד אוהבים את הקב"ה, תלמוד לומר 'והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך', שמתוך כך אתה מכיר את הקב"ה ומדבק בדרכיו". והגדרתה של חכמה היא זו שמביאה להכרה אלקית, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"י [קסא:], וז"ל: "אין ראוי שיקרא מי שהוא חכם וידע בדברים הגשמיים, כמו שאין נקרא 'חכם' מי שהוא חכם במלאכת הרצענות, אף שהיא חכמה גם כן. ולכך דוקא החכם המעיין בענין הקדושה, וזה נקרא חכמה". ובתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166]. וראה להלן פ"ג מ"ט [ד"ה ודבר זה] שביאר שמקום החכמה היא עם הקב"ה. ושם במשנה יח כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם... ולא בשאר חכמות". וכן להלן פ"ד מט"ו כתב: "התורה היא יותר מן החכמה... שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו... תורת משה היא אלקית, והיא בודאי למעלה מן החכמה". ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ועוד פירוש] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ובתנחומא וילך אות ב אמרו: "אין חכמה אלא תורה". ולהלן פ"ג מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "החכמה היא התורה בפרט". ובתחילת נתיב התשובה כתב: "התורה... שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר" [ראה למעלה פ"א סוף הערה 169]. ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "החיטים מחכימים [סנהדרין ע:]... ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו ניתנה תורה [פסחים סח:], והיא החכמה".

<> בכת"י נוסף כאן: "כי אינו מכיר השם יתברך".

<> לשונו שם: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שבארנו אצל 'אין בור ירא חטא', כי מורא מלכות הוא מצד הקירוב אל המלך, שכאשר האדם עם המלך אז מקבל יראתו. אבל הרחוקים מן המלך, אין יראה להם מן המלך. וכך האדם שהוא בעל חכמה, נחשב קרוב אל השם יתברך, עד שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. אבל הבור, מצד שהוא רחוק מן השם יתברך, שהוא בעל חומר בלבד, והוא רחוק מן המלך, אי אפשר שיהיה ירא חטא, ולפיכך על ידי החכמה מגיע אל יראת שמים". וראה להלן הערה 1094.

<> כן כתב להלן פ"ג מי"ז, והובא בהערה הקודמת, ולהלן מ"ט הערות 1093, 1231. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.], ויובא בהערה 496. אמנם בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] נראה שכתב להיפך, שביאר שם את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכתב 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1041]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן שההתקרבות למלך היא סבה ליראה. @**ונראה קודם**^ להורות על שרשה של כפילות זו, כי הרי הגדרתה של יראת שמים היא "שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העילה יתברך" [לשונו בנתיב יראת השם פ"א (ב, כא.)]. ושם בר"פ ג [ב, כו.] כתב "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך". וביחס זה שבין העילה והעלול גופא מצינו את אותה כפילות, שהרי כך כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול". והואיל ויראת שמים היא שהאדם מרגיש את עצמו כלפי השם יתברך כעלול אל עילה, בהכרח שתימצא בה אותה כפילות; מחד גיסא יחס של נבדל, ומאידך גיסא יחס מסויים של התקרבות. ולכך תמצא, שלפעמים תוגדר יראה כהרגשת מרחק והבדלה בין האדם לשי"ת [כמבואר בגו"א הנ"ל], ולפעמים תוגדר כדביקות בו יתברך [כמוגדר כאן], וכן בתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך". @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי לישב זאת, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך מצד האדם שבו, ועל כגון הא קבע המהר"ל שהתקרבות מעין זו [שאוכל עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה] פוגעת ביראה. אך ישנה התקרבות שהיא במסגרת גינוני מלכות. והיא כאשר המתקרב יודע נאמנה שהוא מתקרב אל מלך כנשלט לשולט. ועל התקרבות מעין זו קבע המהר"ל שהיא הכרחית להרגשת יראה. שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו ביתר שאת, יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל, ואין ליראה על מה לתפוס. [ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב &**ושייכות**^ אליו", ואילו בשאר המקומות הנ"ל כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות".] ולכך, אף ההתקרבות המועילה ליר"ש היא בגדר הבדלה והפרשה של המלך מנתינו, ועל הבדלה והפרשה זו נסובים דבריו בגו"א.

<> אולי כוונתו לדבריו למעלה פ"א מי"ג, שכתב [לאחר ציון 1231]: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'", ושם הערה 1233, וציונים 1240, 1259. וראה להלן הערה 740.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עט:]: "כי הגוף של אדם אין לו קירוב ודבוק אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 540]. וכן מצינו [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שבשעת מתן תורה האומות שמעו קול ה', ומתו. וכתב לבאר זאת בתפארת ישראל פל"א [תסח.], וז"ל: "כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חומריים, ודבוק הזה אין ראוי להם". וראה למעלה פ"א הערה 1290. @**ואודות שהקב"ה**^ נבדל מן הגוף, כן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קצ:]: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא', מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר, או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 641]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "ומזה הטעם כאשר מקדישים להקב"ה, מרקדים ומתעלים למעלה ואומרים 'קדוש קדוש קדוש' [ישעיה ו, ג]. כי כאשר יאמר שהוא קדוש, ורוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו עניין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך, ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף, ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". וראה להלן הערה 1647.

<> לשונו בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.]: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם... לא נמצא יראת שמים, כאשר אין עמו התורה. כמו שאמרו [להלן פ"ג מי"ז] 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו, דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו, ואז מקבל היראה" [הובא למעלה פ"א הערה 1241, ובפרק זה הערה 212]. וכן כתב בח"א לחולין צב.[ד, קיד.] שעל ידי התורה השכלית יש לאדם קירוב ודיבוק אל השם יתברך, ומתגבר בכך על חומריות הגוף. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 1240] כתב: "כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך". ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 380] כתב: "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... ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 381.

<> דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השביעי [שפג.] כתב: "כי בודאי השם יתברך אשר נתן התורה לישראל, עיקר נתינתה לישראל שיהיה דבר זה הצלחתם האחרונה. ומפני כך אדם שאינו בעל תורה, והוא חסר ממנה, אי אפשר שיגיע אל ההצלחה האחרונה". וכבר נתבאר [למעלה בהקדמה הערה 17] ש"ההצלחה האחרונה" היא דביקות בה', הרי שאדם ללא תורה אינו דבק בה', אלא רחוק ממנו.

<> לשונו בנתיב הענוה פ"א [ב, א.]: "כי על ידי החכמה האדם מגיע ליראת שמים, כמו שאמרו חכמינו ז"ל... 'אין בור ירא חטא', שמזה תראה כי החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים. כי על ידי החכמה מכיר האדם את עלתו, וירא מפניו. ודבר זה אין צריך ראיה". ועוד אמרו בע"ז כ: "ענוה מביאה לידי יראת חטא", ובח"א שם [ד, נב:] כתב: "ענוה מביא לידי יראת חטא, כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתברך, מצד המדריגה הזאת שהיא הענוה. וזה שאמר הכתוב [משלי כב, ד] 'עקב ענוה יראת ה''... כי הענוה מביא לידי יראת ה'".

<> כאן ביאר שרק על ידי התורה האדם נהיה רוחני, ומכך ניתן יהיה להגיע ליראת שמים. ובח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט:] כתב גם לאידך גיסא; מי שהוא ירא שמים בהכרח שהוא רוחני, וכלשונו: "מפני מעלת נפשו [של המשיח] שיהיה לו יראת ה', וזה מורה שיש לו נפש נבדל מן הגשמי לגמרי, וכמו שנתבאר בספר דרך חיים אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא'" [ראה להלן הערה 530]. ולהלן משנה ט [ד"ה ואחר כך] כתב: "כאשר הוא בור שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים, כמו שבארנו. כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך, והוא ירא ממנו. ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך, כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו, רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו. ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד, ואין בור ירא חטא'... כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר... כי השכל הזך והנקי הוא הפך הבור, שהוא רחוק מן השכל. ואיש כזה הוא קרוב אל השם יתברך כאשר יש לו שכל זך ודק, מפני זה הוא ירא חטא". וכן כתב להלן פ"ג מי"ז [הובא בהערה 492], ובח"א לשבת ל: [א, יד.].

<> "כי הגוף אשר הוא מחובר לחכמה אינו דומה לגוף אשר אין בו החכמה" [לשונו למעלה, ושם הערה 484]. דוגמה לדבר; יחס גוף האדם לשכלו הוא כיחס בני אדם לת"ח שבקרבם, וכפי שכתב למעלה פ"א סוף מ"ד [לאחר ציון 697]: "התלמיד חכם הוא השלמת בני אדם, כמו שהוא אצל האדם, שהשכל הוא השלמת האדם". וכפי שהת"ח משפיע על סביבתו, כך השכל משפיע על גוף האדם. ובבאר הגולה תחילת הבאר השביעי [שסג:] כתב אודות השפעת הת"ח על בני האדם הסובבים אותו בזה"ל: "אותם בני אדם הנבדלים מן התורה מכל וכל, ואין להם שיתוף וחיבור אל התורה, והם מן אותם עמי הארץ שאמר עליהם רבי עקיבא שאומרים 'מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור' [פסחים מט:], הם שנבדלים לגמרי מן התורה, והם נחשבו כבהמות נדמו. אבל אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו. ולכך אמרו [כתובות קיא:] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו' [דברים ל, כ], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אוכלת הוא [דברים ד, כד], אלא הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה. ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי, ולפיכך הדבק בתלמיד חכם, שיש לו דביקות בשכינה, יש גם לו דביקות בשכינה, אף כי אינו תלמיד חכם כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 698, ולהלן הערה 1169]. וכך היא השפעת השכל על גוף האדם, שהשכל מזכך את החומר, וכמבואר למעלה הערה 484. ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק" [ראה הערה 563].

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פט"ו אות טו: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב". ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "חומר האדם אינו כחומר שאר הנבראים, רק חומרו ממוצע מזוג בשווי לגמרי, אינו נוטה אל אחד מן הקצוות. וכן הפליגו חכמי הטבע להבדיל חומר האדם מחומר שאר בעלי חי, מפני שהוא יותר ממוצע", ושם הערה 63. וקודם לכן [גו"א בראשית פ"א אות סט] כתב: "אין ספק כי מעלת חומר האדם אינו כמו חומר הבעל חי". וכן בתפארת ישראל פט"ז [רמט.] ביאר שחומר האדם הוצרך להיות מוכן לקבל צורת האדם. ובח"א לנדה ל: [ד, קנח.] כתב: "האדם גופו יותר יש בו השווי הגמור מכל בעלי חיים, ואינו יוצא בריאותו מן השווי כלל, רק הוא במצוע, וזהו מדריגת ומעלת האדם". וכאן מוסיף ששורש החילוק בין חומר האדם לחומר הבהמה הוא שגוף האדם קרוב אל השכל, ואילו גוף הבהמה אינו קרוב אל השכל. וראה להלן הערות 989, 1541.

<> כמו משה רבינו, וכמבואר בהערה 484, שלכך לא נס ליחו ולא כהתה עינו [דברים לד, ז]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב לבאר זאת בח"א שם [ג, נא.] בזה"ל: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"א הערה 195]. הרי שכאשר יש קרבה לשכל, אז מסתלקת עבות החומרי. @**והנה כאן**^ ביאר ג' דרגות בזכֻּות הגוף, שנקבעת על פי קרבתה אל השכל; גוף הבהמה מגושמת לגמרי, כי אין בה השכל כלל. גוף האדם דק יותר, כי האדם הוא בעל שכל. גוף בעל בעל חכמה מסולק מן עבות החמרי לגמרי, כי יש שכל נבדל. ולפי זה הגוף נקבע ונמשך אחר השכל. אמנם בדרשת שבת הגדול ביאר להיפך; השכל נקבע על פי הגוף, שכתב [ריז:] שם: "כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך נמשך אל זה החכמה והשכל... אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל... כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה" [הובא למעלה פ"א הערות 15, 1437]. ועוד יותר תמוה על דבריו בדרשת שבת הגדול, כי בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי] העמיד שאלה זו [אם גוף נמשך אחר השכל, או השכל נמשך אחר הגוף], כמחלוקת עקרונית בינו לבין החוקרים, וז"ל: "כי זה המחלוקת אשר יש לי עם אותם האנשים, כי הם יביטו אל הטבע בלבד, מעיינים במורכב, וכל מה אשר יגזורו על המורכב יגזרו על נשואו, והוא הצורה והנפש, שהצורה נתלה בנושא. וכאשר נגזר על המורכב מיתה והפסד, יגזרו על הצורה גם כן. ואני אומר ההפך, כי כל אשר נגזר על נשואו, והוא הנפש לפי עניינו, נגזר על החומר שהוא טפל אצלו, ולפי ענין הצורה בערך זה ויחוס זה מתחבר חומר אליו בטבע. שאם הצורה ראויה מצד עצמה להמשך המציאות, יתחבר לה דומה, הוא החומר שראוי לזה גם כן. כלל הדבר, כפי אשר ראוי לצורה יש לה חבור חומר" [ראה להלן הערה 988]. ולפי זה דבריו כאן [שהגוף נקבע על פי קרבתו לשכל] תואמים לשיטתו בגו"א. אך דבריו בדרשת שבת הגדול [שהשכל נקבע על פי הגוף], לכאורה נראים כסותרים לכך. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 985.

<> בבעל החכמה [המסולק מעבות החומרי].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.]: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים". ולמעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 390] כתב: "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". ולהלן משנה ט [ד"ה ואמר ר"א] כתב: "מי שהוא בעל לב טוב אינו מונע עצמו משום חסד, אף אם יש לו מזה הפסד מה". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:] כתב: "כאשר עוסק בגמילות חסדים... בודאי הוא אדם טוב מצד נפשו, ובשביל הטוב שבו, שהוא נפש טובה, מטיב לאחרים". ולהלן [לפני ציון 527] כתב: "כי אין החסידות בכל מקום רק מדת טוב". וראה להלן הערה 1170.

<> "עם הכל" - הוספה זו תוטעם על פי מה שאומרים העולם, שלמרות שהחסידה נקראת "חסידה" על שם ש"עושה חסידות עם חברותיה במזונות" [רש"י ויקרא יא, יט], מ"מ היא עדיין עוף טמא [שם] מחמת שעושה חסידות רק עם "חברותיה", ולא עם אלו שאינן נמנות על חברותיה, וזו חסידות פסולה, כי חסד הוא אל הכל, ועם הכל, וכמבואר כאן. ובנתיב העבודה ס"פ א [א, עט:] כתב: "כי השם יתברך גומל חסדים עם הכל". ובנתיב התורה ר"פ ח [א, לג.] כתב: "כי החסד הוא אל הכל, ולא יוגדר להשפיע לזה, ולא לאחר". ובנתיב הענוה פ"א [ב, ד.] כתב: "כי החסידות באדם במה שהוא איש טוב, וכבר ביארנו זה אצל מה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד', כי החסידות כאשר הוא הטוב אל הכל". ואולי גם הכוונה כלפי ה' וכן כלפי אדם, וכמבואר להלן הערה 516.

<> כמבואר למעלה שלע"ה יש חסרון הגוף, מפאת ניתוקו ממקור החכמה. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ולהלן פ"ד תחילת מי"ד כתב: "עם הארץ... מפני שהוא חסר השכל, והוא כולו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו.]. וראה למעלה פ"א הערה 689, ובסמוך הערה 528.

<> כפי שיבאר בסמוך [ד"ה ודבר זה] שהדברים הנבדלים [תורה, משה, מלאך] נקראים טוב.

<> כי חסד היא עשיה לפנים משורת הדין, וכמו שכתב למעלה בהקדמה [לפני ציון 173]: "ובודאי מדת החסידות לפנים משורת הדין". ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ומה שאמר] כתב: "בודאי חסיד הוא שעושה דבר לפנים משורת הדין, כמו כל חסיד שעושה לפנים משורת הדין, יותר ממה שראוי". ולהלן משנה ט [ד"ה ואחר שאמר] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "אמנם החסיד הוא שעושה לפנים משורת הדין, ודבר זה עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין, וזהו מדת החסיד". ובגבורות ה' פס"א [רעח.] כתב: "החסידים עושים עם הקב"ה לפנים משורת הדין, יותר ממה ששאר בני אדם עושים". ובנתיב גמילות חסדים ר"פ א [א, קמו.] כתב: "כי החסידות הוא שנכנס לפנים משורת הדין". וראה להלן הערות 527, 835, 1078.

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב:]: "על ידי גמילות חסדים הוא מתעלה מן עבות החמרי, כי בעל ג"ח יש לו נפש זכה, הפך עם הארץ שיש לו גסות והעבות החמרי, ולכך אמרו 'ואין עם הארץ חסיד', ועל ידי ג"ח הוא חסיד... מתעלה מן פחיתות עבות החמרי". ובנתיב היסורין פ"ב [ב, קעז:] כתב: "גמילות חסדים גורם שיש לו זכות ג"כ, כי החסידות שבאדם הוא מצד זכות האדם והטוב שבו, ודבר זה ברור. לכך אמרו 'ולא עם הארץ חסיד', פירוש ע"ה יש לו עבות החמרי, ומצד עבות החמרי אי אפשר שיהיה לו זכות, ולכך אינו חסיד. ודבר זה בארנו במקומו אצל 'ולא ע"ה חסיד', ובמקומות הרבה. וכאשר עוסק בגמילות חסדים, שהוא זכות האדם, שזהו כפרה על החטאים שהם פחיתות של אדם, ואין דבר זה צריך ראיה". ובדרשת שבת הגדול [ריז:] כתב: "כי העוסק בגמילות חסדים מצד שהוא חסיד, הוא הפך עם הארץ, שהרי אין עם הארץ חסיד, ועם הארץ הוא בעל חומר עב, ואילו העוסק בגמילות חסדים הוא חסיד, ובשביל כך הוא מתרומם מן השפלות". וראה הערה 516. נמצא שעל ידי חסד נעשה רוחני, וכן מחמת שנעשה רוחני [ע"י התורה] לכך עושה חסד.

<> כוונתו לכאורה לדבריו בהקדמה [לאחר ציון 142], שהביא שם את דברי רבא [ב"ק ל.] שאמר שהרוצה להיות חסיד יקיים מילי דאבות, וכתב על כך: "ולרבא מילי דאבות, שהם דברי מוסר המייסרים את הגוף של אדם... כי זה ענין המוסר. וסובר כי החסידות תולה כאשר אין בו פחיתות אשר נמצא בגוף". ויותר נראה שכוונתו לדבריו למעלה פ"א מ"ב בביאורו שאחד מעמודי העולם הוא התורה, וכתב שם [לאחר ציון 375]: "כי הדבר שהוא שכלי נבדל מן החומר לגמרי, הוא טוב גמור, ולכך התורה היא טוב הגמור בפרט. והפך זה, הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ואין להאריך כאן, כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה. וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלהי הברור, הוא טוב לגמרי. ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו", ושם בהערות.

<> מסכם בזה את רישא דמשנתינו "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ומיישב בזה את שתי השאלות הראשונות שהיו על המשנה: "יש לשאול בחלוף השמות, שאמר 'אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד', כי לפי הנראה הבור ועם הארץ אחד הם מי שלא למד תורה, והיה לו לומר 'אין עם הארץ ירא חטא וחסיד'. ואם בור ועם הארץ שני דברים, יש לשאול מפני מה 'אין בור ירא חטא, ועם הארץ אינו חסיד', ולמה לא אמר ההפך; 'אין עם הארץ ירא חטא, ולא בור חסיד'".

<> ועל כך אמר "אין בור ירא חטא".

<> בכת"י נכתב כאן: "'ואין בור ירא חטא', כי מי שאין לו שלימות השכלי, הוא רחוק מן השם יתברך, ואינו קרוב אצלו להיות ירא מפניו".

<> ועל כך אמר "ולא עם הארץ חסיד". וצרף לכאן מאמרם [ב"ב י:] "'וחסד לאומים חטאת' [משלי יד, לד], כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין, חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתיהר בו". הרי שאומות העולם, שהן בעלות חומר [כמבואר להלן הערה 567], מופקעות מעשיית חסד.

<> "פשיטות מן החומר" - כוונתו כאן להתפשטות וסילוק מן החומר, וכמבואר למעלה בהערה 509, וראה להלן ציון 529.

<> בכת"י כאן נכתב כך: "כי האדם כאשר יש לו גסות החמרי, והחמרי הוא מקבל, ואינו משפיע, ולכך עם הארץ אינו חסיד, כי החסיד עושה החסידות וטוב עם אחר, ודבר זה עוד יתבאר. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד', שכל חסידות מה שהוא עושה הטוב עם הבריות, ואין המדה הזאת ראוי לעם הארץ, שהוא חמרי, והוא מקבל, ואינו משפיע לאחר". וכן ביאר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמו.], וז"ל: "כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב הגמור, שהוא מטיב לאחרים. ולאדם כמו זה יש לו זכות ודקות החמרי, ואינו אדם חמרי גמור, כי החומר אינו משפיע, רק הוא מקבל תמיד. ודבר זה רמזו רז"ל במה שאמרו 'אין עם הארץ חסיד'. כי עם הארץ שהוא אדם חמרי אין לו מדת חסידות לעשות הטוב אל אחר, כי החומרי הוא מקבל, ואינו משפיע לאחר. ולכך בעלי גומלי חסדים, שעושים הטוב ומשפיעים לאחרים, אינו חמרי, רק יש לו זכות החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 391]. וכן כתב בח"א ליבמות קה. [א, קמו.], וז"ל: "כאשר הוא גומל חסד אז הוא נבדל מן החומרי... כי בעל גמילות חסדים יש בו הטוב, ומשפיע הטוב והחסד לאחר, ובזה הוא מסולק מן החמרי, כי החמרי הוא מקבל, ואינו משפיע כלל. ולכך אמרו 'אין עם הארץ חסיד', כי החסיד הוא שנוהג חסידת עם אחר, ומשפיע לו הטוב. וזה שהוא עם הארץ בעל חומר, אין משפיע הטוב לאחר, כי החמרי הוא מקבל, ואין משפיע" [ראה להלן הערות 1079, 1082]. @**והנה העולה**^ מכל האמור כי יש שני טעמים מדוע אין עם הארץ חסיד; (א) החומרי הוא רע, והנבדל הוא טוב, והואיל וע"ה הוא חומרי, "איך יהיה חסיד לעשות לפנים משורת הדין" [לשונו למעלה לפני ציון 508, וכן מתבאר מהמלוקט בספריו בהערה 509]. (ב) החומרי הוא מקבל, והנבדל הוא משפיע, והואיל וע"ה הוא חומרי, לכך אין הוא משפיע אלא מקבל [כן כתב במקורות שהובאו בתחילת הערה זו]. ולכאורה הנפקא מינה תהיה אם איירי גם בחסידות שבמקצוע בין אדם למקום. כי הטעם הראשון כוחו יפה גם במקצוע זה, כי בודאי ששייך כלפי יוצרו התנהגות של לפנים משורת הדין. אך לכאורה הטעם השני אינו שייך כלפי מעלה, כי אי אפשר להיות משפיע כלפי מעלה, כי הקב"ה אינו מקבל כלל [ראה למעלה הערה 48]. והנה המסילת ישרים פי"ח [בביאור מדת החסידות] ביאר ש"חסיד" האמור במשנתינו הוא גם בבין אדם למקום, שכתב: "מציאות החסידות עצמו הוא דבר עמוק מאד להבינו על נכון... כי רק לחכמים להשיגו באמת, וכן אמרו ז"ל 'לא עם הארץ חסיד'. ונבאר עתה ענין זה על הסדר, הנה שורש החסידות הוא משאמרו חז"ל [ברכות יז.] 'אשרי אדם שעמלו בתורה, ועושה נחת רוח ליוצרו'... לא יאמר די לי במה שאמור בפירוש, או אפטור עצמי במה שמוטל עלי עכ"פ, אלא אדרבא יאמר כיון שכבר מצאתי ראיתי שחפצו יתברך שמו נוטה לזה, יהיה לי לעינים להרבות בזה הענין ולהרחיב אותו בכל הצדדין שאוכל לדון שרצונו יתברך חפץ בו, וזהו הנקרא 'עושה נחת רוח ליוצרו'". ויש לעיין בזה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 126 שגם שם התעוררה שאלה זו. ולהלן מ"ט [לאחר ציון 1077] כתב: "החסידות אשר הוא מתחסד &**עם הבריות**^ לעשות הטוב לפנים משורת הדין", ושם הערה 1081.

<> לשון הגמרא שם: "יבא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים. 'יבא טוב' זה משה, דכתיב [שמות ב, ב] 'ותרא אותו כי טוב הוא', 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם', 'מטוב' זה הקב"ה, דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'. 'לטובים' אלו ישראל, דכתיב [תהלים קכה, ד] 'הטיבה ה' לטובים'".

<> נקודה זו מבוארת יותר בח"א לסוטה יג: [ב, נו:], שכתב שם: "יש לך לדעת כי משה רבינו ע"ה היה לו מעלת הצורה הנבדלת, והיה נבדל במעלתו מכל אדם, כמו שנקרא 'איש אלקים'. ובמסכת מנחות [נג:] 'יבא משה שנקרא זה'... והיה פורש מן האשה [שבת פז.], ולא היה דבק בחמרי, שהחומר הוא אשה, כמו שהצורה הוא איש. ומפני שהיה צורה נבדלת, והיה פורש מן האשה שהיא חומר" [הובא למעלה פ"א הערה 163]. וראה למעלה פ"א מ"א מציון 87 ואילך, אודות זיקת משה להר סיני מפאת היותו "איש האלקים".

<> במדבר כ, טז "ונצעק אל ה' וישמע קולנו וישלח מלאך וגו'", ופירש רש"י שם "מלאך - זה משה". וביומא ד: אמרו "לשומו [את משה] כמלאכי השרת".

<> "שהוא רע" - שהחומר הוא רע. ולמעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 162] כתב: "היה משה כאילו הוא נבדל לגמרי מן החומר, כמו שבארנו פעמים הרבה מדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיה כאילו היה נבדל מן החומר", ושם הערה 163. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "ולכך אמר 'יבא טוב', לשון 'טוב' מורה על הדבר שהוא נבדל מן החמרי, וזה ידוע, לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון, שהוא רע... ולכך אמר כי לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי. כי לקבל התורה צריך הכנה. ולפיכך אמר 'יבא טוב, זה משה'. כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד, שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה... שזה עיקר עצם משה שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא 'איש אלקים'" [הובא למעלה פ"א הערות 163, 376].

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 374]: "כי התורה נקראת 'טוב', שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. וכדאיתא במנחות [נג:] 'יבא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו התורה... הרי התורה נקראת 'טוב'. וכל מה שנקראת התורה 'טוב', מפני שהיא שכלית לגמרי... 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... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה, שהיא השכל האלקי הברור, הוא טוב לגמרי", ושם הערות 376-380. וכן הוא בתפארת ישראל פי"ב [קצב:], ובח"א למנחות נג: [ד, פב.]. ולשון חכמים הוא [ברכות ה.] "אין טוב &**אלא**^ תורה", ולדברי המהר"ל כאן הדגשה זו מחוורת למדי. וראה להלן הערה 1004.

<> יבמות סא. "אתם קרויין 'אדם', ואין העובדי כוכבים קרויין 'אדם'".

<> לאחר ציון 500.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [מב:]: "וביאור ענין זה, שההבדל המיוחד אשר בין האדם ובין שאר בעלי חיים, מה שהאדם יש לו נפש אלקית [ראה להלן הערה 852]. והנה אותם אשר יש להם נפש אלקית, הם מוכנים לדברים אלקיים, כמו הנבואה ורוח הקדש, ודבר זה לא תמצא רק בעם אשר בחר בו השם יתברך. לכך הם קרוין 'אדם' בפרט מפני שיש בו בשלימות, במה שיש בהם כל אשר ראוי להיות לאדם, שנקרא 'אדם' בפרט מפני שיש בו מעלה אלקית ואינו טבעי, ולפיכך 'אתם קרוים אדם'". וזהו יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ואין הגוים קרויין אדם. דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם - שיש בו נפש נבדלת - אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם', שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". ובנצח ישראל פי"ד [שדמ.] כתב: "וזה כאשר ישראל מיוחדים ונבדלים מכל האומות, אשר הם במדרגה החומרית, וישראל במדריגת הצורה. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כמו שאמרו חז"ל [יבמות סא.] 'אתם קרויין אדם, ואין האומות קרויין אדם'. כאילו דבר פשוט הוא אצלם שמדרגת ישראל בערך אל האומות, כמדרגת האדם אל בעלי חיים הבלתי מדברים. וזה כי האדם נבדל מן הבעלי חיים במה שאין האדם חומרי גשמי כמו שאר בעלי חיים, והאדם הוא שכלי. וכך 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. וכך ענין ישראל כאשר עושים רצונו של מקום, ואז הם צורה נבדלת בלבד. ואילו אצל האומות הוא ההיפך, כאילו היה הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד... והתבאר לך שיש בישראל כאילו היה החומר בטל אצל הנפש... וכאשר אתה עומד על ענין זה תדע, כי יש לישראל משפט הצורה הנבדלת, ולאומות משפט החומר". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "'אתם קרוים אדם וכו''. וביאור ענין זה, שעם שכל בני אדם משותפים בצורה זאת, מ"מ יש חילוק, כי כמו שהאדם נבדל משאר בעלי חיים, במה שהאדם הוא שכלי, ושאר בע"ח הם בלתי שכלי. כך יש בין האומות ג"כ הבדל; שיש אומה נוטה אל החומר יותר... [ואילו ישראל] הם נבדלים מן החומר... וכמו שתמצא בעלי חיים והם כמו אמצעי בין האדם ובין שאר בע"ח, כמו הקוף שהוא אמצעי... בין האדם ובין שאר בע"ח... כך יש אדם, ואינו אדם בשלימות. ולכך אמר אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחומרי יותר מדאי - הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חומרית. והרי אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" בהערה 146]. ובנר מצוה [כד.] כתב: "ואין האומות קרויים אדם... כי הצלם האלקי לא נתן רק לישראל, ולא לאומות... כי אצל ישראל צלם האלקי הוא עיקר, והכל טפל אצל הצלם". וראה עוד להלן פ"ג מי"ד [ד"ה ואף שאמר], נצח ישראל פי"א [דש:], ובבאר הגולה באר השני [רכ:]. @**ודע**^, שענין 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 [כמלוקט בהערה זו]. (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 פ"א הערה 1614, ולהלן הערה 883.

<> משה, תורה, וישראל.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות י:] "'זכר נא את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם והטוב בעיניך עשיתי' [ישעיה לח, ג], מאי 'הטוב בעיניך עשיתי'... רבי לוי אמר שגנז ספר רפואות". וכתב על כך בנצח ישראל פ"ל [תקצא.] בזה"ל: "מי שאמר שגנז ספר רפואות, במה שספר רפואות הוא טבעי, ויש בזה הרע, כאשר מסלק ענין הטבע, כמו זה שגנז ספר רפואות, שהוא הטבע, שדבק בטבע החמרית הרע. וסילוק דבר זה מן העולם הוא 'הטוב'". וכן אמרו [יומא לח:] "אין טוב אלא צדיק", ששוב זה מורה ש"טוב" הוא דבר המופקע מעבות החומרי.

<> כמבואר למעלה בהערה 504, 508. וכן נאמר [שמות כא, ח] "אם רעה בעיני אדוניה וגו'", ופירש רש"י שם "שלא נשאה חן בעיניו לכנסה". וביאר הגו"א שם אות כז: "ובמכילתא [שם] אין 'רעה' אלא שאין נגמלת חסד לפניו. ונקרא אשר לא נשאה חסד לפניו 'רעה', כי לעולם הרע הוא הפך החסד, כי החסד הוא טובה יתרה, והרע הוא הפך זה", ושם הערה 307. ולהלן משנה ט [לפני ציון 1199] כתב: "מעלתו החסידות, אשר החסיד הוא מופלג בטוב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "החסיד הוא שהוא עושה לפנים משורת הדין ודבר זה הוא עושה מצד החסידות והטוב כאשר עושה לפנים משורת הדין וזהו מדת החסיד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 173].

<> כמבואר בהערה 506. ובכתובות קיא: אמרו "עמי ארצות אינם חיים [לתחיית המתים]". ובבאר הגולה באר השביעי [שפו.] כתב: "כמו שאין חיות לאברים רק אל הלב, שהוא מקבל החיות תחלה, ואין אבר אחר מקבל החיות. כך עמי הארץ, אשר נפשם נוטה אל החומר העב והגס, והם במדריגת שאר האברים, לכך אינם מקבלים החיות הוא התחיה", ושם הערה 118. וראה להלן הערה 1214.

<> "הפשיטות" - הכוונה להתפשטות מן החומר, כמבואר בהערה 515.

<> גורס במשנה "אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא", ובמשניות שלפנינו הגרסא הפוכה; "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד". וכן להלן משנה ט [ד"ה ואחר כך] ציטט את המשנה כפי גרסתו השניה ["אין עם הארץ חסיד, ולא בור ירא חטא"]. וכן ציטט בח"א לסנהדרין צג. [ג, קפט., (הובא למעלה הערה 499)]. אמנם בתחילת המשנה ציטט לשון המשנה כגרסא שלפנינו. וכן ביאר כאן קודם את הבבא "אין בור ירא חטא", ולאחר מכן את הבבא "ולא עם הארץ חסיד". וכן להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר ומלבשתו] כתב את משנתינו כגירסא המצויה "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד". ויל"ע בזה.

<> כי זה לפי סדר חג"ת, שחסד הוא לפני גבורה, ו"יראה" היא בגמטריה "גבורה", וכידוע. ובתפארת ישראל פל"ח [תקעח:] ביאר שחסד הוא מימין, ויראה היא משמאל, ושם הערות 90, 91. וראה להלן הערות 614, 615.

<> בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 469]: "וכן מה שאמר 'ולא הביישן למד, ולא הקפדן מלמד, ולא כל המרבה בסחורה מחכים'. ואם אנו באים לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם, כי הביישן אינו למד מפני שאינו שואל מה שחסר לו בלמודו, והקפדן אינו מלמד בשביל שהתלמיד ירא לשאול אותו מפני קפדנותו, והמרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם".

<> תענית ז. "למה נמשלו דברי תורה כאש, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה'', לומר לך מה אש אינו דולק יחידי, אף דברי תורה אין מתקיימין ביחידי". ועוד אמרו [תענית ד.] "האי צורבא מרבנן דרתח, אורייתא הוא דקא מרתחא ליה, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה''".

<> "ונתנה להם תורה שיעסקו בה, והיא מתשת כחם ומכנעת לבם" [רש"י שם].

<> בגמרא שלפנינו רבי מאיר לא הזכיר פסוק זה, אלא מעצמו אמר "מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהן עזין", ורק בדברי תנא דבי רבי ישמעאל [המובא בסמוך] הובא הפסוק. אמנם בעין יעקב מובא כגירסה זו. ודרכו של המהר"ל להביא הגירסא שבעין יעקב [כמובא בהקדמה הערה 30]. וראה להלן הערה 879.

<> אודות שישראל הם "עזים בעצמם", כן כתב בנר מצוה [לא:], וז"ל: "ודע כי החומר הוא מתפעל, ולכך בני אדם שהם בעלי חומר אינם עזים וקשים. אבל ישראל שנתנה להם התורה, הם עזים וקשים לגמרי. ודבר זה בארנו בכמה מקומות". 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... 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1338]. @**ובנתיב הבושה**^ פ"א [ב, ר:] ביאר שאין סתירה בין מאמר זה למאמר [יבמות עט.] שישראל הם ביישנים, וז"ל: "והא דקאמר הכא [יבמות עט.] דישראל הם ביישנים, ואילו בפרק אין צדין [ביצה כה:] קאמר תניא משמיה דר"מ, מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שהם עזים... אין זה קשיא, דהא והא איתא; שהם עזים, היינו שאין להם גסות ועבות החומר, כמו שיש לביישן שהוא בעל חומר [ראה להלן הערה 594]. לכך מה שישראל הם עזים, מורה שהם בעלי נפש, ואין הנפש שלהם מוטבע בחומר. ומ"מ הם ביישנים, שהם מקבלים התפעלות מזולתם, כאשר ראוי לקבל התפעלות מן השם יתברך, או ממי שהוא גדול ממנו, אז הם בעלי בושה ביותר. ודבר זה מדה אחרת לגמרי, כאשר הוא מוכן לקבל התפעלות מאחר. אבל בעצמם עזים הם... והם כמו אש, שהוא פועל ביותר מפני שהוא פועל בכח גדול, וכמו שהוא פועל בחוזק כך הוא ממהר לקבל התפעלות. כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו. וכך הם ישראל, שהם חזקים ותקיפים מאוד בעצמם, אבל ממהרים לקבל התפעלות מאחר, הוא הבושה, ודבר זה מבואר מאוד".

<> לשונו בנצח ישראל פי"ד [שמה.]: "ועוד האריכו עליהם [על ישראל] במסכת ביצה [כה:] שהם עזים כמו אש. וכל זה מפני שהם נבדלים מן החומרי, כי האש - שהוא להב - אין בו גוף, והוא קשה וחזק, וכך הם ישראל שאינם חומריים, לכך הם קשים לקבל התפעלות" [הובא למעלה פ"א 1338]. וכן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכא.], וז"ל: "כי אין ספק שהשכל דומה לאש, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. כלל הדבר, אין שם יותר ראוי אל השכל מן האש, כי שם זה הונח אף להשם יתברך, כדכתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. שתראה מזה כי הדבר הנבדל מן הגוף נקרא בשם 'אש'. לכך השכל הנבדל נקרא 'אש'. ודבר זה מבואר מאוד, והכתוב מוכיח כך, כדכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו', הרי התורה נקראת 'אש'". ובתפארת ישראל פ"כ [רצו.] כתב: "כי האש דבר שאינו גשמי, כי אין באש גוף גשמי, ולפיכך כל דבר שאינו גשמי נקרא 'אש'". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "הנשמה והנפש האדם הוא יסוד האש" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 146, ולהלן הערה 1549]. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כי הקדושה נמשלה כאש. ולפיכך התחתונים שהם חומריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם; אויר, מים, עפר. חוץ מן האש. וכמו שאמרו ז"ל [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 אכלה הוא', ובשביל שהוא יתברך אש אכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש" [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצז.] כתב: "כל דברי תורה הם מחוייבים מוכרחים בחוזק ותוקף, לכך נמשך אחר זה האש, שיש בו כח חזק, וכדכתיב [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. מדמה התורה לאש, לחוזק שיש בדברי תורה. והחוזק הזה, כי הדברים שבה מוכרחים".

<> אודות חוזק ועזות האש, כן כתב להלן פ"ה מ"כ [ד"ה ובאם תשאל] וז"ל: "כל דבר שהוא בעל כח וגבורה יאמר עליו שהוא 'אש', כדאיתא... תניא רבי ישמעאל אומר, ראוים הללו ליתן להם דת אש", ושם בהערות. ובנצח ישראל פס"א [תתקל:] כתב: "אין לך דבר שיש לו תוקף יותר מן אש, וזה תמצא בכל מקום. ולכן כאשר בא הכתוב לומר כי השם יתברך פועל חזק לאבד הרשעים, אמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא אל קנא'". ובתפארת ישראל פי"ח [רעח:] כתב: "וקרא הגיהנום, שפועל ברשעים 'אש' [ב"ב עד:], מפני כי האש יש לו תוקף, וגדול כוחו. וכך הגיהנום, שהוא דין רשעים, יש לו חוזק ותוקף... ולכן הגיהנום... נקרא 'אש'", ושם הערה 59. ובח"א לשבת קיט: [א, סה.] כתב: "כל דבר קדוש שמתחלל, כמו תרומה שנטמאת, משפטה שריפה [שבת כה.], וכן בשר קודש שנפסל דינו בשריפה [פסחים פב:], וכן בת כהן שזנתה 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]... כי הדבר שהוא קדוש... כאשר הם מתחללים ראוי להם שיהיו נדונים באש, לגודל הכח והחוזק שיש באש... שהוא מדת הדין הקשה, כי אין דבר קשה יותר מן האש". וראה בבאר הגולה בבאר השלישי, הערה 259.

<> כאן מבאר את השויון שבין ישראל והתורה והאש, שכלם יש בהם חוזק ועוז. אמנם בגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב שהשויון הוא מצד שאינם מוטבעים בחומר, וכלשונו: "ובפרק אין צדין [ביצה כה:] תניא רבי מאיר אומר מפני מה נתנה תורה לישראל, מפני שעזין הם... רצו בזה מפני שאין הנפש שלהם מוטבע בחמרי, שלכך הם עזים, כי הנפש היא פועלת, והחומר מתפעל בלתי פועל. ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל. וכל מי שהוא ביישן - מתפעל [ראה להלן הערה 594]. וראוים גם כן שתנתן להם דת אש, שהתורה היא מתיחסת לאש, בעבור שהאש דק וזך החומר. וראוי להתחבר בישראל - שיש להם נפש נבדלת בלתי חמרית - דת שכלי, שנקרא בשביל זה 'דת אש'". וכדרך זו כתב בתפארת ישראל פנ"ט [תתקלא:], וז"ל: "כי התורה עצמה נקראת 'אש' לפשיטות ודקות השכל שבה".

<> לשונו בנר מצוה [ל:]: "וזאת המדה [של עזות] היא שייכת אל אשר הוא מוכן אל החכמה, כמו שאמרו ז"ל 'ולא הביישן למד". ו"ביישן" הוא להיפך מעז פנים, שהרי אמרו [אבות פ"ה מ"כ] "עז פנים לגיהנום, ובושת פנים לגן עדן".

<> אודות שאש התורה [המורה על עזות התורה] מתייחסת לישראל, הנה אמרו חכמים [חגיגה כז.] "תלמידי חכמים אין אור של גיהנם שולטת בהן, קל וחומר מסלמנדרא, ומה סלמנדרא שתולדת אש היא, הסך מדמה אין אור שולטת בו, תלמידי חכמים שכל גופן אש, דכתיב 'הלוא כה דברי כאש נאם ה'', על אחת כמה". הרי שמפאת היות התורה אש, לכך לומדיה הם גם "כל גופן אש". וכן אמרו [ב"ב עט.] "כל הפורש מדברי תורה, אש אוכלתו, שנאמר [יחזקאל טו, ז] 'ונתתי את פני בהם מהאש יצאו והאש תאכלם'". ופירש הרשב"ם שם "מהאש יצאו - מן התורה פירשו, דכתיב [ירמיהו כג, כט] 'הלא כה דברי כאש', וכתיב [דברים לג, ב] 'מימינו אש דת למו'". ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש... בדבר שהוא חזק ותקיף חטא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע. ודווקא כאשר כבר הגיע למדריגת התורה, ופורש ממנה. אבל מי שלא הגיע לזאת המדריגה כלל, אין לומר שיהיה נפרע באש. כי כמה בני אדם שלא הגיעו למדריגת התורה, כי האדם בעל אדמה, ואינו שכלי, לכך לא נקרא שפירש מן התורה. רק אם כבר הגיע למדריגת התורה, ופירש ממנה, נפרע ממנה באש, שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש". הרי שכאשר הגיע למדריגת התורה [ופרש ממנה] נפרע באש, כי הוא עצמו היה כבר בדרגת אש.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מט"ו [לאחר ציון 1343]: "כשם שבתורה עצמה אין השתנות, כך אין ראוי שיהיה השתנות בלמוד התורה כלל". ועוד אודות שצריכה להיות התאמה בין האדם לתורתו, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י.], וז"ל: "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". 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 [הובא למעלה פ"א הערה 1345].

<> דוגמה לכך; בסנהדרין עא. אמרו "כל הישן בבית המדרש תורתו נעשית לו קרעים קרעים". וכתב על כך בח"א שם [ג, קע:]: "כי התורה צריכה התעוררות ביותר מכל, וכאשר הוא ישן בבית המדרש חסר התעוררות, לכך תורתו נעשה קרעים, כלומר שתורתו בטילה. וכן אמרו שצריך שיהיה לאדם עז פנים לתורה, שהרי אין הביישן למד. כלל הדבר, כי ההתעוררות לאדם, ומי שהוא עז, נראה שאינו בעל גוף, ולכך הוא מוכן לתורה. והביישן, ומי שהוא ישן בבית המדרש, במקום שיהיה פונה אל השכלי, נמשך אחר שינה, שהוא בטול הנפש, ולכך תורתו תתבטל".

<> הולך לבאר שכשם שאש התורה מחייבת שאין הביישן למד, כך אותה אש עצמה מחייבת שאין הקפדן מלמד, וכמו שמבאר.

<> כן כתב בח"א לסנהדרין קיג. [ג, ער:], בביאור דברי הגמרא שם ש"אליהו קפדן היה", וז"ל: "היה אליהו קפדן, מפני שהיה כהן [זוה"ק ח"א קסח.], ואמרינן [ב"ב קד:] דכהני קפדנים הם, כי הכהנים הם קדושים, וכל קדוש הוא אש... ולפיכך הכהנים רתחנים היו", ומוכח מכך שהקפדן הוא אש. ובשערי קדושה ח"א שער ב כתב: "יסוד האש ממנו נמשכת הגאוה... ובכללה הכעס, כי מפני הגאוה מתכעס האדם כשאין עושים רצונו... כי הגאוה והכעס מדה אחת הם. ותולדותיה... הקפדנות בלבו, כי לולא הגאוה לא היה מקפיד בלבו". וראה להלן הערה 592.

<> בא לישב, שאולי תקשה מה לי אש אחת מה לי שתי אשים, ואם ישראל יכולים לקבל התורה שהיא אש, יוכלו גם לקבל התורה ממלמד קפדן שהוא אש. ועל כך מיישב, שמה שישראל מקבלים התורה שהיא אש, אינו משום שיש בידם להתחבר לאש, אלא הוא משום שיש להם את ההכנה המתאימה לכך מפאת היותם עזים, וכמו שנתבאר. אך אש שהיא בנוסף לאש התורה, שוב אין בידי ישראל להתחבר לאש נוספת זו, ולכך "ולא הקפדן מלמד".

<> בהוצאת דרך חיים של משפחת האניג, נדפס בשולי העמוד נוסח הכת"י כאן, שנכתב שם: "וכן אין הקפדן מלמד מפני כי צריך שיהיה לו חבור המלמד אל מי שהוא מקבל ממנו [ראה למעלה פ"א הערה 81], וכאשר המלמד הוא קפדן, הוא כולו אש, ואין כאן חבור המלמד אל המקבל ממנו, וזה שאמר 'ולא הקפדן מלמד'". אמנם אין לפי זה שום שייכות בין "ולא הקפדן מלמד" לעובדה שהתורה עצמה היא אש [וכתוצאה מכך "אין הביישן למד"], שאף אם התורה עצמה לא היתה אש, מ"מ הואיל והקפדן הוא אש, יש בכך מניעה מחיבור המלמד אל המקבל. אך לפי דבריו בנדפס, דוקא מפאת שהתורה היא אש, והקפדן הוא אש, יש כאן "אש על אש", וכפילות האש מונעת את קבלת הדברים.

<> בא ליישב את שאלתיו השלישית והרביעית על המשנה, וכפי ששאל למעלה [לאחר ציון 469]: "ואם אנו באים לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם כי... המרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם. ועוד 'המרבה בסחורה אינו מחכים' אין לפרש כך, כי מאי שנא המרבה בסחורה או שמרבה בנכסים, הלא אמרו [משנה ז] 'מרבה נכסים מרבה דאגה', ויש לו עסקים רבים יותר מן מרבה בסחורה, ואם כן היה לו לומר 'וכל מי שמרבה בנכסים אינו מחכים', ולמה נתלה ברבוי סחורה". וראה להלן הערה 571.

<> "סחרנין - מחזרין בעיירות. תגרין - בעירן במקומן, אלא נראה ואינו נראה" [רש"י שם].

<> גסי רוח וסחרנין.

<> ומכך משמע ש"לא בשמים היא" וכן "לא מעבר לים היא" הן אמות מידה של רחוק גשמי, שעל כך ניתן להמשיך ב"זה לעומת זה" שאמנם "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו". אך אם איירי בגסי רוח וסחרנין, מה יהיה ה"זה לעומת זה" ב"כי קרוב אליך וגו'". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רנד.] הקשה על מדרש חכמים "שהוא רחוק מפשט הכתוב, כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת המשך הכתוב. ואם נאמר כי אלו ב' וג' מלות יש לפרש כן מבלי המשך שאר הכתובים, קשה לפרש דברי התורה כך", ושם הערה 31. ובגו"א במדבר פי"ב אות ט [ד"ה ומכל] הקשה על פירוש רש"י שם שדבריו אינם מתיישבים עם המשך הכתוב שם. וראה נר מצוה ח"א הערה 394 [הובא למעלה בהקדמה הערה 111]. @**ודע**^, כי גם הרמב"ם והגר"א כאן הביאו גמרא זו, והרמב"ם הוסיף: "ואמרו שהתורה לא תמצא בבעלי גאוה והגסות... וסמכו זה לפסוק &**על צד המליצה**^ ואמרו 'לא בשמים היא לאמר'". והמהר"ל נאיד מזה. וזהו לשיטתם בביאור הגדר של "אסמכתא", וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [לג.], וז"ל: "המצות שהם בעצמם דברי סופרים, והביאו ראייה ודרש מן התורה. ואמרו על זה כי המצוה מדבריהם, רק קרא אסמכתא בעלמא. ורבים טועים שסבורים לומר כי אין לאותה מצוה כלל שום עניין אל התורה באמת, רק שהם עשו למצוה דבר דרש מן התורה כאילו היה זה מליצה בלבד [כן ביאר הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות, ובמו"נ ח"ג ס"פ מג]. והאומרים כך טעו, לא הבינו דבריהם, כי חס ושלום שיהיה דבר אחד מדבריהם נאמר להרחבת הלשון ויפוי המליצה, רק כל דבריהם אמת". ובגו"א שמות פי"ט אות כ [ד"ה ואל] כתב: "ואל תטעה לומר כי בכל מקום שאמרו ז"ל אסמכתא, הוא שמשה רבינו כאשר כתב התורה לא כתב אותו בשביל אותה אסמכתא, רק הם ז"ל אסמכוה אותה מדעתם. אומר אני האומר כן טועה בדברי חכמים, שאם כן יהיה דברי חכמים רק עמל ויגיעה ואין בו ממש. שלפעמים מוציאים דבר מן המקרא על ידי למוד דרשות, ולא יהיה זה רק ליפות הדברים, או לגנוב דעת הבריות, כאילו הוא דרשה מן התורה. ולא נאה זהו לחכם, שהרי אין להם שום חלק ונחלה בתורה, אלא הם ז"ל אסמכוה אותם מדעתם אקרא". ולכך הרמב"ם לשיטתו מבאר שדרשה זו היא בגדר מליצה, אך המהר"ל לשיטתו אינו מקבל שדברי חכמים הם מליצה, ולכך חותר לבאר כאן כיצד דרשה זו נרקמה מתוך עומק הפשט.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן פ"ה מט"ו [ד"ה וכדי שתבין] כתב: "כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי". ובתפארת ישראל פ"מ [תריג.] כתב: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה... והם המעלה והמטה וארבעה צדדין... והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק, שזהו גדר הגשם, שהוא בעל רוחק. ויש עוד גבול נבדל לעצמו והוא האמצעי, אשר הוא נבדל לעצמו... ואין האמצעי הזה מתיחס לגשם כמו ששה צדדים, כי הצדדים הששה יש להם רוחק, והרוחק הוא גדר הגשם, ולכך על ששה הצדדין יאמר שהם צדדין גשמיים. אבל האמצעי מפני שאין לו רוחק, לא יאמר עליו שהוא גשמי בעצמו, ומתיחס אל בלתי גשמי". ובתפארת ישראל פ"ע [תתרצו:] כתב: "כי כבר אמרנו פעמים הרבה מאד, שכל דבר שיש לו רוחק, מתיחס אל הגשמי, שהגשם יש לו רוחק. אבל האמצעי בשביל שאין לו רוחק, שהרי הוא באמצע, מתיחס אל הדבר הנבדל". ובהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "כי הצדדים... יש להם רוחק, וכל רוחק הוא גדר הגשם אשר יש לו רחקים". ובגבורות ה' פ"ע [שכא:] כתב: "גדר הגשם הוא שיש לו התפשטות האורך והרוחב והגובה, ואלו הם גדר הגשם, ואם כן הגשם יש לו הרכבה מאלו הרחקים, שהם האורך והרוחב והגובה". ובנצח ישראל פ"כ [תלה:] כתב: "כי ד' מלכיות הם כנגד ד' רוחות... וישראל מתיחסים אל הנקודה האמצעית. מפני שהצד מתיחס אל הגשמי, שהרי כל צד אשר יש לו רוחק, שהוא מתרחק מן האמצעי, אשר אין לו רוחק. וכל דבר אשר יש לו רוחק, הוא מתדמה אל הגשמי, אשר גדר הגשם הוא הרוחק. ומדריגת האומות שהם גשמיים, ולפיכך המלכיות הם ד', כנגד הצדדין שהם ד'. אבל ישראל, שיש להם מדריגה בלתי גשמית, הוא נגד האמצעי, שהרי האמצעי אין לו רוחק כלל, שאינו נוטה לשום צד, ולפיכך האמצעי מתיחס אל בלתי גשמי שאין לו רוחק. ולכך ישראל הם אחד, שהרי האמצע הוא אחד, והצדדין הם ד'", ושם הערות 19, 23. ובדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "אות יו"ד מורה על שאינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם". וכן הוא בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה אמנם] ושם הערה 93, גבורות ה' פמ"ו [קעה:], תפארת ישראל פ"ז [קיח.] ושם הערה 28, נצח ישראל פנ"ט [תתקב:] ושם הערות 14, 15, נתיב הענוה פ"ז [ב, יז.], ח"א לנדרים לט. [ב, יד.], ח"א לנדה ל: [ד, קנח:], דרשת שבת תשובה [עט.], ועוד.

<> תמיד לב. "אמר להן [אלכסנדר לזקנים], בעינא דאיזל למדינת אפריקי. אמרו ליה, לא מצית אזלת, דפסקי הרי חשך". ובנצח ישראל פל"ד [תרמט:] כתב: "עשרת השבטים הוגלו למקום רחוק מאוד... עד שאי אפשר לבוא להם".

<> דוגמה לדבר; בלעם הרשע אמר על ענין המשיח [במדבר כד, יז] "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב וגו'" [רמב"ן שם פסוק יד]. ובנצח ישראל פ"ס [תתקכ.] כתב: "'אראנו ולא עתה', שאין הנבואה הזאת בעולם שהוא עתה... ובמדרש [ילקו"ש ח"א רמז תשעא], 'אראנו ולא עתה', אמר רבי יצחק, משה אמר [דברים לב, לה] 'כי קרוב יום אידם', &**'כי קרוב אליך הדבר'**^ [דברים ל, יד], ובלעם אמר 'אראנו ולא עתה'. משל למלך שנתן מדינה לבנו במקום רחוק, והיה אוהבו ואויבו הלכו עמו. כשהיו מהלכין בדרך, אמר אויבו, לפי ששונא אותך אביך, נתן לך מדינה במקום רחוק. קצרה דעתו של בן המלך. אוהבו אמר לו, עכשיו אנו מגיעין אצל מדינה, ומתקנין לנו כל מעדנים. מיד נתקררה דעתו של בן המלך. וכן ישעיה אמר [ישעיה יג, ו] 'כי קרוב יום ה' ונורא הוא', עד כאן. ויש לך להבין מדברי חכמים, כי לפי האמת המדינה שנתן מלך מלכי מלכים לישראל, הוא עולם המשיח, הוא מדינה רחוקה. אבל אוהבו אמר כי קרוב הוא, וכמו שאמר ישעיה 'כי קרוב יום ה' כי גדול ונורא הוא'. אף כי רחוק הוא, הרי הוא קרוב מצד התשובה... ולפיכך הנביאים, שהם אוהבי ישראל, היו אומרים 'כי קרוב יום ה''. כלומר, אל תאמרו כי השם יתברך אשר נתן חלקכם לימות המשיח, הוא דבר מופלג מן עולם הזה. אבל אין הדבר כך, רק כי קרוב הוא מאוד אל עולם הזה אשר אתם רוצים, והוא יותר קרוב מאשר הוא ענין אחר. שהרי דבר זה, שהוא ביאת המשיח, זמנו הוא כל יום ויום, כמו שאמרנו, כי זמן ביאת הגואל זמנו כל יום ויום. ולכך קראו ימות המשיח 'קרוב', כי מסוגל הגאולה לזה, שאין לה זמן מיוחד, כמו שהתבאר. אבל בלעם אמר על הזמן שהוא רחוק, כאשר אין כאן תשובה. ודברים אלו גדולים מאוד מאוד" [ראה למעלה פ"א הערה 1168]. והרי במדרש השוו קרבה זו לפסוק "כי קרוב אליך הדבר", חזינן מזה שהקרבה של תורה היא נדונת כקרבה של המשיח, ששניהם מצד מעלתם העליונה רחוקים מהעולם הזה, אך שניהם קרובים מצד שהם אפשריים ללא שום עכוב.

<> לשון הפסוק במילואו "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת היא ממך ולא רחוקה היא", וכתב שם הרמב"ן "כי המצוה הזאת - על כל התורה כולה".

<> "לא רחוקה היא... לא בשמים היא... ולא מעבר לים היא" [דברים ל, יא-יג].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"מ [תריג.]: "וכבר ידוע כי הגשם יש לו חלופי צדדים ששה, ועל ידם הגשם שלם, והם; המעלה והמטה, וארבעה הצדדין, שהם ארבע רוחות הידועים. כי אין הגשם שלם רק כאשר יש לו ששה צדדין. והצדדים האלו שייכים לגשם, כי הגשם הוא בעל רוחק", ושם הערה 30. ובגבורות ה' פ"ג [כו:] כתב: "כי שש הוא מספר שלם. וזה כי לא תמצא דבר שלם כי אם על ידי מספר ששה. וזה כי נקודה היא אחת, והיא חסירה, בעבור שאין לה התפשטות כלל. והקו אשר יש לו התפשטות באורך, ויש לו שלימות יותר, בעבור שיש לו התפשטות באורך. אך אין זה שלימות גמור, בעבור שאין לקו התפשטות רק אורך, ואין לו התפשטות אורך ורוחב. והשטח אשר יש לו התפשטות אורך ורוחב, הוא שלם יותר, בעבור שיש לו התפשטות אל הצדדין הארבע, אבל אין לו עומק. אמנם הגשם הוא השלם, בעבור שיש לו התפשטות הצדדין הששה. דהיינו מעלה ומטה וארבע רוחות, ואין התפשטות יותר משש קצוות אלו. וכן הסכימו חכמי המחקר, כי הגשם הוא השלם בעבור שיש לו שש קצוות, ולפיכך דבר שהוא בעל שש צדדין הוא השלם". ושם פמ"ו [קעה.] כתב: "הגשם יש לו חלופי ו' צדדין, והם המעלה והמטה ימין ושמאל פנים ואחור. וכל שש צדדין אלו מתיחסים אל הגשמית בעבור שכל צד יש לו רחוק, וזהו גדר הגשם". ובגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש] כתב: "מספר ששה נגד ו' קצוות; ארבע צדדין, והמעלה והמטה". וכן כתב בח"א לב"מ פד: [ג, לו.], ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.].

<> כמו שנאמר [ישעיה נה, ט] "כי גבהו שמים מארץ וגו'", הרי שמים מורים על גובה, וכן נאמר [משלי כה, ג] "שמים לרום וארץ לעומק", וכן [איוב יא, ח] "גבהי שמים מה תפעל". ובח"א לב"ב עג. [ג, פו:] כתב: "כי השמים אשר שם הכוכבים, הם בתכלית הגובה... ולפיכך הכוכב אשר הוא בשמים נראה קטון בתכלית עד שכמעט אין לו היכר, וזה מפני כי השמים בתכלית הגובה".

<> במדב"ר יג, יד "הים מקיף את העולם כלו, ודומה לקערה". ותוספות ע"ז מא. ד"ה ככדור כתבו: "שהעולם עגול, כדאיתא בירושלמי [ע"ז פ"ג ה"א] שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור, ואת הים כקערה, פירוש ים אוקינוס שמקיף את כל העולם".

<> ואם תאמר, הרי הארץ היא כדורית ועגולה, וכמו שאמרו חכמים [במדב"ר יג, יד] "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". וכן הוא בתוספות ע"ז מא. [ד"ה ככדור], והובא בהערה הקודמת. וכן כתב המהר"ל בבאר הגולה באר הששי [ליד ציונים 370, 961], ומה שייך בכדור אורך ורוחב. ועוד, מדוע אורך ורוחב הארץ יוזכרו בכתוב באמצעות הים המקיף את הארץ, ולא באמצעות הארץ עצמה. ויש לומר, ששאלה אחת מתורצת בחברתה, כי הארץ מצד עצמה היא עגולה ככדור, ואין בה אורך ורוחב, אך הים שהוא המקיף את הארץ, יש לו גדר של אורך ורוחב, כי "מקיף" כולל בתוכו אורך ורוחב, וכמשמעות דבריו להלן פ"ו תחילת מ"ז [ד"ה ונראה לומר]. @**ועוד יש לומר**^, שבפירוש הגר"א לתיקוני הזוהר [ה:] מובא בשם רבי אברהם בן הגר"א ש"הארץ מרובעת מארבע כנפות הארץ, והשמים עיגולא". וכן הגר"א בעצמו כתב בהמשך שם [תיקון ע], ולמד כן מהפסוק [איוב לח, יג] "לאחוז בכנפות הארץ וינערו רשעים ממנה", שכל "כנף" הוא מרובע. וכן הוא בביאור רבי סעדיה גאון לספה"י [פב.]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שבודאי לא נעלם מהם שהארץ היא עגולה ככדור, אלא שהארץ מצד עצמה היא מרובעת, אך הים המקיף את הארץ עשה את הארץ לעגולה ככדור, כי "יסוד המים בכללו הוא כדורי" [לשונו בגבורות ה' פי"ב (סו:), והובא למעלה בהקדמה הערה 11]. ולכך במה שנאמר "לא מעבר לים היא" יש התייחסות לאורך ורוחב שבארץ, "שהרי הים מסבב הארץ, א"כ הים הוא לאורך ורוחב הארץ", ופירושו שהיקף הים מעלים ומסתיר את האורך ורוחב שיש בארץ.

<> לשון המסילת ישרים פי"א: "וימצאו גאים... יחשבו בלבבם שכבר הם חכמים גדולים יודעי הדברים לאמתם, ושלא רבים יחכמו כמוהם, על כן לא ישיתו לב אל דברי זולתם, בחשבם כי מה שקשה עליהם לא יהיה נקל לאחרים, ומה ששכלם מראה להם, כל כך ברור הוא וכל כך פשוט, עד שלא יחושו לדברי החולקים עליהם". ובנצח ישראל ס"פ לט [תשד.] כתב: "גסי רוח, שבדעתם הם גבוהים וחשובים". 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, ובזה בונה במה לעצמו". ושם ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מי שיש בו גאוה בדעתו ובמחשבתו, הוא נבדל מן שאר בני אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1201]. ולשון חכמים [זבחים פח:] "מצנפת מכפרת על גסי הרוח... יבא דבר שבגבוה [המצנפת היא על המצח (שמות כח, לח)] ויכפר על גובה". ולדברי המהר"ל כינוי הגאוה בשם "על גובה" הוא מחוור מאוד. ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "ויש לדעת כי המצח באדם, שהוא בגובה הראש, דומה לשמים אשר על הארץ". ולכך המצנפת המונחת על המצח, מכפרת על גסי הרוח, שמדה מגונה זו נלמדת מתיבת "שמים" שבמקרא, ויבוא "שמים" של מצנפת ותכפר על "שמים" של גאוה.

<> להלן פ"ד מ"י כתב: "אין התורה בגסי רוח... כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית, ולפיכך לא בגסי רוח היא". ובנתיב הענוה פ"ב [ב, ה.] כתב: "כי הגאוה מידה גשמית". וראה בהערות הבאות, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [ריז.]: "כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק" [הובא למעלה בהערה 500]. ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס". ובנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.] כתב: "כמו שמדת הענוה היא מדה נבדלת מן הגשמי... כך מדת הגאוה גשמית, והארכנו בזה בכמה מקומות. גם בארנו זה לפני זה, כי כאשר מיחד עצמו שהוא בעל מעלה, ואינו אדם פשוט, שבעל מדה זאת נוטה אל הגשמי במה שהוא יוצא מן הפשיטות, ובפרט כאשר הוא רואה עצמו בעל גדולה, שהגדולה בעצמו מיוחד לגשם, כי הגודל יש לו רוחק, והרוחק הוא משעור הגשם. אף כי הגדולה הזאת אינה גדולה גשמית, מכל מקום אם אינו גשמי - הוא נוטה אל הגשם, דסוף סוף שם גדולה יש כאן... והנה המדה של גדלות כן היא, וזה בודאי מדה גשמית. והלשונות שבאו על מדה זאת כולם מורים גשמית, שהרי נקרא 'גס רוח', וכל גסות ועבות הוא גשמי, שלא תמצא לשון 'גסות' רק על דבר הגשמי, שהוא גס ואינו דק. ומזה תדע כי הגאוה היא מדה נוטה בה אל הגשמיות". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:], ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית". @**ובכת"י נכתב**^ משפט זה כך: "כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי הגס הוא שיש לו גודל השעור, ודבר זה גם כן גשמי".

<> לשונו בנתיב התורה פ"ב [א, י:]:"ובעירובין אצל 'לא בשמים היא', לא בגסי רוח היא, שאין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון 'גסות' מורה על עבות וגסות, והעבות הוא לגשם. ועוד, הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת גס רוח, שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי... ועיין אצל 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים', ושם פרשנו". ובסוף הפרק שם [ב, יב:] כתב: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי, כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצד:], ושם הערה 25. ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה הוא... נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו... 'לא בשמים היא' לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד... כי גס הרוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה", ושם מאריך בזה. וכן כתב בח"א לנדרים נ: [ב, כ:].

<> כמו שאמרו [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות רוח לבסוף נכשל באשת איש... כאילו עובד עבודת כוכבים... כאילו כפר בעיקר... כאילו בא על כל העריות", ושם הובאו מאמרים רבים בגנות גסות הרוח, וכיצד הם נוטים לגשמיות. ובתנחומא מצורע אות ד אמרו שצרעת באה על גסות הרוח.

<> בנתיב הענוה פרקים ג, ד, ז, וכן במקומות אחרים בנתיבות עולם, וכמלוקט בהערות 562, 563, 564.

<> אמרו חכמים [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות" [ראה למעלה הערה 514]. ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "פירוש דבר זה, מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתברך, כי מדת השם יתברך הוא מדת ענוה... וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר השם יתברך 'אין אני והוא יכולין לדור בעולם', כי דבר זה הם שני הפכים יחד, אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים". וראה למעלה בביאור משנת כל ישראל הערה 73, ופ"א הערות 429, 1470, ובפרק זה הערה 256, שנתבאר שם שההפכים אינם יכולים להיות יחד. וראה במיוחד למעלה פ"א הערה 744, שנתבאר שם שהמתחבר לדבר גשמי [מרבה שיחה עם האשה, ומי שאינו ממית עצמו על התורה] מפקיע עצמו מהתורה. וכן להלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי".

<> רש"י בראשית מב, לד "כל לשון 'סוחרים' ו'סחורה' על שם שמחזרים וסובבים אחר הפרקמטיא". והערוך [ערך סחר] ביאר שהוא מלשון "סחור סחור" [ע"ז יז.]. והרד"ק בספר השרשים, שורש סחר, כתב: "ומזה הענין נקרא התגר 'סוחר', לפי שהוא סובב את הארצות תמיד הולך ושב". ובנצח ישאל פל"א [תקצח:] כתב: "כל סוחר סובב כל הארץ". ובתפארת ישראל פי"ח [רעה.] כתב: "סוחר... הוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה... סובב ומקיף את הארץ". ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "סוחר... הוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו". וכן כתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. ובמדרש [במדב"ר כב, ח] אמרו "לא ממה שאדם יוצא ועמל בסחורה והולך ממזרח למערב נעשה עשיר".

<> בנתיב התורה ס"פ ב [א, יב:] סלל לו דרך אחרת בזה, ויובא בהערה 587.

<> שהגאוה והמסחר מפקיעים את האדם מהתורה. וכגון, בתענית [ז.] אמרו "מה מים מניחין מקום גבוה והולכין למקום נמוך, אף דברי תורה אין מתקיימין אלא במי שדעתו שפלה". וכן אמרו [שבת פט.] "אמר לו הקב"ה למשה, הואיל ומעטת עצמך, תקרא [התורה] על שמך", ובנתיב התורה פ"ב [א, י:] ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] ולהלן פ"ד מ"י חיבר מאמרים אלו למאמר שהביא כאן שהתורה לא תמצא אצל גסי הרוח. ולגבי סוחרים, הנה אמרו להלן פ"ד מ"י "הוה ממעט בעסק ועסוק בתורה", וכן אמרו להלן פ"ו מ"ז שהקנין העשרים ואחד של התורה הוא "מיעוט סחורה". ועוד אמרו [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, ירבה בישיבה וימעט בסחורה". ועוד אמרו [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו".

<> בזה מיישב את שאלתו הרביעית מלמעלה [לאחר ציון 473]: "ועוד... מאי שנא המרבה בסחורה או שמרבה בנכסים, הלא אמרו [משנה ז] 'מרבה נכסים מרבה דאגה', ויש לו עסקים רבים יותר מן מרבה בסחורה, ואם כן היה לו לומר 'וכל מי שמרבה בנכסים אינו מחכים', ולמה נתלה ברבוי סחורה". ומיישב שההפקעה מהתורה אינה ברבוי נכסים, אלא בסיבוב הארץ לארכה ולרחבה, וסבוב זה נתלה בסחורה דייקא, ולא ברבוי נכסים. ובכת"י כאן נכתב: "וכן אמרו 'לא בסחרנין היא', שמאחר שהוא מוכן שהוא הולך לסחור לאורך ורוחב, שהוא שייך אל הגשם, אין מסוגלים אל התורה".

<> דברים אלו צריכים ביאור, כי למעלה [פ"א מי"ח] לא הזכיר כלל את הענין של משא ומתן בין בני אדם, אלא שביאר שם [לאחר ציון 1543] ששלשת העמודים שהוזכרו במשנה שם [דין אמת ושלום] הם כנגד שלשת העולמות, כאשר עמוד הדין הוא כנגד העולם השפל והתחתון, שהוא "עולם הויה והפסד" [לשונו שם לפני ציון 1547]. ובהמשך שם [לאחר ציון 1597] כתב: "כי עולם התחתון עולם הדין, כי יכנסו חלקי העולם זה בזה, וצריך כאן לדין. כי הדיין הוא שמחייב שיתן זה לזה כך וכך... כי ההרכבה נעשה על ידי שהיסודות מתערבים, ונעשה הרכבה, ואין לך דין יותר מזה. וכן אם לקח יותר ממה שראוי, שמחזיר, כמו שידוע מענין האידים העולים מן המים על ידי תנועת השמים וגזירתם", ושם הערה 1605. הרי שדיבר שם על ההרכבה של היסודות אלו באלו, אך לא דיבר על משא ומתן בין בני אדם. וכן בנצח ישראל פ"ג [נא:] כתב ש"העולם התחתון הוא עולם הרכבה", ושם הערות 79, 88. וגם שם דובר על הרכבת היסודות שיש בעולם התחתון, אך לא על משא ומתן בין הבריות. ויל"ע בזה. @**ובעל כרחך**^ לומר שהיינו הך, כי ההרכבה שיש בעולם התחתון בין היסודות, היא ההרכבה שיש גם בין בני אדם באמצעות משא ומתן. ודברים אלו מפורשים בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.], ובתוך דבריו שם כתב שדברים אלו נתבארו בפרק קמא דאבות, וז"ל: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו, היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... ולפיכך המשא ומתן מתיחס אל המורכבים, שהם מקבלים מאחר. ואין במורכבים אחד עומד בעצמו, שאם היה עומד בעצמו ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים. &**וכבר בארנו זה בפרק משה קבל**^. והאדם יש לו משא ומתן, ודבר זה ראוי לו מצד שהוא אדם מורכב, שהוא מקבל מזולתו... כי האדם אינו נבדל לגמרי, ולפיכך אי אפשר שלא יהיה מקבל מזולתו, עד שדבר זה הוא דומה להרכבה". הרי שכתב דברים דומים לדברים שכתב כאן, והוסיף שם שהדברים האלו נתבארו בפרק משה קבל. ומצירוף דבריו שם לדבריו כאן מתבאר שכוונתו לביאורו למשנה שהעולם עומד על דין והאמת והשלום, וכפי שנתבאר כאן. וראה להלן הערה 1240.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנצח ישראל פ"ג [נא.] כתב: "כי העולם העליון קראו אותו 'עולם השכלי', ואין בו הרכבה כלל" [הובא למעלה בפ"א הערה 1579]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקעט:] כתב: "כי העליונים הם פשוטים, ואין בהם גשמות... וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה, כי אם החומר הוא שמקבל. לכך לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה". ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב: "הפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו, כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... מדת השכל שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט". וכן כתב להלן במשנה ט בביאור הגנאי של "הלוה ואינו משלם" [וכפי שיזכיר בעצמו בסמוך], ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה והטעם הוא], שם פ"ה מ"י, ועוד. וראה למעלה הערה 49.

<> פירוש - בעל המלאכה מרויח ממה שעשה בינו לבין עצמו [שהשביח את הדבר], ורק מוכר לאחרים כהיכי תמצא לממש את הרווח שיש לו מפועל ידיו, לעומת הסוחר. ולכך אין בעל המלאכה נחשב "מקבל" כפי שהסוחר יחשב, וכמו שמבאר.

<> הסוחר.

<> קצת קשה, כי למעלה במשנה ב, לאחר שביאר את שבח המלאכה, כתב [לאחר ציון 294]: "ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה". ולפי דבריו כאן הרי משא ומתן גרע הרבה ממלאכה, ואף פוגע בקנין התורה. אמנם לא קשה, כי בסמוך יבאר שהחסרון של משא ומתן הוא רק ב"&**מרבה**^ בסחורה", ולא במתעסק בסחורה כדי צרכו. ובודאי שאותם חכמים לא הרבו בסחורה, אלא רק עסקו בה כדי צרכם. וכן מפורש כאן בתויו"ט, שכתב כאן: "המרבה בסחורה. דוקא קאמר 'המרבה', דבלא משא ומתן להחיות גופו, גם תורתו אינה מתקיימת, כדאמרינן לקמן [פ"ג מי"ז] 'אם אין קמח, אין תורה'. ואמרינן נמי לעיל [משנה ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'".

<> שכתב שם: "מי שאינו פשוט כלל, רק שמקבל מזולתו... אינו פשוט, ולפיכך הלוה ואינו מחזיר דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם... כי מי שיש בו מדת הפשיטות עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו" וראה להלן הערות 582, 1230.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 558].

<> פירוש - חסרונו של הסוחר כלפי התורה נתבאר כאן בשני אופנים; (א) הסוחר מסוגל לרחקים של הגשם מפאת שמסתובב סביב הארץ לאורך ולרוחב. (ב) הסוחר הוא "מקבל", כפי החומר המקבל. ומתוך שהגמרא מיעטה את הסוחר מקנין התורה מהפסוק "ולא מעבר לים היא" [שבודאי בפשוטו בא לשלול מהתורה רחקים של הגשם], מוכח שחסרונו של הסוחר קשור לריחוק הגשמי, וכפי פירוש ראשון.

<> נראה שחסרות כאן כמה תיבות, אך כוונתו ברורה, שאם אינו מרבה בסחורה אלא כפי הצורך, אין בזה גנאי והפקעה מהחכמה, וכמו שמבאר, ואין זה נחשב "&**מרבה**^ בסחורה" כאשר עושה כפי הצורך, וכמבואר למעלה פ"א הערה 723. וכן ביאר הרא"ש בב"ב פ"א סוף סימן כו בגדר "תורתו אומנותו", וז"ל: "ונראה שתלמיד חכם שיש לו אומנות או קצת משא ומתן להתפרנס כדי חייו, ולא להתעשר, ובכל שעה שהוא פנוי מעסקו מחזר על דברי תורה ולומד דברי תורה, הוא הנקרא 'תורתו אומנותו'", והובא להלכה בטושו"ע יורה דעה סימן רמג סעיף ב. וראה להלן הערה 806.

<> מפאת שני הטעמים שנאמרו למעלה, וכמובא בהערה הקודמת.

<> לכך הוא רשאי לנהוג בהנהגה התואמת את מהותו האמיתית, אף שאינה שכלית לחלוטין. דוגמה לדבר; להלן [משנה ט] אמרו שהלוה ואינו משלם היא דרך רעה שיש להתרחק ממנה. ולאחר שביאר שם שמדת הפשיטות היא לא לקבל מאחרים [הובא בהערה 577], הוסיף: "כי ההלואה בעצמה, אע"ג שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה", ושם הערה 1234. הרי דבר שהוא תולדה מתחייבת מעצם מהות האדם, אינה בגדר "דרך רעה", אע"פ שאין בזה הנהגה שכלית גמורה. דוגמה נוספת; ביחס שבין תורה ומצות, הרי דוקא מפאת רוממות התורה השכלית, לכך היא מרוחקת מהאדם הגשמי, ועליו לעסוק במצות, 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 פי"ז [א, עב.]: "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... 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". וכן כתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו:], ובתחילת דרוש על המצות [נ:, והובא למעלה פ"א הערה 1486]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 1485]. וראה נצח ישראל פכ"ג [תפח.], ושם הערה 57.

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 469] "ואם אנו באים לפרש דברי חכמים כמו שמבינים הרבה בני אדם... המרבה בסחורה אינו מחכים בשביל רוב עסקיו, ואם כן כל אדם היה יכול לומר דברים אלו, ואף סתם אדם... כבר אמרנו פעמים הרבה, שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים דברים לפי סברות האדם".

<> פירוש - אם לא תפרש כפירוש הנאמר כאן.

<> כמו שאמרו בגמרא כמה פעמים [סנהדרין לג:, שבועות יד:, הוריות ד.] "זיל קרי בי רב הוא". ופירש רש"י [סנהדרין שם] "זיל קרי בי רב הוא - תינוקות של בית רבן יודעין שאינו כלום והדר".

<> פירוש - כל שכן שאין לפרש כך "לא בסחרנין" מחמת מה שנאמר קודם לכן באותו מאמר שהתורה לא תמצא אצל גסי הרוח, וכמו שמבאר. ודבריו מבוססים על הפסוק [איוב לו, לג] "יגיד עליו ריעו", שהנך יכול להסיק את משמעות הענין על פי מה שנסמך אליו. וכן אמרו בגמרא [ע"ז עו.]. וכן הזכיר בח"א לסנהדרין סח. [ג, קסז:], ובח"א למכות יב. [ד, ג.]. ובבאר הגולה באר הששי [רה:] כתב: "המבין יבין שכל הדברים הנאמרים כאן הם ברורים בכל הדברים האלו באין ספק כלל, ויורה זה המאמר שאחריו", ושם הערה 436. וכן הוכיח בתפארת ישראל פל"ב [תפ:], ובגו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל].

<> שמדובר בהפקעה מקנין התורה מפאת נטיה אחר הגשמי, וזהו המאפיין ביותר את מדתו של בעל גסות רוח [כמבואר בהערות 562, 565] יותר ממדות רעות אחרות. וממילא זו גם זו מדתו של הסוחר, וכמו שהתבאר. ובכת"י כאן נכתב: "ובמקום אחר פרשנו עוד קצת בענין אחר, אבל הכל ענין אחד". ולכאורה כוונתו לדבריו בנתיב התורה ספ"ב [א, יב:], שכתב שם: "ובפרק כיצד מעברין, 'לא בשמים היא ולא מעבר לים', רבי יוחנן אמר, 'לא בשמים היא' לא תמצא בגסי הרוח, 'ולא מעבר לים היא' לא תמצא בסחרנים ולא בתגרים. ופירוש ענין זה, כי בכמה מקומות בארנו כי חלקי האדם הם שלשה; האחד, הוא השכל. והשני, הוא הנפש. השלישי, הוא הגוף. אלו שלשה הם באדם. וכאשר חלק האחד גובר באדם, אין ספק שהוא מבטל כח השני בשלימותו. והתורה היא לשכל, והתגרים שהם עוברים ושבים מבלי מנוח להם, והם בעלי תנועה, כמו שהוא לשון 'סוחר' שהוא מסבב תמיד, וכמו שכתוב 'לא מעבר לים היא', אלו התגרים והסוחרים, מפני שהם עוברים מעבר לים. וידוע כי התנועה אשר האדם הולך ומסבב היא לנפש האדם, אשר ממנה התנועה נמצא. וכאשר מדת הנפש אשר ממנה התנועה גובר באדם, דבר זה מבטל כח השני, ולכך מבטל כח השכלי, עד שאין נמצא באדם בשלימות". [והמשך דבריו שם (לגבי גסי הרוח) הובא בהערה 564]. ולהלן פ"ו מ"ז רמז לשני הסברים אלו, שאמרו שם שהקנין העשרים ואחד של התורה הוא "מיעוט סחורה", וכתב שם לבאר: "כלומר שלא יהיה בעל משא ומתן הולך בסחורה, שכך אמרו בפרק כיצד מעברין 'לא מעבר לים היא', אמר רבא לא תמצא התורה בסחרנין ובתגרין. וכבר בארנו זה גם כן בנתיבת עולם, וגם למעלה בארנו זה באורך אצל 'ולא כל המרבה בסחורה מחכים', ואין כאן מקום להאריך". ובכת"י כאן הוסיף "אבל הכל ענין אחד". ונראה שכוונתו, שהכל נדון בערכין, ואע"פ שנפש האדם נחשבת לרוחנית ביחס לגוף, אך היא נחשבת לגשמית ביחס לשכל [כמבואר למעלה פ"א סוף הערה 1464 ביחס לנפש המדברת, וכן בגו"א שמות פכ"ה הערה 25]. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם" [הובא למעלה פ"א הערה 809]. והואיל ואצל הסוחרים מתגברת מדת הנפש, יש בכך הפקעה מקנין התורה, כי יש בכך בטול השכלי, כפי שהגוף מבטל השכלי, וכמו שביאר בנתיב התורה שם.

<> הנה מצוי שהמהר"ל מחלק את חלקי האדם לשלשה; גוף, נפש, ושכל [כמלוקט למעלה בהקדמה הערה 133]. וכן מצוי שהחלוקה היא; גוף, נפש, וממון [כמלוקט למעלה פ"א הערה 1510]. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] ביאר שהחלק השכלי מתחלף עם החלק הממוני, וכלשונו: "אבל עיקר הפירוש מה שאמר 'בכל מאודך' [דברים ו, ה] דבר זה נגד חלק השכלי שבאדם... ומה שדרשו [ברכות סא:] 'בכל מאודך' בכל ממונך, הוא דבר זה עצמו, כי כאשר האדם נאבד ממונו, בזה סר שכל האדם, וכמו שאמרו [ירושלמי תרומות ספ"ח] לבו של אדם תלוי בכיסו, שהממון של אדם - שכלו נמשך אליו, לפי שהממון נותן לו קיום. ולכך אמר 'ובכל מאודך' בכל ממון שלך. שאף אם נוטל ממון שלך, וזה לך אבוד השכל". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא:]: "המפזר מעותיו, דבר שהוא שייך אל השכל, כי לב האדם תלוי בכיסו". וראה להלן הערות 977, 979, 1578. @**אך כאן**^ מצרף את כל החלקים הללו להדדי, ומחלק את חלקי האדם לארבעה; גוף, נפש, שכל, וממון. וכן כתב גם בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסה:], וז"ל: "הנה האדם יש בו ד' חלקים אלו, הא' הוא הגוף, הב' הוא הנפש, הג' הוא השכל, הד' הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו, ויש שממונו חביב עליו יותר מגופו [ברכות סא:], ודבר זה בארנו כמה פעמים" [ראה להלן ציון 596]. וכן כתב בנתיב אהבת השם ס"פ א [ב, מה:], ובח"א לעדיות ד: [ד, סב.]. @**ובדרך כלל**^ כאשר המהר"ל מחלק את חלקי האדם לארבעה, החלק הרביעי הוא כולל את שלשת החלקים הקודמים; וכגון, בנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור", ושם הערה 264. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה האדם אשר] כתב: "ודע לך, כי אלו דברים [צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה (ר"ה טז:)] ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף [מלוקט בהקדמה הערה 31]. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו. צדקה הוא בממון שלו. לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם".

<> שהוא בור או עם הארץ.

<> שאמר "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד".

<> כן כתב בנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז.]: "כי הכעס הוא מפעולות הנפש בתוספת, כאשר ידוע, לכך אמר שלא יכעוס, שזהו התחלת יציאתו של נפש מן השווי". וכן כתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.], ובח"א לסוטה ג: [ב, כט.]. וכן כתב להלן במשנה יד [ד"ה וכבר אמרנו] בביאור הנאמר במשנה י "אל תהי נוח לכעוס", ושם הערה 1510. ובדרוש לשבת תשובה [עח.] כתב: "שפיכות דמים הוא מתחדש מן הנפש, אשר ממנו הנקימה והנטירה והאיבה, וממנו מתחדש שפיכות דמים. כי לא ישפך דם האדם כי אם על ידי קנאה שנאה ואיבה אשר הוא שייך לנפש". [והפסוק שנקט כאן ("כי ייחם לבבו") איירי בשפיכות דמים]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט:] כתב: "הנקימה והנטירה והשנאה ודברים הרבה אשר הם פעולות הנפש", ושם הערה 45.

<> מביא פסוק זה, כי חום הלב הוא חום הנפש, וכמו שכתב בח"א לר"ה טז. [א, קא.], וז"ל: "כי נפש בפרט הוא החום.. ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובנצח ישראל פ"ה [סג:] כתב: "מחנה שניה הוא בלב... וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט כתב "השנאה הוא בלב", ושם הערה 113. ומשכן הנפש הוא בלב, וכמו שכתב בח"א לשבת לא: [א, יט.], וז"ל: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ולמעלה כתב [לפני ציון 545] שמדת הקפדן היא אש. וראה להלן הערות 1366, 1618.

<> "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג]. ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 411] כתב: "הולך אחר החומרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור". וראה להלן הערה 1520.

<> ועל כך אמר "ולא הביישן למד". ובכת"י הוסיף כאן: "וכמו שהתבאר למעלה [מציון 536 ואילך] כי ישראל בפרט, שהם עם קדוש, ונתן להם התורה, הם עזים". ואודות שהבושה [השלילית] היא מדה גשמית, כן כתב בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:], וז"ל: "אין להם [לישראל] גסות ועבות החומר כמו שיש לביישן, שהוא בעל חומר" [הובא בהערה 536]. ובח"א ליבמות עט. [א, קמה.] כתב: "שאין להם [לישראל] גסות ועבות החומר, ואינו פועל, רק הוא כאבן דומם, כמו שיש לביישן, שהוא חמרי". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "ומה שישראל עזים, מורה שאין הנפש מוטבע כל כך בחומר, ולכך הם עזים, כי בכל עז יש כח פועל, וכל מי שהוא ביישן - מתפעל" [הובא בהערה 539].

<> מיישב את שאלתו החמישית על המשנה [למעלה לפני ציון 478]: "ועוד יש לשאול, מה ענין 'ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש' לדברים שזכר לפני זה".

<> כמלוקט בהערה 588. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] כתב: "ויש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ויש אדם שממונו חביב עליו מגופו".

<> פסחים קיט. "'ואת כל היקום אשר ברגליהם' [דברים יא, ו], אמר רבי אלעזר, זה ממונו של אדם שמעמידו על רגליו". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב. רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזה שאמרו... 'את כל היקום אשר ברגליהם' זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו, ונותן לו חוזק". וכן כתב להלן פ"ד מ"א [ד"ה ואמר איזהו עשיר]. ובנצח ישראל פל"ה [תרסו:] כתב: "הדבר המקיים את האדם הוא הפרנסה, והממון קיום של אדם, כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', זה הממון". וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו". וראה תפארת ישראל פמ"ה [תרצו:].

<> "כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם" [לשונו בנתיב התשובה פ"ה, והובא בהערה 588]. ונאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך", ופירש רש"י שם "בכל מאדך - בכל ממונך, יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאדך'" [מקורו בברכות סא:]. וכתב שם הגו"א אות ג בזה"ל: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו - הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש".

<> "דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'... כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם" [לשונו בנתיב התשובה פ"ה, והובא בהערה 588].

<> מבאר כהסברו השני של הרבינו יונה כאן, וז"ל: "פירושו כענין שאמרו אם ראית דור שהתורה מתרשלת על ידו, עסוק בתורה, שנאמר [תהלים קיט, קכו] 'עת לעשות לה' הפרו תורתך', מה טעם 'עת לעשות לה'', משום ד'הפרו תורתך'... כדאיתא בשלהי מסכת ברכות [סג.]". ובירושלמי סוף מסכת ברכות [פ"ט ה"ה] אמרו "תני רבי שמעון בן יוחאי אומר, אם ראית את הבריות שנתייאשו ידיהן מן התורה מאד, עמוד והתחזק בה, ואתה מקבל שכר כולם. מאי טעמא, 'הפרו תורתך עת לעשות לה''". ולשון המהר"ל ["ואז שכרו יותר גדול מאוד"] מורה שכוונתו למאמר זה.

<> לשון ספר החסידים אות רסא: "אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה שאין לה עוסקים, כגון שתראה מצוה בזויה או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים מועד וסדר נשים, תלמוד סדר קדשים... ותקבל שכר גדול כנגד כולם, כי הם דוגמת מת מצוה". ובגמרא [מו"ק ט:] איתא "כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים ["תבטל כל חפציך בשביל שתעסוק בתורה" (רש"י שם)], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים" ["כלומר שאם יש לך לעסוק במצוה, תבטל תלמוד תורה ועסוק במצוה" (רש"י שם)]. ועיין בתפארת ישראל פס"ב [תתקסו.] ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] שהביא גמרא זו. והעולה מדבריו הוא שכאשר אין המצוה נעשית כלל יש בזה חסרון גדול.

<> כי "איש" פירושו בעל מעשה, וכגון נאמר [דברים א, יג] "הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וגו'", ופירש רש"י שם "אנשים - וכי תעלה על דעתך נשים, מה תלמוד לומר 'אנשים', צדיקים". וכתב שם הגו"א אות כט בזה"ל: "אנשים צדיקים. כי לשון 'אנשים' בא בכל מקום על שהוא בעל מעשה, כמו 'והלא איש אתה ומי כמוך בישראל' [ש"א כו, טו], ואדם כשר הוא בעל מעשה, ולא הרשע, כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי, ואיך יהיה נקרא בשם 'איש' או 'אנשים' אותם ההולכים אחרי מעשה הבלי תעתועים. רק נקרא 'איש' מי שמעשיו כשרים, כמו שאמרו חכמים [שבת לז:] 'מרי דעובדא' על איש הכשר במעשים... ולעולם 'אנשים' היפך נגד נשים, כי הנשים תשושי כח, אין מעשה להם, והאיש הכשר הוא בעל מעשים". ולהלן פ"ד מ"ד [ד"ה ולא אמר] כתב: "כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח... כמו [שמות טו, ג] 'איש מלחמה', [ש"א כו, טו] 'והלא איש אתה'". וראה בגו"א בראשית פל"ז אות כח, שם שמות פ"ב אות כ, ושם פי"ז אות ד.

<> תרגום; במקום שאין איש, שם תהיה איש.

<> פירוש - אביי שם דייק מדברי בר קפרא.

<> "הא דאביי למה לי, פשיטא שלא יורה אדם הלכה בפני רבו, למה לי לאביי למשמע מכללא" [רש"י שם]. והמהר"ל בהמשך יבאר באופן אחר.

<> "אם באת במקום תלמיד חכם, ואינך גדול ממנו, אל תטול עטרה לדרוש במקומו" [רש"י שם].

<> שתי שאלות אלו הקשה גם המהרש"א שם בח"א, וז"ל: "יש לדקדק, מאי אשמעינן בר קפרא, הא מתניתין היא 'במקום שאין איש השתדל להיות איש'. גם אביי דדייק ליה 'שמע מינה באתרא דאית כו'', אמאי לא דייק הכי אמתניתין דאבות, 'שמע מינה במקום שיש איש כו'". והוא סלל לו דרך אחרת לבאר הענין.

<> "דאם לא כן, הרי מתניתין הוא" [הוספת הכת"י]. ופירושו, שבמשנה נאמר בסתמיות "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש", ולא ברור אם המלים "במקום שאין אנשים" הן לעיכובא או לא. וזאת בר קפרא בא לחדש, שמלים אלו הן לעיכובא, שדוקא במקום שאין איש, מוטל עליך להשתדל להיות איש, אך במקום שיש כבר איש, אל תשתדל להיות איש. וא"כ מיושבת שאלתו הראשונה "מה בא בר קפרא לאשמעינן, הלא מתניתין היא", שבר קפרא מוסיף על המשנה שבדוקא קאמר לה "במקום שאין אנשים". וכן מיושבת שאלתו השלישית "ועוד קשיא, דמנלן לדייק 'אבל באתר דאית גבר לא תהא גבר', דלמא הכי קאמר, באתר דלית גבר מחוייב עליך להיות גבר, אבל במקום דאית גבר, אין מחויב עליך להיות גבר, מכל מקום רשות איכא", כי כל מה שבר קפרא מוסיף על המשנה הוא שדברי המשנה נאמרו בדוקא ולעיכובא, ולא שבמקום שיש איש הרשות בידו.

<> וזהו דיוק שאפשר לעשות רק מדברי בר קפרא, כי מהמשנה אי אפשר לדעת אם הדיוק [מהמלים "במקום שאין איש"] הוא לעיכובא [שבמקום שיש איש אסור לו להיות איש], או לרשות [שהרשות בידו להחליט אם יהיה איש אם לאו, וכשאלתו השלישית]. אך ניתן לדייק כן מבר קפרא, שברור לכל שזאת כוונת בר קפרא, שבא להחמיר ולבאר שהמדויק מהמשנה הוא לעיכובא, דאל"כ מה בר קפרא הוסיף על המשנה. ובכך מיושבת שאלתו השניה "למה לא דייק [אביי] ממתניתין".

<> "דאם לא כן הרי מתניתין היא" [הוספה שניה בכת"י]. ולמה לאביי לדייק מדברי בר קפרא דבר שהוא ברור לכל שלכך היתה כוונת בר קפרא עצמו.

<> לשונו קצת צ"ב, שכתב בתחילת המשפט "אל יקח דבר יותר מן הראוי &**לו**^", לאמר שלא יחרוג ממדת עצמו, ובסיום המשפט כתב "ולמה יקח עצמו יותר ממה שלקח &**חבירו**^", לאמר שלא יחרוג ממדת חבירו. ויל"ע.

<> "לכל אחד" - לכל אחד מחלקי האדם.

<> כן ביאר למעלה פ"א מי"ח ששלשת העמודים שהוזכרו במשנה [הדין, האמת, והשלום] הם כנגד השכל, הממון, והאדם עצמו [למעלה פ"א מציון 1506-1534]. ולמעלה במשנה ב ביאר שיגיעת תלמוד תורה ויגיעת דרך ארץ הן כנגד חלקי האדם [נפש, וגוף (מציון 250 ואילך)], וכנגד שני יצרי הרע שיש בעולם [יצה"ר דע"ז ויצה"ר דעריות (מציון 283 ואילך)]. ובסוף המשנה הקודמת [משנה ד] ביאר שאדם עלול להשתנות מחמת ארבעה דברים, וכנגד כל ארבעת השנויים הללו נאמרו במשנה ארבע אזהרות. הרי "זהו דרך חכמים ללמוד מוסר אל הכל". ועוד אודות שדברי חכמים מקיפים את הכל, ראה דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [שטו:], שכתב: "וקודם יש לתמוה [על המליזים על דברי חכמים], כי היה להם לתת לב בשאר דברים, אשר הם רובא דרובא, עד שבטלין הם באלפים [פירוש, המאמרים הסתומים (לשיטת המליזים) בטלים באלפי המאמרים הנהירים להם], וכלם הם דברים יקרים מסודרים, מזהירים מלמדים את האדם חכמה ויראת שמים במוסרים, אשר לא נודעו מכל חכמי העולם. וסדר התפלה והברכות, והפרישות והזהירות והקדושה והטהרה, עד שאם האדם הולך בדרכיהם, יש לו מהלכים בין העומדים הקיימים למעלה. וכאשר האדם, שהוא בן דעת וחכמה, מתבונן בדבריהם, נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים" [הובא למעלה פ"א הערה 205].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 526]: "וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד'... ואמר אחר כך 'ואין בור ירא חטא', זכר החסידות קודם, ואחר כך היראה, ויש לך להבין זה, כי הוא דברי חכמה", ושם בהערה 531 נתבאר שכוונתו לסדר של חסד וגבורה, שהוא ימין ושמאל.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו, שבמשנה הוזכרו ששה דברים [(א) "אין עם הארץ חסיד". (ב) "ולא בור ירא חטא". (ג) "ולא הביישן למד". (ד) "ולא הקפדן מלמד". (ה) "ולא כל המרבה בסחרה מחכים". (ו) "ובמקום שאין אנשים השתדל להיות איש"]. והם שש מדות [חסד, יראה, ללמוד, ללמד, חכמה, איש], שהן כנגד שש הספירות של חג"ת נה"י [חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד], שהן כנגד אברהם [חסד], יצחק [גבורה], יעקב [תפארת], משה [נצח], אהרן [הוד], יוסף [יסוד]. וכבר נתבאר [למעלה הערה 531] שחסד ויראה הם שתי הספירות הראשונות. ו"לא הביישן למד" זו תפארת, ומדת יעקב שהיה [בראשית כה, כז] "יושב אהלים" [כמבואר למעלה פ"א הערות 200, 498]. "ולא הקפדן מלמד" היא מדת משה, שהיה מלמד תורה לישראל [ראה בגר"א כאן שהביא על "ולא הקפדן מלמד" דברים אודות משה רבינו], ומדתו נצח [זוה"ק ח"ב רעו:], המשפיע מצד הנותן. "ולא כל המרבה בסחורה מחכים" היא מדת הוד, ויוסבר על פי דבריו בתפארת ישראל פי"ח [רעד:], שכתב: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא... שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. הרי איירי בחכמה שאדם עומד עליה מעצמו, ולא שנתגלתה לו מזולתו. וכידוע זו מדת הוד, שהיא מדת אהרן הכהן [זוה"ק ח"ב רעו:], בבחינת תורה שבע"פ, המשפיע מצד המקבל. ו"במקום שאין אנשים השתדל להיות איש" זו מדת יסוד, ש"איש" מורה על כך [זוה"ק ח"א ו., ס., ח"ב לז:], וזו מדת יוסף [זוה"ק ח"א נט:, ר.]. ודוקא במקום שאין אנשים, יש להשלים את החסר ולהיות איש, ולא להשאיר את המקום בחסרונו, בבחינת "כי כל בשמים ובארץ" [דהי"א כט, יא], ודו"ק.

% [ משנה ו]

<> כי הלל הצביע כאן על המדה כנגד מדה, ואמר "רשע היית, ומלסטם את הבריות ומציפן בנהר, ובאותה מדה מדדו לך" [לשון הרע"ב כאן]. וכן כתבו רש"י והרבינו יונה כאן. ורש"י בגמרא [סוכה נג.] כתב "שצפה על פני המים - שחתכו את ראשו והטילוהו למים, והכיר בו שהוא רוצח, ופגעו בו עכשיו לסטים כיוצא בו. אמר ליה על דאטפת אטפוך - על שהצפת גלגולת של אחרים במים, אטפוך, הציפוך אחרים עכשיו" [עיין ערוך לנר שם במה שכתב לבאר את לשונו של רש"י]. והרמב"ם כתב כאן: "רצה לומר שאתה נהרג בעבור שהרגת זולתך... הכוונה בזה המאמר שפעולות הרעות ישובו בראש עושיהם, כמו שאמר [משלי ה, כב] 'עונותיו ילכדונו את הרשע וגו''... ואמרו חכמים [סוטה ח:] במדה שאדם מודד, בה מודדין לו... ודברי הכתוב בזה טובים מאד, אמר [איוב לד, יא] 'כי פועל אדם ישלם לו'". ובודאי שהיו נוהגים אתו "מדה כנגד מדה" גם אם הגולגולת לא היתה על פני מים, אלא מלחכת את העפר, וכיוצא בזה.

<> כי יש לתלות את המסובב בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית. וכן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר, ולא הסיבה, אלא נקרה קרה" [הובא למעלה פ"א הערה 8]. וראה תפארת ישראל פכ"ה הערה 109, ובבאר הגולה באר השני הערה 89. ועיין בספר המפתח לגו"א, ערך סבה ומסובב, שיסוד זה הוזכר בגו"א עשרים ושש פעמים.

<> "ולאו דוקא קאמר" [הוספה בכת"י].

<> פירוש - לשונו של חוצפית המתורגמן [שהיה אחד מעשרה הרוגי מלכות], שלאחר מותו היתה מלחכת את העפר, וכמו שאמרו על כך [קידושין לט:] "פה שהפיק מרגליות ילחך עפר".

<> את מי הרג.

<> כמו שנאמר [ישעיה כח, ב] "הנה חזק ואמיץ לה' כזרם ברד שער קטב כזרם מים כבירים שוטפים הניח לארץ ביד", וכן שם פסוק יז. ונאמר [ירמיה מז, ב] "כה אמר ה' הנה מים עולים מצפון והיו לנחל שוטף וישטפו ארץ ומלואה עיר ויושבי בה וגו'". ונאמר [תהלים קכד, ד] "אזי המים שטפונו נחלה עבר על נפשנו", ועוד. ולהלן בפירוש המשנה כתב: "כי לשון שטיפה בא על דבר שנעשה בכח גדול, וזה נקרא שטיפה... כי עיקר השוטפין שהם המים... ואצל השטיפה גם כן נאמר [תהלים לב, ו] 'לשטף מים רבים'... השטיפה מתיחסת אל מים, שבהם כח רבים, מתפשטים ושוטפים לכל צד, ודבר זה מבואר". והרד"ק בספר השרשים, שורש שטף, כתב: "ענין הרחיצה בכח והגריפה". והרמב"ם בפיהמ"ש זבחים פי"א מ"ז כתב: "תוספת הנקיות יקרא 'שטיפה', והוא שיתן מים לתוך הכלי, ואינו ממרק בידו הכלי, אלא משפשף". ולשון רש"י [בראשית יא, ט] "וכי איזו קשה, דור המבול או דור של הפלגה... אלו נשטפו, ואלו לא נאבדו מן העולם". הרי ששטיפה היא לשון אבדון. ובאור חדש [קנז:] כתב: "כח האומות שנקראים 'מים רבים', כדכתיב [שיר השירים ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה'. ונקראו כך, לפי שהם באים לשטף את ישראל". וראה באר הגולה באר הרביעי [תקיב.], ובסמוך ציון 649.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב [דברים כ, יט] 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". ובח"א לסוטה לו. [ב, עב:] כתב: "כי בארנו במקומות הרבה כי האדם עץ השדה, והוא עץ הפוך, כי הראש דומה לשורש, וכל שורש הוא 'ראש' נקרא. והטעם שהוא הפוך, כי האדם הוא מן השמים, ולכך פונה השורש שלו לשמים, כאילו היה תקוע בשמים הראש, שהוא השורש". ובח"א לסוטה מה. [ב, פב.] כתב: "כי האדם הוא עץ השדה, רק שהוא אילן הפוך, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי ראוי שיהיה האדם עץ הפוך, כי האדם צומח מלמעלה ונשמתו באה מלמעלה, ולכך השורש פונה למעלה ממקום שבא. ולכך הראש הוא אחד, כמו השורש שהוא אחד, וידיו ורגליו הם הענפים, שהם הולכים אילך ואילך". ובגו"א בראשית פ"ט אות יד כתב: "ודע כי השכל הוא הדבוק בה' יתברך... כי כל זמן אשר האדם שכלו עליו הוא נטע נאמן, 'כי האדם עץ השדה' הוא, ונטיעותיו בשמים, כי הראש שהוא השורש של אדם, פונה למעלה, וזה כי נקרא האדם 'עץ השדה' נטוע בשמים, ועל ידי השכל הוא נטוע במקומו, אשר אם כל הרוחות באות ומנשבות בו אין מזיזין אותו ממקומו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 43]. וכן כתב בהספד [קפו], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח., הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 61]. וראה להלן פ"ג מי"ז [ד"ה כל מי].

<> אפילו אם נענשו במיתה חמורה ומשונה.

<> כפי שבן אומר על אביו [לאחר יב"ח למותו] "זכרונו לברכה לחיי העולם הבא" [קידושין לא:], הרי שזכרון האדם הראוי לכך הוא לחיי העולם הבא, שזהו "לעד ולנצח". ובמשלי י, ז "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי, ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה. ולא שיהיה לו הקיום בלבד, שהוא הפך הרקבון, אלא שיש לו תוספות ברכה תמיד, כי זהו ענין הברכה, שהיא תוספות, ודבר זה מבואר". וכן כתב בגבורות ה' פס"ד [רצג.]. וראה להלן הערה 776.

<> וזה שייך רק אצל רשעים, וכמבואר בהערה הקודמת. ועוד אודות ששם רשעים נשטף ונאבד, ראה דבריו בנתיב התורה פי"ד [א, סא:], שכתב: "אך לעשות דבר זה להביא דבריהם [של הכופרים] לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה". וקודם לכן בנתיב התורה ס"פ ח [א, לח.] כתב: "ועל דבר זה דוה נפשי שנותנין כבוד והדר זה לכופרים, לומר דבר חכמה בשמם. ומכל שכן שבאו לפרש התורה בדבריהם, ולומר הדברים בשמם, כאילו יש להם חלק בתורת משה... ובפרק חלק [סנהדרין קו.], אמר הקב"ה לדוד, ניתי דואג לעלמא דאתי, אמר 'אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז]. לימרו שמעתא בי מדרשא בשמו, 'יחתך ויסחך מאוהל וכו'' [שם]. ואיך יאמרו הם דברי תורה בשם אשר היו כופרים בתורת משה עליו השלום. ורבותינו במדרש שלהם [ב"ר עח, א] כאשר זכרו רשע, אמרו 'שחיק טמיא' ["ישחקו ויטחנו עצמותיו, כלומר ימח שמו" (מתנו"כ שם)], על שם הפסוק שאמר [משלי י, ז] 'ושם רשעים ירקב', ואיך יאמר בשמם דבר זה לפאר ולהדר הרשעים".

<> "וכל זה גורם כח השטיפה, שהוא מאבד ומביא את אחד אל ההעדר, ולכך הוא נעדר גם כן" [לשונו להלן].

<> דוגמה לדבר; התויו"ט לנדרים פ"י מ"ג העיד על עצמו ששמע מהמהר"ל בדרשתו ביאור על השם "מסור" [ביאור שאינו מופיע בספריו], וז"ל: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [הובא למעלה הערה 376]. הרי שהשוטף אחרים - נשטף, ולכך המוסר נקרא מסור, על שם שמסירתו מביאה לנפילתו. @**דוגמה נוספת;**^ בנתיב הלשון ס"פ ח [ב, פא.] כתב לגבי בעל לשון הרע בזה"ל: "כל לשון הרע הוא מבדיל ומרחיק את אשר אמר עליו לשון הרע. ואין ענין לשון הרע רק להרחיקו מן הבריות, מפני שאמר עליו דברי גנות עד שהבריות מרחקין אותו. ולפיכך כל ענין לשון הרע... זה מבדיל האדם מן הבריות. ודבר זה פעולת לשון הרע, ששולח לשונו באחד לגנות אותו ולדחות אותו מן הנמצאים, ולפיכך הוא נדחה גם כן מן הנמצאים... מפני כי חטא בעל לשון הרע שבא להרחיק את האדם, ולפיכך הוא מתרחק. וכל ענין זה שפועל בעל לשון הרע ההרחקה, שהוא מרחיק הבריות. ולכך בעל לשון הרע עצמו נכרת ונקצץ גם כן, וכדכתיב [תהלים יב, ד] 'יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדולות'". @**וצרף לכאן**^ דברי רש"י על הפסוק [ויקרא כ, טו] "ואיש אשר יתן שכבתו בבהמה מות יומת ואת הבהמה תהרוגו", ופירש רש"י שם "ואת הבהמה תהרוגו - אם אדם חטא, בהמה מה חטאה, אלא מפני שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תסקל. קל וחומר לאדם שיודע להבחין בין טוב לרע, וגורם רעה לחבירו לעבור עבירה. כיוצא בדבר אתה אומר [דברים יב, ב] 'אבד תאבדון את כל המקומות', הרי דברים קל וחומר; מה אילנות שאינן רואין ואינן שומעין, על שבאת תקלה על ידם אמרה תורה השחת שרוף וכלה, המטה את חבירו מדרך חיים לדרכי מיתה על אחת כמה וכמה". וראה הערה 633.

<> כשאלתו הראשונה על המשנה.

<> דוגמה מובהקת לשטיפה שיש למים היא גלי הים, וכמו שאמרו בילקו"ש במדבר רמז תשסח: "נמשלו האומות לים, שנאמר [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ימים יהמיון', והם מתיעצין על ישראל, והקב"ה מתיש גבורתם לפניהם. אמר ישעיה [ישעיה נז, כ] 'והרשעים כים נגרש', הגל הראשון אומר עכשיו אני עולה ומציף את העולם, כיון שבא לחול הוא כורע לפניו, לא היה לו לשני ללמד מן הראשון. כך בא פרעה ונתגאה על ישראל, והפילו הקב"ה... לא היה לו לעמלק ללמוד מפרעה, אלא [שמות יז, ח] 'ויבא עמלק'". וביבמות קכא. אמרו "דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי, נענעתי לו ראשי ["ועבר על גבי והלך לו (רש"י שם)]. מכאן אמרו חכמים, אם יבואו רשעים על האדם ינענע לו ראשו ["ידחה מפני השעה ולא יתגרה בהן" (רש"י שם)]".

<> חוזר בזה למשנתינו, אודות ראית הלל.

<> פירוש - מתוך השטיפה שעברה על אותו נפטר הסיק הלל אודותו שהוא עצמו שטף אחרים. ובכת"י כאן נכתב: "ולא אמר שראה גלגולת בלבד, כי רוצה לומר שראה אחד שנשטף מאחר בכח, כמו המים שבאים בכח ושוטפים, והיה נשטף לגמרי, ולא נשאר ממנו דבר, רק מעיקר שלו היה נשטף. ועל זה אמר שאם לא היה שוטף את אחר, לא היה נשטף". ובדרוש על התורה [לב:] כתב: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא ב'קולות וברקים וענן כבד' [שמות יט, טז], כדי שיקנו יראת שמים... לפעמים השם יתברך מחריבם ושוטפם [את הרשעים] לגמרי, והוא בדמיון 'וענן כבד'. כי הענן בו המים השוטפים את הכל, עד שלא נשאר שריד ופליט, כאשר אירע בדור המבול, פרעה, וסיסרא [שופטים ה, כא], וכיוצא. ולכך אמרו ז"ל כי השם יתברך נפרע מן הרשעים במים, וכמו שאמר טיטוס הרשע אין כחו אלא במים כמו שאמר שם בגיטין [נו:]. והאמת הוא כי הוא יתברך נפרע מן הרשעים במים, כי המים שוטפים ומחריבים הכל, וכמו שבארנו באבות אצל 'אף הוא ראה גלגולת אחת שצפה וכו''". וראה בבאר הגולה באר הששי [שדמ:], ושם הערה 1203. ובנצח ישראל פ"ה [קכו.] ביאר שהמיוחד במים שהם מוחים הצורה, ולכך ה' מאבד רשעים במים "כי אין דבר ראוי אל רשעים כי אם המים, לפי שהמים מוחים הדבר, כמו שתמצא אצל דור המבול [בראשית ז, כג] 'וימח את כל היקום'... מפני כי הרשע נמחה לגמרי, שלא יהיה לו זכר כלל בעולם, לכך השם יתברך מביא המים על הרשעים למחות את שמם וזכרם מן העולם. ומפני כי המים הם מוחים הצורה, לכך ראוים הם ביותר למחות הרשעים מן העולם", ושם הערה 463. וראה להלן הערה 664.

<> ועל כך אמר הלל "וסוף מטיפיך יטופון", ופירש רש"י [סוכה נג.] "עוד יבא יום ויציפו גולגולתם של אלו שהרגוך".

<> "כי מי שבא לדחות... הוא עצמו נדחה" [לשונו בתפארת ישראל פמ"ט (תשעג.)]. וכן מצינו כי האבן של מצות הנסקלין והסייף של מצות הנהרגין טעונין קבורה [סנהדרין מה:], וראה על כך בפחד יצחק יוה"כ מאמר יב, ו. ובבאר הגולה באר הששי [שמז.] כתב: "מפני שהשחית טיטוס בית אלקינו, והוא היה ראש המשחיתים, בא עליו השחתה והפרדה גמורה". ובנצח ישראל פ"ה [קכח:] כתב: "מפני שהיה בטיטוס כח השחתה, לכן היה פועל בו גם כן כח שהיה משחית בו ומחבל בו".

<> פירוש - אותו נהרג לפני הריגתו שטף והרג אדם אחר, ועל כך אמר הלל "על דאטפת".

<> ויש להבין, מה בדיוק ראה הלל, שהסיק מכך שאותו נפטר "נשטף לגמרי". ולמעלה כתב [לפני ציון 621] "אבל שראה נשטף אחד שעקרו אותו מן שרשו, עד שלא היה נשאר לו שם וזכר בעולם... שראה אחד נשטף מעיקרו, עד שלא היה לו שם וזכר בישראל". וצריך ביאור מה היתה עקירה זו.

<> לשון התויו"ט כאן: "ואם תאמר, על כרחך הראשון שנהרג, כשאתה חושב למפרע תמצא שהוא לא הרג. והרי הבל הרגו קין [בראשית ד, ח], והוא לא הרג. ואם כן מנליה שאמר 'על דאטפת אטפוך'".

<> "שנשטפים" - שנענשים, אך לא שנשטפים ונעקרים לגמרי, וכמו שמבאר.

<> נראה לבאר הטעם שאין החטא מביא לעקירה גמורה, שהרי קיי"ל "ישראל אע"פ שחטא, ישראל הוא" [סנהדרין מד.]. ובגבורות ה' פ"ח [מה:] כתב: "כי ישראל יש להם מעלה מיוחדת, כי ישראל מעלתם שהם נבדלים מן הפחיתות לגמרי, והחטא שמקבלים אין זה רק מקרה... ולפיכך אין ראוי להעביר ישראל בשביל החטא, כיון שבעצם הם טהורים, ואין החטא להם בעצם, והוא דבר מקרה, ואין דבר שהוא במקרה מבטל עצם ישראל... ודבר זה הוא לישראל בפרט, לא לשום אומה. ובשביל כך יתקיימו, ואין העברה להם מן העולם כמו שיש לאומות". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [שב:].

<> כמו שהלל אמר בסוף המשנה "וסוף מטיפיך יטופון", ופירש שם הרע"ב "שלא היה הדבר מסור בידו להרגך, אלא לבית דין, והקב"ה מסרך בידן, שמגלגלין חובה על ידי חייב, ועתיד הוא אחר כך לתבוע מהן מיתתך". וכן הוא ברבינו יונה כאן. וראה בתויו"ט שהאריך בזה, והביא את דברי הרמב"ם בשמונה פרקים פרק שמיני, ובהלכות תשובה פ"ו ה"ה. @**ואם תאמר**^, הואיל והנרצח הראשון "בשביל חטאו נשטף, אבל לא שטיפה גמורה", מדוע "השוטף אותו נשטף לגמרי", הרי נמצא שרוצחו יענש יותר מחטאו; בחטאו לא עשה שטיפה גמורה לנרצח, אך הוא עצמו יענש בשטיפה גמורה. ויש לומר, כי מעשה החטא [שפיכות דמים] הוא אותו מעשה, בין אם הוא פועל או אינו פועל שטיפה גמורה, וההבדל בין שטיפה גמורה להעדרותה הוא בתוצאה [האם הנרצח נעקר משרשו או לא]. והואיל ויש במעשה רציחה כדי שטיפה גמורה [ומה שלא היתה כאן שטיפה גמורה אינה מפאת חולשת המעשה, אלא מפאת שאין חטאו של הנרצח סבה מספקת להביאו לכך], לכך אין מניעה מלהעניש את הרוצח בשטיפה גמורה.

<> לשון התויו"ט כאן: "וכן דברו אשר דבר היה לנוכח עצם גולגולת המת, ולמה זה לא יסב פניו לאמר כלפי השומעים, והכי הוה ליה למימר; על דאטיף אטפיה, וסוף מטיפיה יטופון".

<> ארבע השאלות ששאל עד כה; (א) "וכי הדבר תולה במה שראה הגלגולת צפה על פני המים, וכי אם היה רואה אותה על הארץ, לא היה אומר כך, וא"כ יקשה למה הדבר תולה במים" [לשונו למעלה לפני ציון 617]. (ב) "אם יאמר שאין הדבר תולה במים, א"כ לישנא דחוצפית המתורגמן, שהיה לוחך עפר, את מי הציף ח"ו חוצפית המתורגמן, שהציפו אותו. וכן כל הרוגי מלכות, איך נאמר 'על דאטפת אטפוך'" [לשונו למעלה לפני ציון 618 ואילך]. (ג) "ויש לך לשאול, א"כ הנשטף הראשון את מי שטף... ואם נאמר שהראשון היה לו חטא בעצמו ולכך נשטף, א"כ למה גזר 'על דאטפת אטפוך', כי באולי בשביל חטאו היה זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 635]. (ד) למה הלל אמר דבריו לנוכח הגלגולת, ולא כלפי העם [לפני ציון 640]. ועל כל אלו מיישב, שאיירי כאן בציור מאוד מיוחד, שהלל הבחין שהנרצח הזה נעקר לגמרי משרשו, ואכן אם היתה הגלגולת מונחת על הארץ, לא היה אומר דבריו, ובדוקא נקט "צפה על פני המים". ולכך הפנה דבריו כלפי הגלגולת "כי דוקא על הגלגולת הזה שראה צפה על פני המים דבר כך". [בזה מיושבות שאלות א, ב, ד]. והראשון שנשטף, לא נשטף לגמרי, ולכך ניתן לתלות שטיפה זו בחטאו [בזה מיושבת שאלה ג].

<> לשון התויו"ט כאן: "ומעשים בכל יום כמה רצחנים שמתים על מטתם בידי שמים". ושם האריך בזה, והראה ששאלה זו כבר נשאלה במדרש דב"ר פרשת ואתחנן [ב, כה] מתוך הפסוק [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך", ויובא בהערה 645.

<> הקושיא "שהרי כמה רוצחים מתו על מטתם".

<> נראה שמצטט כאן גם את סיפא דמשנה ["וסוף מטיפיך יטופון"], מה שלא עשה למעלה, כי בא לתרץ כאן שלבסוף [לעוה"ב] יענשו הכל, איש בל יעדר, ו"סוף" פירושו בחשבון הסופי שיהיה לעת"ל.

<> לשון המדרש [דב"ר ב, כה]: "אמר רבי לוי, והרי כמה בני אדם שהרגו ומתו על מטותיהן. השיבו אותו מהו [בראשית ט, ו] 'באדם דמו ישפך', כשיבאו כל בני אדם לעתיד לבא, אותה שעה דמו ישפך". וכן הוא בב"ר לד, יד.

<> כי הוא עולם נצחי, וכמו שאמרו [פסחים נז:] "בריך רחמנא דאשקליה ליששכר איש כפר ברקאי למיטרפסיה ["גמולו" (רש"י שם)] מיניה בהאי עלמא", "כלומר כי טוב היה לו כשנטל ענשו בעולם הזה ממה שיענש לעולם הבא" [לשון רבינו בחיי בכד הקמח ערך גאוה]. והמסילת ישרים פ"ד ביאר שהעונש בעוה"ב הוא "צער גדול ונצחי", לעומת העוה"ז. והרי הנהגת הקב"ה עם הצדיקים היא שנענשים בעוה"ז כדי שלא יצטרכו להענש לעוה"ב [שער הגמול לרמב"ן אות קיח], ומוכח שוב יסוד זה.

<> "על כל פנים יטופון" - או בעוה"ז או בעוה"ב, אך ממה נפשך יהיה כאן עונש שטיפה.

<> נראה שבא ליישב, שאם העונש יעשה רק לעוה"ב, איך הוא יחשב ל"שטיפה", הרי בפשטות "שטיפה" מורה שהעונש לא יתמהמה, אלא יבוא מיד. ועל כך מבאר שאין זה כך, כי לשון "שטיפה" אינו נאמר על מהירות העונש, אלא על עוצמת העונש, וכמו שמבאר. דוגמה לכך; המסילת ישרים פ"ד ביאר שאין אצל הקב"ה שום ויתור על העונש [ב"ק נ.]. ועל כך כתב: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר. התשובה, ודאי, מדת הרחמים היא קיומו של עולם, שלא היה עומד זולתו כלל וכלל. ואף על פי כן אין מדת הדין לוקה, וזה, כי לפי שורת הדין ממש, היה ראוי שהחוטא יענש מיד תיכף לחטאו בלי המתנה כלל, וגם שהעונש עצמו יהיה בחרון אף, כראוי למי שממרה פי הבורא יתברך שמו, ושלא יהיה תיקון לחטא כלל... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת הפך השלשה דברים שזכרנו: דהינו, שיתן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא, ושהעונש עצמו לא יהיה עד לכלה, ושהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה". ועל כך ביאר מו"ר שליט"א, שכנגד ג' דברים אלו הורכבו שלשת חלקי הפסוק [תהלים עח, לח] "והוא רחום יכפר עון ולא ישחית [תשובה], והרבה להשיב אפו [נתינת זמן], ולא יעיר כל חמתו [שהעונש לא יבא עם כל עצמותו]". הרי שחזינן שמהירות העונש לחוד, ועוצמת העונש לחוד.

<> כמבואר למעלה הערה 621.

<> בא ליישב בעיקר את המשך השאלה, והוא "ואם נאמר שהראשון היה לו חטא בעצמו ולכך נשטף, אם כן למה גזר 'על דאטפת אטפוך', כי באולי בשביל חטאו היה זה" [לשונו למעלה לאחר ציון 636]. ומכנה קושיא זו "קושיא הראשונה", אע"פ שהקשה לפני כן על המשנה שתי קושיות, כי זו הקושיא הראשונה לאחר שנתיישבה המשנה שלא איירי בגולגולת ומים מוחשיים, לעומת הקושיות שהקשה על המשנה.

<> אם יש עבירה בידו, וכמו שפירש רש"י המשך הגמרא שם, ומובא בהערה הבאה.

<> "לא מצא עבירה בידו שבשבילה ראויין יסורין הללו לבא" [רש"י שם].

<> ובביאור מאמר זה, ראה להלן פ"ד מ"י [ד"ה ואמר אם], שכתב: "וביאור זה, כי היסורים על ידם האדם חסר עד שמקבל העדר לגמרי. והחסרון שנמצא באדם הם שנים; האחד, הוא חסרון ממש, דהיינו חסרון של קנין, כמו כל עבירה שהיא חסרון של קנין. ויש חסרון באדם מה שאינו שלם, כמו שאינו עוסק בתורה, ודבר זה חסרון גם כן, רק הוא חסרון השלמה. ואין החסרון הזה דומה לחטא, שיש בו ענין רע, אבל מה שאינו עוסק בתורה, דבר זה שהוא העדר השלמה בלבד. ובודאי קודם יש לתלות בחטא שיש בו הרע והחסרון, ממה שיתלה מה שלא יושלם. ולפיכך היסורין שבאין על האדם להעדיר האדם, יותר יש לתלות כאשר הוא בעל חטא, שזהו חסרון בקנין, ממה שיתלה בבטול תלמוד תורה, שהוא חסרון מה שלא יושלם מה שראוי שיושלם".

<> כמבואר בהערה הקודמת. וכן ביאר בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], והזכיר זאת להלן פ"ד מ"י [ד"ה ואמר אם]. ומבואר מגמרא זו שאע"פ שישנן שתי סבות אפשריות לבאר את הדבר, מ"מ בראשונה יש לתלות הדבר בסבה היותר קרובה, ורק אם מתברר שאין זאת הסבה, אזי יש לתלות הדבר בסבה השניה היותר רחוקה, וה"ה לדידן, וכמו שמבאר.

<> "לזה" לסבה המבארת שנשטף בשביל חטאו.

<> כי שם הסבה היחידה לשטיפה היא רק חטאו, שמן הנמנע לתלות זאת בשטיפה קודמת, שהרי הוא הנשטף הראשון.

<> ולא אמר "אטפך", שפירושו בלשון יחיד שהאחר יציף אותך. וכן פירש רש"י [סוכה נג.] "אמר לה על דאטפת אטפוך - על שהצפת גלגולות של אחרים במים, אטפוך הציפוך &**אחרים**^ עכשיו".

<> שזהו גם לשון רבים, שאמר "מטיפיך", ולא אמר "מטיפך", וכן "יטופון", ולא "יטפי". והתויו"ט כאן כתב: "מטיפיך יטופון - להשמיענו שאפילו הרבים שהרגו את היחיד כולם יהרגו".

<> פירוש - כפי שביאר עד כה שהלל תלה את השטיפה של הנרצח בדבר היותר מסתבר ["שדבר מן הסתם"], כך נקט גם כן שאיירי ברבים ששטפו אותו, ולא ביחיד, כי הסברא מורה שאיירי ברבים, וכמו שמבאר.

<> דוגמה לדבר; נאמר [במדבר טז, א] "ויקח קרח בן קהת וגו'", ופירש רש"י שם "ויקח קרח לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק מתוך העדה לעורר על הכהונה". וכתב שם בגו"א אות ב בזה"ל: "ואין להקשות, דאם כן בכל מחלוקות יהיה נאמר לשון 'לקיחה', ולא מצאנו זה הלשון אלא בכאן. יש לתרץ, דווקא כאן מפני שהיה קרח חולק על הכהונה, שהיא לכלל ישראל, וכל ישראל תלוים בכהונה, והחולק עליה הרי הוא יוצא מכלל ישראל, ולוקח עצמו לצד אחד מכל ישראל, שייך עליו לשון 'לקיחה'. אבל בשאר מחלוקת, שאין היחיד חולק על הכלל, לא שייך לשון זה, שהרי אם הוא חולק על היחיד, בזה אינו לוקח עצמו מן הכלל" [הובא למעלה בהערה 424]. וכן למעלה במשנה ד כתב [לאחר ציון 423]: "הפורש מן הצבור פורש מהכל והוא מבחוץ, ואם הוא מבחוץ להבל נחשב דבר זה שיצא מן הכלל". ולכך אין היחיד שוטף היחיד כל כך עד שלא נמצא לו שורש, כי זה יחיד וזה יחיד, ומאי אולמא האי מהאי. אך לרבים יש את הכח לעקור את היחיד משרשו.

<> בגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "יש לדקדק במה שאמרה [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', והוי לה לומר 'כי מן היאור משיתהו', להורות מאיזה מים הוציאה אותו. ואומר אני, כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו, אשר הוא מסולק ומוסר מן המים. וזה כי המים אין להם צורה עומדת קיימת... וכאשר תדע זה תדע לך כי מעלת משה רבינו ע"ה מעלת צורה, לפי שהיה נבדל במעלתו מן החומר. כי השכליים הנבדלים הם צורה בלבד... והמים הם הפך, כי המים אין להם צורה גמורה. ולכך נקראים תמיד בלשון רבים. ולא תמצא לשון יחיד במים, לפי שכל אחדות מכח הצורה המאחד את הדבר, והמים הם בלי צורה גמורה, ולפיכך המים שהם בלי צורה מקויימת - בלשון רבים, והיה משה הפך להם, שהוא צורה נבדלת... וזה הפך המים, שאין במים יחוד צורה. ומפני זה נקרא 'משה', שהיה משוי ממים, כלומר שמשה מסולק מן המים" [הובא למעלה פ"א הערה 163]. ובגבורות ה' פ"ס [רסג:] כתב: "ועוד כבר אמרנו פעמים רבות כי המים לא נקראו בכתוב רק בלשון רבים, ופירשנו הטעם בפסוק 'כי מן המים משיתהו', כי הם חומרים, ואין אחדות רק בצורה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "כי המים הם חמריים ביותר, עד שאין בהם צורה כלל, ואין דבר שהוא רחוק מן הצורה כמו המים. ויורה זה שם 'מים' שהוא לשון רבים בכל מקום, ולא תמצא בהם לשון יחיד בשום מקום. וזה מפני כי היחוד הוא בצורה, ואילו המים רחוקים מן הצורה, ולפיכך אין בהם אחדות, ולא יקראו רק בלשון רבים", ושם מוסיף לבאר מהות המים. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תכד.], ושם הערה 666.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ויק"ר כד, ב] "בנוהג שבעולם מלך בשר ודם יושב בדין בזמן שהוא נותן דימוס, כל העם מקלסין אותו. ובזמן שהוא נותן ספיקלא, אין כל בריה מקלסת אותו, מפני שהם יודעין שיש שטף בדינו. אבל הקב"ה אינו כן, אלא בין במדת הטוב בין במדת פורעניות 'ואתה מרום לעולם ה'' [תהלים צב, ט], לעולם ידך בעליונה". וביאר על כך המשך חכמה [במדבר כו, סא] בזה"ל: "פירוש, דאם לבשר ודם יחטא אדם, הורגו לפי המשפט. אבל מה שיש צער לאביו שאין לו בן, זה שלא במשפט, אך בחנם. לא כן במלך מלכי המלכים הקב"ה, אם מעניש לאחד, כולם חייבים; הבן חייב, והאב גם כן. וזה 'שיש שטף בדינו', שבמדת בשר ודם יש אחד מה שאינו חייב, וסובל העונש". הרי ש"שטף" פירושו "פעולה מתפשטת ושוטף הכל". וכמו שהוא "זוטו של ים" [ב"מ כא:], שביאורו הוא "מקומות בשפת הים שדרך הים לחזור לאחוריו עשר פרסאות או חמשה עשר פרסאות פעמיים ביום, ושוטף מה שמוצא שם והולך" [רש"י שם].

<> אודות שהמים מתפשטים לכל צד, כן כתב בנתיב התורה פ"ב [א, י:], וז"ל: "כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול, לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך [תענית ז.], שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו. והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך, שלא יוגבל".

<> ומצירופם של דבריו להדדי עולה, שהואיל ומים הם חסרי צורה [ולכך הם נאמרים לעולם בלשון רבים], לכך יש למים הכח לשטוף הכל. כי כח זה לשטוף הכל הוא הכח של מים למחות צורה, וכמו שביאר בנצח ישראל פ"ה [קכו.], והובאו הדברים למעלה בהערה 631. והטעם שיש למים את הכח למחות צורה, הוא גופא משום שהמים עצמם הם נטולי צורה, ויבוא דבר נטול צורה, וימחה הצורה הצריכה להמחות.

% [משנה ז]

<> כמו [משלי כה, כז] "אכול דבש הרבות לא טוב". ובגמרא [גיטין ע.] אמרו "שמונה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן; דרך, ודרך ארץ, עושר, ומלאכה, יין, ושינה, חמין, והקזת דם". ובב"מ קז: אמרו "צואת החוטם וצואת האוזן, רובן קשה ומיעוטן יפה". ובברכות לד. אמרו "שלשה רובן קשה ומיעוטן יפה, ואלו הן; שאור ומלח וסרבנות". ובתנא דבי אליהו רבה י, ג, אמרו "כל המרבה בשחוק בשיחה ובתפלות, מביא חרון אף בעולם". ולמעלה [פ"א מי"ז] אמרו "כל המרבה דברים מביא חטא".

<> כגון, "כל המרבה בבדיקות [של העדים] הרי זה משובח" [סנהדרין מ.], "כל המרבה בתפלה נענה" [ירושלמי ברכות פ"ד ה"א], "כל המרבה מעשים טובים משים שלום בגופו" [אבות דר"נ פכ"ח מ"ט], "כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח" [הגדה של פסח], וכיו"ב.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [לפני ציון 1768]: "להשלים האדם בעל שכל וגוף, שזהו כל האדם". וכן להלן משנה 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. ומקרא מלא הוא [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה". ולמעלה במשנה ב [ד"ה אך מה]: "שני חלקים אלו אשר יש באדם, כי יש באדם גוף ונפש", ושם הערה 250. ובדרשת שבת הגדול [רכד:] הביא שבלחמי תודה יש ארבעה מיני לחם, ששלשה הם מיני מצה, ואחד מין חמץ, ולכל מין היו עשר חלות [רש"י ויקרא ז, יב]. וכתב על כך: "כי היו שלשה מינים של מצה כנגד הנשמה שיש בה ג' כחות; נפש, רוח, נשמה הידועים. והם בלא שאור, רק טהורים לגמרי מן החמץ. אבל החמץ הוא נגד הגוף, שבו יצר הרע... ולפיכך של חמץ כמו שלשה של מצה, כי האדם הוא משני חלקים; גוף, ונשמה, וזה כמו זה. רק כי הנפש יש בה שלשה כחות מחולקים הידועים אשר ביארנו אותם במקומות הרבה. ולפיכך החמץ שקול כמו אותם שלשה של מצה". וראה להלן הערה 976.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ד [לפני ציון 1317]: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני מאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359. וראה להלן הערה 1652.

<> טפחים [מבואר בגמרא שם].

<> והעשרה שהם "מן הארץ עד השמים" הם רשותו של האדם, שעל כך נאמר "והארץ נתן לבני אדם". וכן למדנו בהלכות שבת [שבת ק.] "הזורק ארבע אמות בכותל למעלה מעשרה טפחים [כגון שזרק דבלה שמנה ונדבקה בפני כותל למעלה מעשרה טפחים], כזורק באויר [ופטור, שכן למעלה מעשרה טפחים ברשות הרבים הוא מקום פטור]. למטה מעשרה טפחים כזורק בארץ, הזורק בארץ ארבע אמות חייב", וראה בסמוך הערה 688. ולמעלה פ"א הערה 182 נתבאר שהמספר חמש הוא המספר המורה על הפער הקיים בין העילה לעלול. ואין זה סותר לדבריו כאן [שנקט במספר עשר], כי כאן לא דובר על פער, אלא שרשות התחתונים היא עשרה, ורשות העליונים היא למעלה מעשרה. וראה הערות 672, 690.

<> כמו שביאר שגופו מן הארץ ונשמתו מן השמים. וכן רש"י [בראשית ב, ז] כתב: "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי 'תראה היבשה' [בראשית א, ט] לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי 'ישרצו המים' [בראשית א, כ] לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". וכן הביא למעלה פ"א מי"ח [מציון 1626 ואילך].

<> לכאורה כוונתו היא שהואיל והאדם נברא מהארץ ומהשמים, לכך העשרה שהם מן הארץ עד השמים מתחלקים ביניהם; חמשה הקרובים אל הארץ הם כנגד צד הארץ, חמשה הקרובים לשמים הם כנגד צד השמים. ולפי זה כשכתב "ונמצא כי &**מן הארץ עד השמים**^ נחשב עשרה, והאדם שנברא &**מן הארץ ומן השמים**^ יש לו נגד זה עשרה דברים מחולקים" הכוונה היא שהואיל והארץ והשמים הם תוחמים את רשות העשרה משני צדדיו, לכך הם השותפים באותם עשרה טפחים שביניהם, בבחינת "שנים אוחזים בטלית, מה שהוא ביד כל אחד הוא שלו, והשאר חולקים בשוה [ב"מ ז.], ושניהם משותפין בו" [לשונו בתפארת ישראל פמ"ח (תשסב:)]. @**אך זה**^ אי אפשר לומר, כי עשרה הטפחים שיש מן הארץ עד השמים הם רשות תחתונים בלבד, ולא רשות משותפת לעליונים ותחתונים, כי רשות העליונים מתחילה רק מלמעלה מעשרה [כמבואר בגמרא (סוכה ה.) שהביא]. וכן כתב בגו"א דברים פכ"ז אות ט, וז"ל: "עד מספר עשרה הוא שייך לתחתונים, כמו שאמרו [סוכה ה.] לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, ולכך מספר י"א הוא התחלת המספר המתיחס אל עליונים". וכן כתב בנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:], נצח ישראל פי"ז [שפח.], תפארת ישראל פנ"ד [תתמא.], גו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ולכך אמר], שם דברים פ"ד תחילת אות כא, להלן פ"ג סוף מ"ו, ח"א לב"ב עג. [ג, פו:], ח"א למכות כג: [ד, ז:], וח"א למנחות מג: [ד, עח:]. וכן להלן ישוה בין עשרה אלו לעשרת הדברות, וכל עשרת הדברות מוטלים על האדם, ואינם בגדר "פלגא עלי ופלגא עלך" [ראה הערה 690]. ושוב חזינן שכל העשרה הם רשות האדם. ואם כן מדוע תהיה לעליונים תפיסה באדם בתוך העשרה השייכים לתחתונים, הרי רשות העליונים מתחילה רק לאחר עשרה, והיה צריך להיות שמספרו של האדם יהיה עשרים; עשרה דברים השייכים למעלה, ועשרה דברים השייכים למטה, כיאה למקורו הכפול, ולא חלוקה של חמשה וחמשה בתוך העשרה של התחתונים. וכמו שאמרו חכמים [עירובין נג.] "לבן של ראשונים כפתחו של אולם", ופתח אולם היה ברוחב של עשרים אמה [מדות פ"ג מ"ז], כפול מפתח רגיל שהוא ברוחב של עשר אמות [עירובין טו:]. ובדרוש על התורה [לה.] ביאר זאת שמחמת שלדורות הראשונים היתה דרגה כפולה [של גוף ושכל], לכך לבם היה פתוח לרוחב כפול מרוחבו של פתח רגיל [ראה למעלה בהקדמה הערה 21, ולהלן הערה 1083]. הרי כאשר יש צירוף של שכל וגוף השיעור הוא כפול [עשרים אמה], ולא סגי בשיעור אחד [עשר אמות], ומאי שנא הכא. @**ויש לומר,**^ כי כוונתו לומר שהעשרה שהם מהארץ עד השמים הם רשות האדם, כי על כך נאמר "והארץ נתן לבני אדם". והואיל והאדם מורכב ממקור כפול של עליונים ותחתונים, לכך העשרה השייכים לאדם מתחלקים שוה בשוה בין שני מקורותיו. אך גם החמשה הקרובים לשמים הם בתוך "והארץ נתן לבני אדם", כי מהות האדם היא חבורו ממקור כפול. ולפי זה כשכתב "ונמצא כי &**מן הארץ עד השמים**^ נחשב עשרה, והאדם שנברא &**מן הארץ ומן השמים**^ יש לו נגד זה עשרה דברים מחולקים" אין כוונתו לשייך ולהקביל בין "מן הארץ עד השמים" שברישא ל"מן הארץ ומן השמים" שבסיפא, כי לאמיתו של דבר בזה אין שום שייכות ביניהם, רק מה שנקט ברישא "מן הארץ עד השמים" אינו אלא מראה מקום וקביעת תחומין לרשותו של האדם. וראיה לדבר, שבסמוך [ד"ה ולפיכך תמצא] כתב: "כי זה האדם אשר נשמתו מן השמים וגופו מן &**האדמה**^, ומן השמים עד &**הארץ**^ נחשב עשרה... ולפיכך חמשה שייכים למעלה, וחמשה שייכים למטה". הרי שינה בלשונו, ונקט ברישא "האדמה" ובסיפא "הארץ". ויהיה הטעם לשינוי זה אשר יהיה, אך ברור הוא שאם כוונתו היתה לחבר את הרישא וסיפא להדדי באופן שהרישא תהיה סבה וטעם לסיפא, לא היה כותבם בלשונות שונים, ובכך מפריד בין הדבקים. אלא ודאי מוכח שרישא לחוד וסיפא לחוד. וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, כי מצינו חלוקה אחרת בין חלקיו הרוחניים והגשמיים של האדם, שאמרו חכמים [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידים, וצפרנים, ומוח שבראשו, ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, ובינה, והשכל ודעה. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובח"א שם [ד, קסא.] כתב: "פירוש כי ג' שותפין באדם, האב נותן בו ה' דברים, והאם ה' דברים, והקב"ה י' דברים... כי יש בו באדם ג' דברים, האחד הוא החומר, והשני הצורה, והג' הוא הנשמה העליונה. והנה האשה שהיא חמרית נותנת כל הדברים שממנו החומר של אדם, והם עור בשר ודם ושערות ושחור שבעין. וכל אלו דברים חמרים ביותר. והאב נותן עצמות וגידין וצפרנים ומוח שבראש ולובן שבעין, ובאלו דברים יושלם צורת האדם. והקב"ה נותן באדם עשרה דברים רוחנים אשר שייכים לנשמה". וכיצד חלוקה זו עולה בקנה אחד עם החלוקה שמבאר כאן. ולדוגמה, כאן מבאר ששתי העינים הן רוחניות וקרובות לנשמה, ואילו בח"א שם מבאר שהעינים מתחלקות לשלשה; שחור שבעין הוא גשמי ובא מהאם, לובן שבעין הוא צורה ובא מהאב, וראיית העין היא רוחנית ושייכת לנשמה, ובאה מהקב"ה. ולפי זה שתי העינים עצמן אינן רוחניות, ורק ראיית העין היא רוחנית. אמנם זו ראיה למה שנתבאר בהערה הקודמת, כי כאן איירי בעשרה השייכים לתחתונים, ולכך איירי &**באברים**^ של גוף האדם, שבאברי הגוף עצמם נמצא החילוק בין אברים רוחניים לאברים גשמיים. אך בנדה איירי בכל קומת האדם, שהיא גוף צורה ונשמה, ולכך כל הקשור לגוף [ואברים בכלל] נדון שם כגשמי, ביחס לצורה ולנשמה. וכן מבואר בבאר הגולה באר החמישי [נא.] שעשרת האברים שהוזכרו כאן הם שייכים לגוף, ועומדים לעומת השכל. וצרף לכאן את דבריו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], שכתב: "המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם [מכות כג:], ואיברי האדם הם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 373]. הרי אברי האדם הגופניים נושאים בחובם את הצלם האלקים, וזו אחת מהטעימות בחבור שאדם עושה בין עליונים לתחתונים.

<> עשרה אברים אלו הוזכרו בנדרים לב:, וכמו שיביא בסמוך. והחלוקה של חמשה לעומת חמשה מקורה בספר יצירה פ"א מ"ב, שאמרו שם: "עשר ספירות בלימה, חמש כנגד חמש... וברית יחיד מכוונת באמצע, כמילת הלשון וכמילת המעור".

<> בסמוך יבאר את רוחניותם של אברים וכוחות אלו.

<> ומביא את המשך הגמרא המבארת מי הם ה"עשרה שליטים".

<> לשונו בח"א לנדרים לב: [ב, יא:]: "עינים ואזנים והמכריע ביניהם הוא הפה, שהוא הלשון, כמו שזכר בספר יצירה. ויש עוד ה' תחתונים, ידים ורגלים, והמילה שהוא המכריע ביניהם, והם ג"כ חמש אחרונים. ואלו עשרה אברים הם עיקר, שהם נגד עשר ספירות בלימה". וראה הערה 681.

<> לשונו בח"א לע"ז כה. [ד, נה:]: "ועוד תדע כי כל כח גשמי הוא פועל במישוש, כמו שהוא ידוע, כי הגשם פעולתו במישוש. ולפיכך חוש הטעם וחוש המישוש פועלים כשימששו את חושיהם, אבל חוש הראות וחוש השמיעה אין ממששין את חושיהם, לפי שהם נבדלים". ובמו"נ ב, לג, כתב: "החוש הממשש... כי באמת הוא חרפה". וראה בבאר הגולה באר החמישי [מה.] שכתב: "אמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו". אמנם שם המהר"ל חלק על זה בנוגע לחבור איש עם אשתו, שאין בחבורם משום חרפה. אך כנראה אינו חולק על כך שיש בחוש המשוש דבר גשמי.

<> אודות רוחניותם של השמיעה הראיה והדיבור, והיחס שביניהם, הנה נאמר על פסילי ע"ז [תהלים קטו, ה-ז] "פה להם ולא ידברו עינים להם ולא יראו אזנים להם ולא ישמעו אף להם ולא יריחון ידיהם ולא ימישון רגליהם ולא יהלכו וגו'". ובגבורות ה' פס"ד [רצא:] כתב: "וזכר חסרונם מתחיל בגדול ובקטון כלה. מתחיל בתחלה בדבר שהוא החשוב יותר, והוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם, ולא למין בהמה, ומפני זה חשוב על הכל, והוא קרוב אל השכלי יותר. ולפיכך הולד לא יוכל לדבר בעת שנולד, מפני שאינו בן דעת [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. ואחר כך זכר העינים שהוא הראות, שהוא כח בלתי גשמי אחר הדבור. והוא יותר נכבד מן השמיעה, שהאדם רואה יותר ברחוק ממה שהוא שומע. ולפיכך הסכימו שהראיה היא יותר רחוקה מן הגשמית מן השמיעה. ועוד הביאו ראיות הרבה מאוד כי הראיה יותר מופשטת מן הגשם מן השמיעה [וזה לשונו כאן "האזנים ששומע מרחוק, והעין שרואה &**יותר**^ מרחוק"]... ואחר כך זכר המישוש, לומר 'ידיהם ולא ימישון', וזה הדבר הוא יותר גס מן הראשונים כלם, וזה כי הראשונים פועלים מרחוק, ואילו המישוש מפני שצריך להיות דבק במה שהוא ממשש, אינו כמו הראשונים, אשר כלם פועלים מרחוק. ואחר כך 'רגליהם ולא יהלכון' עוד פחות מזה, שאפילו המישוש שהוא ממשש אחר לכל הפחות הוא ממשש באחר ופועל באחר, אבל ההליכה אינה כך, ואין דבר זה באחר, אלא בעצמו. ולפיכך הוא יותר פחות, שכל אשר הפעולה באחר פעולתו יותר חשובה, ואינה כל כך כח גשמי... ולא אמר 'רגלים &**להם**^ ולא יהלכון' כמו שאמר 'עינים להם ולא יראו'. וכן כל הד' הראשונים כולם הזכיר אצלם 'להם', אבל בג' אחרונים לא הזכיר 'להם' כלל. כי יש לך לדעת כי אלו האברים שהם הפה והעינים והאזנים... הם פועלים פעולה שאינה מתיחסת אל הגוף. כי הפעולה המתיחסת לגוף, שיפעל על ידי מישוש, כי כל גוף לא יוכל לפעול כי אם על ידי מישוש. ואלו כחות אשר אמרנו אינם פועלים על ידי מישוש, ולפיכך פעולתם אינו דומה לפעולת הגוף. ובשביל זה נבדלים הכלים האלו מן הגוף, שאם לא יהיו נבדלים מן הגוף לא היו פועלים פעולה שאינה דומה לפעולת הגוף. אבל מפני שהם פועלים פעולה שאינה שייך לגוף, מזה נדע כי אלו האברים נבדלים משאר הגוף. לכך אמר על האברים האלו 'להם', כי לשון 'להם' מורה על שהם נבדלים מן הגוף, כי כן משמע לשון 'להם', שאין הפה והעינים והאזנים... הגוף בעצמו. אבל האברים הידים הרגלים... בשביל שיש להם מעשה גוף, שהרי הידים פועלים במישוש שהוא מעשה הגוף, וכן הרגלים שהם לתנועה שהוא מתיחס על הגוף... הידים יאמר עליהם 'ידיהם ולא ימישון', וכן ברגלים... לפי שאלו אינם נבדלים". ועוד אודות שחוש הראיה הוא שכלי, ראה להלן משנה ט [ד"ה ולפי האמת] שהביא ראיות נוספות לכך, ושם בהערות.

<> כמבואר בתחילת ההערה הקודמת. ובבאר הגולה באר החמישי [נב:] כתב: "כי הפה הוא אל הדבור, אשר הדבור הוא שכלי, כמו שאמרנו בכמה מקומות". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמה, בח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי אין אל הבעל חי הדבור, רק האדם שהוא שכלי יש לו הדבור", ועיי"ש, כי מאריך לבאר יסוד זה. 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'". ועוד אודות שדיבור הוא שכלי [ולכך התינוק אינו מדבר], ראה גבורות ה' פכ"ח [קיב:]. ובח"א לגיטין נז. [ב, קיז:] כתב: "לא היה ראוי לצאת לפעל חורבן בית אלקינו כי אם על ידי הלשון, כי אין לך מחריב ומשחית רק הלשון, כי הלשון שהוא אל הנפש המדברת אשר הוא שכלי, הוא מחריב בית המקדש שהוא קדוש... כי הדבור אל האדם שהוא שכלי, לכך על ידי זה חרב הבית". ובנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.] כתב: "הדבור הוא שכלי, כי הבעלי חיים אין להם הדבור, רק האדם שהוא שכלי, וזהו צורת האדם". וראה בנתיב התשובה פ"ג הערה 6, ושם פ"ה הערה 85. ולמעלה פ"א הערה 1464 נתבאר שעם כל זה, אין השכל הדברי שכלי לגמרי כפי שכל המחשבה. וראה למעלה פ"א הערה 1533.

<> לשונו בח"א לב"מ פד. [ג, לג.]: "ותמצא כי אלו עשרה אשר אמרנו, חמשה מול חמשה. ה' ראשונים הם רוחניים, כי העינים והאזנים והפה אשר הוא כח הדבור, הם רוחניים ביותר. ואלו חמשה אחרונים הם קרובים אל הגוף, והם הידים והרגלים וראש הגויה, וכולם הם נגד עשר ספירות בלימה שחתם השם יתברך באדם הזה".

<> יש לדייק בלשונו, שכתב "כי &**השם יתברך** **נתן לאדם**^ עשרת הדברות", ומה היה חסר אם ארבע מלים אלו היו מושמטות, והיה כותב "כי עשרת הדברות, חמשה מהם וכו'". אך הביאור הוא, שבא להקביל את עשרת הדברות לאברי אדם; כשם שבאדם יש עשרה אברים, חמשה קרובים לשמים וחמשה קרובים לארץ, כך היא החלוקה בעשרת הדברות, וכמו שמבאר. ולכך מדגיש שעשרת הדברות עומדים בין הקב"ה ["אשר הוא בשמים" (לשונו להלן)] לאדם ["אשר הוא בארץ" (שם)]. וזהו שכתב כאן שעשרת הדברות ניתנו מהשם יתברך אל האדם. וראוי לצרף לכאן דבריו בתפארת ישראל פל"ה [תקי:], שכתב: "והנה יש לבאר, למה נתנה התורה בסיני בשני פנים; עשרת הדברות מפי השם יתברך לישראל, ושאר תורה נאמרה על ידי משה... כבר בארנו כי התורה מן השמים מתחייב מצד המופתים אשר זכרנו למעלה; האחד, שלא יתכן כלל שלא יבא גזרה ומצוה מן השם יתברך, אשר הוא העלה, על האדם שהוא העלול. שאם לא כן יהיה האדם ברשות עצמו, ודבר זה לא יתכן, כי אם שיקבל עליו עול העלה ויהיה ברשות העלה... המופת השני, שלא יושלם האדם, כי צריך הוא השלמה על כל פנים... וכנגד אלו שתי בחינות המחולקות היו עשרת הדברות ושאר מצות התורה. כי עשרת הדברות במה שיש מצוה וגזרה מן השם יתברך אל האדם, שהוא העלול, ולענין זה היו עשרת הדברים. כי אלו עשרת הדברים במה שיש גזרה ומצוה מן העלה אל העלול, ולא יהיה העלול ברשות עצמו... כי עשרת הדברות הם חבור העלה והעלול. ולכך היו שני לוחות; האחד כנגד העלה, והשני כנגד העלול. אבל שאר דברי תורה אינם רק להשלמת האדם, וזהו כנגד המופת השני שיחויב תורה מן השמים, שיהיה האדם מושלם. ולכך לא היה צריך שישמעו שאר התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 387]. הרי שעשרת הדברות במיוחד "הם חבור העלה והעלול", ולכך בם ישמר בהקפדה החלוקה של מחצה והמחצה [וראה למעלה פ"א הערה 521]. וכשם שעשרת הדברות הם חבור עליונים ותחתונים, כך מהות האדם היא חבור עליונים ותחתונים, ולכך ישנו שויון מוחלט בין עשרת הדברות לעשרה אברי אדם.

<> אודות שחמשת הדברות הראשונים הם כנגד בין אדם למקום, וחמשת האחרונים כנגד בין אדם לחברו, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.], שם ר"פ מב [תרנו.], ובדרוש על התורה [יד.], וכן כתב הרמב"ן [שמות כ, יג], וז"ל: "עשרת הדברות, חמשה בכבוד הבורא, וחמשה לטובת האדם".

<> מוסיף זאת ["אשר הוא בשמים"], כדי להקביל את היחס שבין ה' לאדם ליחס שבין שמים וארץ; כמו שבעשרת הדברות יש יחס של חמשה וחמשה [כאשר החמשה הראשונים קרובים לה', והחמשה האחרונים קרובים לאדם], כך הוא היחס בין שמים וארץ, וממילא כך הוא היחס בתוך אבריו של אדם, וכמו שמבאר.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ו [תקכז.]: "הרי חמשה דברות הראשונות כלם מדברים בעלה, הוא השם יתברך. ולפיכך היו אלו חמשה דברות על לוח מיוחד. ואף כי דבור 'כבד' מדבר באדם, דהיינו באב ואם עצמו, הוא שייך אל העלה יתברך. דאמרינן במסכת קדושין [ל:] שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה, אביו, ואמו. בזמן שהאדם מכבד אביו ואמו, דומה כאילו דר הקב"ה ביניהם וכבדוהו. ובזמן שאין האדם מכבד אביו ואמו, אומר הקב"ה יפה עשיתי שלא דרתי ביניהם, שאילו דרתי ביניהם כך היו עושים לי, עד כאן. ולכך אמר שם רב יוסף [קידושין לא:] כד שמע קול כרעא דאמיה דאתיא, אמר, איקום מקמי דשכנתא דאתיא, עד כאן. הרי כבוד אב ואם מגיע אל השם יתברך, כי אחר שהאב והאם משתתפים עם השם יתברך, שעל ידי שלשתן נולד האדם, אם מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם, הרי כבוד זה מגיע אל אשר הוא שותף עמו בבריאה, וכאילו כבד הקב"ה. והפך זה, המקל בכבודם הוא מקל במי שהוא שותף עם האדם בבריאה, ושם 'עלה' יאמר על שלשתן, ולכך כבוד אב ואם מגיע לכבודו יתברך. שמי שמכבד אביו ואמו, כאילו דר הקב"ה ביניהם וכבדהו, במה שהוא יתברך משותף בבריאה הזאת... הרי לך חמשה דברות הראשונות וכלם הם שייכים בעלה". וכן ביאר ביתר הרחבה בתפארת ישראל ר"פ מא [תרלח.], ובדרוש על התורה [יד.]. וראה למעלה פ"א הערה 521, והערה הבאה.

<> מוסיף זאת ["אשר הוא בארץ"] כפי שהוסיף למעלה כלפי מעלה ["אשר הוא בשמים"], וראה הערה 684. וחמשת הדברות האחרונות הם; לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה ברעך עד שקר, לא תחמוד [שמות כ, יג-יד]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכז:] כתב: "אמנם חמשה דברות אחרונות כולם מה שלא יעשה אל האדם במה שהוא עלול מן השם יתברך". ובדרוש על התורה [יד.] כתב: "בעבור כי הראשונות [חמשת הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 121].

<> בתחילת המשנה [לאחר צייון 668].

<> ברכות כה: "כל עשרה רשותא אחריתא היא". וכן הוא לגבי הלכות שבת, וכמובא בהערה 670. וכוונתו כאן היא לומר, שכשם שעשרה נחשבים לרשות אחרת, כך רשות אחרת נחשבת לעשרה. לכך הואיל ורשות האדם חולקת מקום לעצמה, שעל כך נאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", ממילא רשות אחרת זו של האדם יש עליה דין "עשרה", ומעתה נחלק רשות זו לחמשה וחמשה, וכמו שמבאר.

<> "לו" - לאדם.

<> בבאר הגולה באר הרביעי [תכז:] כתב: "וזכר חמשה דברים שהם מן העילה עד האדם שהוא המקבל, כנגד חמשה הדברות שהם על לוח אחד. כי חמשה דברות הראשונות אל העילה, והם מגיעים עד המקבל" [הובא למעלה פ"א הערה 182]. ולפי דבריו כאן הענין הוא שאע"פ שכל הדברות שייכים לאדם, ומקבילים בזה לאברי האדם [כמבואר בהערה 672], מ"מ המעבר מהדברות שהם "קרובים אל השמים" לדברות שהם "קרובים אל הארץ" הוא חמשה [ראה הערה 670].

<> מרבה בשר, מרבה נכסים, מרבה נשים, מרבה שפחות, ומרבה עבדים.

<> מרבה תורה, מרבה ישיבה, מרבה עצה, מרבה צדקה, וקנה שם טוב.

<> חולין נח: "כל יתר כנטול דמי". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:, והובא למעלה פ"א הערה 871], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג., ויובא בהערה 706), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וכן כתב להלן פ"ג מ"י [ד"ה ויין של], פ"ד מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו], פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח], ופ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד. וראה להלן הערה 1549.

<> צריך ביאור, מדוע הכלל "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:] נוהג רק ביחס לדברים גופנים, ולא ביחס לדברים רוחניים. ונראה שבלשונו הזהב ביאר זאת, שכתב כאן: "כי התוספת &**חוץ מן השעור**^ הוא לחסרון בודאי". וממילא מובן מכך שבענינים רוחניים לעולם אין התוספת "חוץ מן השעור", לעומת דברים גשמיים. אך עדיין זה עצמו צריך ביאור, מדוע בענינים רוחניים התוספת לעולם נכללת בתוך השעור, ואילו בדברים גשמיים התוספת היא "חוץ מן השעור". אמנם דבר זה כבר התבאר למעלה פ"א מי"ד [לאחר ציון 1314], שכתב: "על זה נאמר [קהלת ו, ז] '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... 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... שהאדם עושה מצות בגופו... ואין בזה השלמה אל הנפש, דהיינו השלמה כראוי אל הנפש ומעלתו". ובתפארת ישראל פ"ג [סד:] כתב: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 1315]. ולכך בענינים רוחניים אין לנפש שביעה ומילוי, מה שאין כן בדברים גשמיים. ומכך נגזר שבענינים רוחניים אין התוספת נחשבת חסרון, לעומת ענינים גשמיים. ולכך בענינים גשמיים אמרו [להלן פ"ד מ"א] "איזהו העשיר השמח בחלקו", ויסתפק וישמח במה שיש לו. ואילו בענינים רוחניים אמרו [אליהו רבה פכ"ה] "כל אחד ואחד מישראל חייב לומר, מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי אברהם יצחק ויעקב", לאמור שאיפה ללא גבולות, ולעולם לא להסתפק במעלתו הנוכחית. וראה ציון 735. ובסוף המשנה [לפני ציון 793] כתב טעם נוסף מדוע הרבוי בדברים חומריים מביא לחסרון, וכלשונו: "כי הדברים הגופניים הרבוי והתוספות בהם הוא לחסרון. והדעת מחייב זה, כי הדבר שדבק בו החסרון כמו שהוא בדברים החמריים, התוספות בהם אינו רק לחסרון".

<> "המרבה באכילה ושתיה עד שנעשה שמן ובעל בשר" [לשון הרע"ב].

<> כי "רמה" היא תולעת, וכמו שנאמר [שמות טז, כד] "ולא הבאיש ורמה לא היתה בו", ותרגם אונקלוס שם "ורחשא לא הות ביה". והרד"ק בספר שרשים, שורש רמם, כתב: "והפעל ממנו [שמות טז, כ] 'וירום תולעים ויבאש'".

<> מבאר שההעדר של תולעים מתבטא באכילת הבשר עד שלא נמצא. אמנם בנתיב הלשון פי"א [ב, צה:] כתב: "כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר, שכאשר דבר נפסד יוצא ממנו תולעים". ויש לחלק, כי שם איירי בתולעים שיוצאים מהדבר, אך כאן לא איירי בכך, אלא בתולעים האוכלים את הדבר. ואפשר לומר יותר, שהבאשת גוף האדם לאחר מותו אינה מורה על ההעדר הגמור, כי בודאי לאחר מיתה גוף האדם נבאש ונפסד, ולכך אין יציאת התולעים לעצמה מורה על העדר גמור. אך כאן איירי שבשרו נאכל על ידי תולעים, וזה מורה על העדר גמור ונוסף שנעשה בו. וכן בח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ועוד אודות שהאכילה מורה הפסד הנאכל, כן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעד:], וז"ל: "כי האכילה היא מורה שאין מציאותו [של הנאכל] נחשב אצלו, ולכך הוא אוכלו". וכן כתב הרא"ם [בראשית מא, ד]: "כי האכילה היא מורה על... השחתת המזון, שהוא השחתה והעלמה", והגו"א שם [בראשית פמ"א אות ו] הסכים עמו. @**אמנם**^ בב"מ פג: אמרו "מובטח אני בכם שאין רמה ותולעה שולטת בכם", ובח"א שם [ג, לא:] כתב: "כי הרמה והתולעה שולטין בדבר שראוי אליו ההעדר, לא בדבר שראוי אליו המציאות האמיתי. לכך אין רמה ותולעה שולט בכם". הרי שביאר את שליטת הרמה והתולעה כסימן להעדר, ולא כסבה להעדר, כפי שביאר כאן [שהאכילה של הרמה והתולעה היא סבת ההעדר]. ואולי יש לומר, כי ה"בכח" לשליטת הרמה והתולעה [אף בטרם מות האדם, וכפי שאיירי בגמרא בב"מ] היא משום "שראוי אליו ההעדר". וכמו שהאדם בעודו חי נקרא "בן תמותה" [תהלים עט, יא], כך נחשב בעודו חי כנתון לשליטת הרמה והתולעה. אך ה"בפועל" של ההעדר שנעשה על ידי הרמה והתולעה הוא משום "כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא".

<> כגון למעלה בהקדמה [לאחר ציון 75] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה", ושם בהערה 76 נלקטו הרבה מקבילות ליסוד זה. ולמעלה פ"א מ"ב [לפני ציון 377] כתב: "ודבר זה בארנו בכמה מקומות... כי הדבר הזה ברור, כי החומר דבק בו הרע", ושם הערה 377. ולמעלה פ"א מ"ה [לאחר ציון 730] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערה 731. וראה להלן הערות 791, 1003.

<> דוגמה לכך; אמרו חכמים [סוכה נב:] "אבר קטן ["גוייה גיד" (רש"י שם)] יש לו לאדם, מרעיבו שבע, משביעו ["בתשמיש" (רש"י שם)] רעב ["גופו חסר כח ורעב לעת זקנה" (רש"י שם)]". ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכה.] כתב: "דבר זה כי היצר שבאדם, אם האדם נמשך אחריו, מורה על שיש לו רעבון, והוא חסרון התאוה. וכאשר רוצה להשביע את יצרו לעשות רצון יצרו, תמיד הוא מוסיף בחסרון. ואינו כך אם מרעיבו, בזה הוא נראה אדם שלם, כי היצר בעצמו הוא חסרון, וכל אשר משביע יצר הרע הוא יותר חסרון. וכבר בארנו כי אין היצר הרע באדם מצד השלימות, רק מצד החסרון, וכל עוד שהאדם רוצה למלאות תאותו, דבר זה בעצמו מורה יותר על החסרון, ולפיכך הוא רעב עוד" [הובא למעלה בהקדמה הערה 139].

<> "מצד גופו" - לאפוקי שהם אינם מצד הנשמה. ובכת"י נכתב כאן: "כי הדבר הראשון שהוא קרוב אל האדם, &**והוא גם כן דבר גשמי**^, הם נכסים וכו'". וראה הערה 725.

<> לכך נכסים שייכים אליו יותר מאשר אשתו. וכמו שכתב במאירי [גיטין ט.] "האשה אינה ממון הבעל". וכן הר"ן בגיטין [ג. בדפי הרי"ף] כתב: "לפי שאין אשה זו ממונו של בעל, אלא ברשות עצמה היא".

<> ולכך הנכסים הוזכרו במשנה לפני נשים. ובסוטה מד. אמרו "למדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואחר כך ישא אשה". והרמב"ם בהלכות דעות פ"ה הי"א כתב: "דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה... אבל הטפשין מתחילין לישא אשה, ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה". ובגו"א דברים פ"ה אות ז [ד"ה ונראה] כתב: "כי אחר שאין לו בית, אשה להיכן יכניס, והרי אמרינן במסכת סוטה [מד.] שיבנה בית ואחר כך ישא אשה", ועל פי זה ביאר מדוע בעשרת הדברות בפרשת יתרו הוזכר קודם "לא תחמוד בית רעך", ואחר כך הוזכר "לא תחמוד אשת רעך" [שמות כ, יד]. וכן הוא בתפארת ישראל ס"פ מב [תרנז.], ושם פמ"ה [תרצד:], והובא בקיצור למעלה פ"א הערה 682.

<> מעין מה שאמרו [ב"מ כט:] "מי שהניח לו אביו מעות, ורוצה לאבדן... ישכור פועלים ואל ישב עמהן". ועוד אמרו [חולין קה.] "מאן דסייר ["הולך ורואה קרקעותיו מה הן צריכות" (רש"י שם)] נכסיה כל יומא, משכח אסתירא ["מוצא סלע, מפני שמתקנם בכל הצריך" (רש"י שם)]. אביי הוה סייר נכסיה כל יומא ויומא. יומא חד פגע באריסיה דדרי פתכא דאופי ["משוי עצים שהיה גונבו" (רש"י שם)]. אמר ליה הני להיכא, אמר ליה לבי מר. אמר ליה כבר קדמוך רבנן". ופירש רש"י שם: "שאמרו שיהא אדם רואה נכסיו בכל יום ויראה מה יעשה". וכנראה כוונתו כפי שביאר הרבינו גרשום שם "דאנא חזיתיך, דאי לא הוה חזיתיך היית מגנבו ממני". ושם בגמרא מביאים עוד כמה מעשים המורים כמה מועיל הדבר שאדם יפקח על נכסיו. ובח"א שם [ד, קיד.] כתב: "כי כאשר יש לאדם השגחה ושמירה על שלו, גם השם יתברך שומר את ממונו מלמעלה, והוא סבה לשמירת ממון שלו". ובעיון יעקב שם וכן הים של שלמה שם [פ"ח ס"ס ט] למדו מגמרא זו שיש חיוב על האדם לפקח על נכסיו. והשל"ה הקדוש, שער האותיות, דרך ארץ, אות יא, כתב: "דרך ארץ בשלימות ממונו, הוא שיעיין תמיד שיהיה משומר מה שנתן לו השם יתברך, ושלא יהיה נפסד. ובפרק כל הבשר [מביא הגמרא הנ"ל]... והנה זה נאמר לענין שדות, מכל מקום יש ללמוד ממנו שיעיין האדם בכל אשר לו, ואם אינו בכל יום, מכל מקום יקבע בכל חדש יום אחד, וגם יתבונן במשא ומתן שלו, ואם רואה שההוצאה שלו היא יותר מהריוח שמרויח, יתבונן לצמצם כדי שלא יתמוטט".

<> לשון הרע"ב כאן: "מרבה דאגה - שמא יגזלוהו ממנו. ושמא יבואו עליו לסטים ויהרגוהו. וחסיד אחד היה מתפלל המקום יצילני מפזור הנפש, ושאלו ממנו מה פזור הנפש. אמר להם, שיהיו לו נכסים מרובים מפוזרים במקומות הרבה, וצריך לפזר נפשו לחשוב לכאן ולכאן". ולשון רבינו יונה כאן הוא: "אל יחשוב כי על עשרו ורוב נכסיו יבלה ימותיו בטוב ושנותיו בנעימים, והוא דואג עליהן כל השנה כולה. שאל אותו לחכם ויגדך, עשירים ויאמרו לך".

<> "שייכים לגוף" - שהם גשמיים. ובכת"י נכתב משפט זה כך: "כי הדברים אשר הם גשמיים גופנים, לא ימלטו וכו'".

<> אודות שרבויי נכסים נחשב לחסרון, כן ביאר בנתיב הצדקה פ"ב [א, קעג.], וז"ל: "כי העושר שהוא רבוי הממון הוא דבר תוספת, וכל תוספת ראוי אלוי ההעדר, כי דבר נוסף הוא, ומפני שהוא דבר נוסף ראוי לקבל חסרון והעדר, כמו שאמרו בכל מקום [חולין נח:] כל יתר כנטול דמי [ראה הערה 693]... העושר עומד להתקלקל כמו הבשר שהוא עומד להסריח, והדבר שהוא קיומו והוא נחשב כמו מלח, וקיום אל העושר הוא כאשר נותן צדקה לאחרים, שנותן לעני קיום בעולם, ובשביל כך השם יתברך גם כן נותן קיום לממון שלו". וכן הוא בנתיב העושר פ"ב [ב, רכו:].

<> פירוש - הנכסים קודמים לשאר קנינים, וכמו שמבאר.

<> בגו"א דברים פט"ו אות ג כתב: "האשה מיוחדת לו יותר מכל הקנינים", ושם בהערה 5 הוקשה מדבריו כאן על דבריו בגו"א. ונראה שלק"מ, כי שם איירי לגבי "מיוחדת", וברור שהאשה מיוחדת לבעלה יותר מאשר הנכסים מיוחדים לבעליהם. [ו"מקודשת לי" פירושו "מיוחדת לי" (תוספות קידושין ב:]. אך כאן לא איירי ב"מיוחד", אלא בסדר הקנינים של אדם, ובזה נכסים קודמים לאשה, וכמבואר בהערה 702.

<> אין לומר ש"לתקן ביתו" פירושו רק לעסוק בצרכי הבית, כי כך ביאר להלן את הצורך בשפחה, שכתב: "ואחר שזכר האשה זכר השפחה, כי צריך לו השפחה לעשות צרכי ביתו, יותר מן העבד שהוא עושה מלאכה בשדה". אלא נראה שכוונתו לניהול כל עניני הבית, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"ה [לפני ציון 722]: "אשה עקרת הבית, שעליה כל ענין הבית עומד". ובהמשך שם [לפני ציון 766] כתב: "האשה יסוד מציאות הבית, ויש ללכת אחר עצתה. אבל בשאר מילי, שאין האשה עיקר בו, אם האיש הולך אחר עצתה, הנה נמשך אחר ההעדר ונופל לגיהנם", ושם הערה 767. אע"פ שהאשה היא השלמתו של האדם, ומבחינה זאת היא אינה מוגבלת רק "לתקן ביתו". וכן בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] כתב: "כי האשה היא מתחברת לגמרי עם האדם, והיא השלמתו, ושאר דברים הם קנינים בלבד", מ"מ כאן האשה הוזכרה מצד הקנין שיש בה, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 691 לגבי החמשה הדברים הראשונים שהוזכרו במשנתינו]: "יש לו חמשה קנינים מן הארץ, שהם קנינים גופנים מן האדמה". ובמערכת הקנינים, תפקיד האשה הוא "לתקן ביתו", שהוא לסדר עניני ביתו. וכן בגו"א דברים פי"ז אות ז [ד"ה ואם] כתב: "וצריך לאשה, והוא תיקון ביתו", ויובא להלן בהערה 725.

<> נקט באביגיל, וכמו הגמרא [ב"מ קטו.], שאמרו שם "'ולא ירבה לו נשים' [דברים יז, יז], אפילו כאביגיל". וראה הערה 716.

<> כי הוא אסור מהתורה, שנאמר [דברים יח, י-יא] "לא ימצא בך מעביר וגו' קוסם קסמים מעונן ומנחש ומכשף וחובר חבר ושואל אוב וידעוני ודורש אל המתים", וענוש בסקילה [סנהדרין נג.].

<> נאמר [שמות כב, יז] "מכשפה לא תחיה", ופירש רש"י שם "מכשפה לא תחיה - אלא תומת בבית דין. ואחד זכרים ואחד נקבות, אלא מדבר הכתוב בהווה, שהנשים מצויות בכשפים", ומקורו מסנהדרין סז. וכן הוא באור חדש [ריש קיח.]. ובירושלמי קידושין פ"ד סוף הי"א אמרו "הכשירה שבנשים בעלת כשפים". ובזהר חדש לרות [פא:] איתא: "רבי עזריה שאל לרבי יוסי איש כפר אונו, מאי טעמא חרשין אינון יתיר בנשייא, ולא בגברייא, דכתיב 'מכשפה לא תחיה', ולא כתיב 'מכשף'. א"ל, כתיב [תהלים צא, י] 'לא תאונה אליך רעה', 'רע' לא כתיב, אלא 'רעה', דא סטרא דנוקבא ודאי הוא... ומן נוקבא כל זינין דחרשין, וכל עיסקין בישין אתיין לעלמא. הדה הוא דכתיב [קהלת ז, כו] 'ומוצא אני מר ממות את האשה וגו''".

<> דברים אלו מבוארים בח"א לסנהדרין סז. [ג, קסו.], שאמרו שם ש"נשים מצויות בכשפים", וכתב על כך: "מפני כי הכשפים מצליח בידם, כי הכשפים הוא שנוי הסדר [שנקראו "כשפים" על שם "שמכחישין פמליא של מעלה" (סנהדרין סז:), וראה בבאר הגולה באר השני הערה 194, ולמעלה פ"א הערה 1588]. ואל זה הנשים מוכנות ביותר, כי האיש הוא עיקר העולם, והאשה היא יוצאה בדבר מה מן העיקר העולם, כי האיש הוא העיקר. ולפיכך הנשים מצויות בכשפים, הוא היציאה מסדר העולם, והבן זה". ולכך כוונתו כאן כאשר כתב אודות פחיתות ושפלות המדריגה של כישוף ונשים, ששניהם חורגים מעיקריות העולם. ובנתיב התורה פט"ו [א, סח.] כתב: "כישוף הוא דבר פחות ושפל, ואינו ענין שכלי כלל. ולכך הכישוף הוא לנשים, שהם חלושי השכל".

<> לשונו באור חדש [צג.]: "כי האשה גובר בה כח המדמה [ראה להלן הערה 1044], והדברים המצויירים הם לכח המדמה, לכך האשה נהנית מזה ביותר". ואודות הכח המדמה, הנה הוא 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". 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 [הובא למעלה פ"א הערה 1737]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". ובח"א לב"ב נח. [ג, פג:] כתב: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... וכל נושא הוא חומרי, כאשר ידוע". נמצא שכח המדמה הוא כח חומרי. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 17, ובבאר הגולה באר הששי הערה 1190. וראה להלן הערה 984.

<> רש"י שם [ד"ה דבעיא] הביא בשם הירושלמי [חגיגה פ"ב ה"ב] ששמעון בן שטח הרג שמונים מכשפות, על ידי שכינס שמונים בחורים, וציוה על כל אחד מהם ש"יגביה איש אחת מהן מן הארץ, ושוב אין מכשפות שולטות בכם... ונכנסו ואחז כל אחד את אחת מהן והגביה ויכלו להם והוציאום". וכן החזקוני [שמות ח, יד] כתב: "ולא היו רגליהם נוגעות לארץ, וכל זמן שרגליו של מכשף אין נוגעות, אין כשופו מצליח". וכן הוא שם בדעת זקנים מבעלי התוספות, שציטטו את הירושלמי שהביא רש"י. @**וצריך ביאור**^, איך דבר זה מורה ש"הכשוף הוא צריך לכח מדמה". ונראה, שבהערה הקודמת נתבאר שכח המדמה הוא כח גשמי. וכן הכשפים הם כח גשמי, ובח"א לשבת קלט. [א, עג.] ובח"א לסוטה מט. [ב, צ.] השוה בין כשפים לזנות. ולכך כח המכשף הוא רק כשעומד על הארץ, שזה מורה על שייכותו לגשמיות וארציות. ובח"א לב"ב עג: [ג, צה.] ביאר שדבר העומד על הארץ הוא גופני. ובשבת קנב. אמרו "דעל סוס מלך, דעל חמור בן חורין, ודמנעלי בריגלוהי בר איניש. דלא הא ולא הא, דחפיר וקביר טב מיניה". ובסוף הדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב על כך: "כי מי שהוא מנושא מן הארץ, עד שרוכב על סוס, זהו מלך, לפי שהוא מנושא לגמרי. ומי שיש לו מנעלים ברגליו, שהוא מנושא שאינו הולך לגמרי על הארץ, הוא בר חורין, רצה לומר כי לכל הפחות נחשב בר חורין, שיש לו התנשאות במה שאין אחר משעבד בו. אבל לא הא ולא הא, דחפיר וקביר טב מיניה. כי בודאי אשר חפיר וקביר הוא בארץ לגמרי, אבל הוא שם בגופו. אבל זה בעוד רוחו בו, אשר הרוח מנושא, והוא הולך ברגליו על הארץ, מתחבר לארץ עד שרגליו נוגפות בארץ, דחפיר וקביר טב מיניה". הרי כאשר רגליו עומדות לגמרי על הארץ, הוא מחובר לגמרי לארץ, ואלו הם דבריו כאן. וכן מבואר להדיא בספר קומץ המנחה לרבי צדוק הכהן, חלק ב, אות נט, שכתב: "כי מקום הכישוף במקום הזימה, שלכן הכישוף מצוי בנשים... כי הזימה הוא השתקעות בחומר ארציי, ומצידו הכישוף, כמו שאמרו ז"ל ששולט רק בארץ ולא באויר [מעובדא דשמעון בן שטח, ירושלמי חגיגה פרק ב' הלכה ב']. ולא במים [כמו שאמרו בסוף פרק ארבע מיתות (סנהדרין סז:) דבדקי אמיא]". וראה בספר החסידים סימן תעד.

<> פירוש - הואיל ואף האשה הכשרה "נוטה אל מדריגת הכשוף מדרגה פחותה, כי הכשוף נמצא בנשים יותר מכל" [לשונו למעלה], לכך כאשר יש &**רבוי**^ נשים, נעשית נטיה זו לקרובה יותר, עד שאמרו "מרבה נשים מרבה כשפים". ובכת"י כאן נכתב: "ואמר שאם מרבה נשים, מרבה כשפים, וזה כי כאשר מרבה נשים, הוא נוטה למדריגת הכשוף". ונראה ביאורו, שלמעלה בהקדמה כתב [לפני ציון 75] ש"האשה היא נמשלת לחומר". וכן נתבאר למעלה [הערות 693, 694] שבעניני הגשם קיים הכלל ש"כל יתר כנטול דמי". לכך כאשר יש רבוי נשים, יש כאן התעצמות הגשמי. והואיל ונתבאר בהערה הקודמת שהכשוף הוא חומרי, לכך רבוי נשים מביא לכשפים. ועוד אודות שכאשר אדם מוכן לדבר מסויים, אף שאינו עושה הדבר בפועל, מ"מ הוא לעולם קשור לדבר, כן ביאר בדרוש על המצות [נז.] הטעם לאיסור יין נסך, אף שאין האומות מנסכות היום לעבודה זרה, וכלשונו: "כי הדבר שהוא מוכן אל דבר אחד, נמשך מעצמו אל הדבר במעט הפעולה. ובעכו"ם דבק בכח שלו, הוא ע"ז, ואף בלא כוונתו לנסך, נמשך היין אל דבר רוחני, הוא אלהים אחרים, כי הוא מוכן לזה ביותר, ותכף ומיד נתנסך בלי שום כונה ופעולה... ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו. ולפיכך העכו"ם שהוא נמשך אחר הע"ז מעצמו, ולכך היין שהוא משכשך, כאילו היה מנסכו לע"ז מעצמו... שכל דבר שהוא מוכן אל דבר, בקלות מגיע אליו... ומעתה, אף שאין העכו"ם מנסך לע"ז, מ"מ העכו"ם יש להם התדבקות בע"ז שלהם, ונמשך היין לע"ז... כל מעשיו הם אחר ע"ז. ולפיכך אף תינוק בן יומו, שאין לו כוונה ורצון כלל, מעשיו נמשכים לע"ז, כמו שכל דברים הטבעיים שפועלים מה שפועלים בלא כוונה". וכיחס הגוי לע"ז, כך הוא יחס האשה לכשוף, ולכך אף שאינה עושה כשוף בפועל, יש לה נטיה טבעית לזה, וברבוי נשים נטיה זו נעשית לקרובה יותר. וכן מבאר בסמוך ב"מרבה שפחות מרבה זמה", וציון 723. וראה הערה 733.

<> בא לבאר מדוע שפחה הוקדמה לעבד, שהרי אמרו במשנתינו "מרבה שפחות, מרבה זימה. מרבה עבדים, מרבה גזל".

<> כי הבית קודם לשדה. ורש"י [דברים כב, ח] כתב: "אם קיימת מצות שלוח הקן, סופך לבנות בית חדש, ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה, ותגיע לכרם ושדה ולבגדים נאים. לכך נסמכו פרשיות הללו". ובגו"א שם אות ט כתב: "ויראה שיש טעם הגון לענין זה שמצוה אחת גוררת האחרת; כי מי שמשלח האם הוא מקיים ישוב העולם להשאיר הקן שלא יחרב מכל וכל, ולפיכך זוכה גם כן לישוב העולם, להיות לו בית. ואם יקיים מצות מעקה, דהוא בבית, יזכה גם כן לשדה, שהוא גם כן מישוב העולם, רק שאינו מן ישוב כמו הבית". וכן סדר הדברים של חכמים [סוטה ב.] "ארבעים יום קודם יצירת הולד, בת קול יוצאת ואומרת; בת פלוני לפלוני, בית פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני", הרי הסדר הוא; אשה ["מרבה נשים"], בית ["מרבה שפחות"], ושדה ["מרבה עבדים"], וכסדר משנתינו. וראה גו"א דברים פ"כ אות י. @**ואודות**^ שהשפחה היא בבית, והעבד הוא בשדה, הנה נאמר [ש"א ח, יא-יג] "ויאמר זה משפט המלך אשר ימלוך עליכם את בניכם יקח לו ושם לו במרכבתו וגו' ולחרוש חרישו ולקצור קצירו וגו' ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאופות". ובסוטה יא: אמרו "בשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו ישראל ממצרים... ואחת של דגים, ומוליכות אצל בעליהן לשדה... ונזקקות להן בין שפתים". הרי שאע"פ שכל ישראל היו עבדים לפרעה, אנשים ונשים כאחד [סוטה יא:], מ"מ הבעלים היו בשדה, והנשים לא היו בשדה, אלא "מוליכות אצל בעליהן לשדה". וכן הרע"ב כאן כתב: "ומרבה עבדים לעבוד השדות והכרמים".

<> כי סתם שפחה היא שפחה כנענית [כן הוא בפירוש הגר"א כאן], וכנען היה אחד מבני חם [בראשית ט, יח]. וכנען נתקלל [שם פסוק כה] "עבד עבדים יהיה לאחיו".

<> אודות שחם היה שטוף בזימה, הנה במקרא [בראשית ט, כב] נאמר "וירא חם אבי כנען את ערות אביו ויגד לשני אחיו בחוץ", ופירש רש"י שם "יש אומרים סרסו, ויש אומרים רבעו". ובבאר הגולה באר החמישי [קיט:] כתב: "כמה היה דבק חם בזנות, שאין לך פחיתות וגנות כמו זה, להיות רובע אביו... והיה דבק בזנות". ושם מאריך לבאר את דביקותו של חם בזנות.

<> כן כתב כמה פעמים ביחס לחם וצאצאיו, וכגון בח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט:] כתב: "חם מיוחד לערוה, ולכך יצאו ממנו תולדות כמו כנען ומצרים, וכלם בעלי ערוה". ובבאר הגולה באר החמישי [קיט.] כתב: "שעשה לו [חם לנח] גנות וחסרון גדול, למאן דאמר רבעו. ואל יהיה קשה לך, וכי מעשה גנאי וגנות כמו זה יעשה חם. כי אין זה קשיא למי שעומד על ענין חם, ויעיד על זה מעשה תולדותיו, שהם כנען ומצרים, שהיו תולדות שלו [בראשית י, ו]. אשר התורה הנאמנה העידה בפרט על אלו שנים, שהם תולדות חם, מעשה תועבותיהם בזנות. כדכתיב [ויקרא יח, ג] 'כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה וגו'', הרי על אלו שנים מעיד הכתוב מעשיהם בזנות ובערוה. ולפיכך מזה תדע איך היה דבק חם אביהם בזנות ובערוה, עד שאלו שניהם היו יוצאים מחם". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז כתב: "התולדות נמשכים אחר היסודות, כמו שהאילן, ענפיו נמשכים אחר העיקר והיסודות. ואשמועינן הכתוב כי חם היה גלוי ערוה ובזוי הגוף בחלקו, שהיה מבזה את אביו, לכך נמשכו אחריו תולדותיו", ושם הערה 61. @**ועוד אודות**^ שיחס הבנים לאב הוא כיחס הענף לשרשו, כן כתב בגו"א במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם], וז"ל: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". והרמב"ן בדברים כט, יז כתב: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתדע]. ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], ח"א לנדרים לב. [ב, י.], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, שם פ"כ אות יא, ועוד.

<> בכת"י כאן נכתב בזה"ל: "ואמר כי רבוי שפחות, לפי שהשפחות הם חומריים ביותר, כמו שכתיב על העבד [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.]. והשפחה שהיא עוד אשה חמרית, היא עוד יותר. ולכך מרבה זימה, שהיא חמרי לגמרי".

<> כמבואר למעלה ב"מרבה נשים מרבה כשפים", ובהערה 716, ולהלן הערה 733.

<> מרבה בשר, מרבה נכסים, מרבה נשים, מרבה שפחות, מרבה עבדים.

<> "מצד גופו" - לאפוקי מצד הנשמה, וכמו שביאר למעלה [לאחר ציון 690]: "וזה שאמר כי האדם הזה, שיש לו נשמה מן השמים וגופו מן הארץ, יש לו חמשה קנינים מן הארץ, שהם קנינים גופנים מן האדמה. וחמשה קנינים רוחנים אשר הם שייכים לנשמה. ואמר שאותם חמשה דברים ששייכים אל הגוף, הרבוי בהם הפסד וגרעון, כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי. אבל החמשה אשר אינם גופנים, הם לנשמה, התוספות בהם היא למעלה יותר". וראה הערה 700. ואודות שחמשה דברים אלו "מצורפים אל האדם", הנה בגו"א דברים פי"ז אות ז כתב: "ידוע כי מציאות האדם יושלם בג' דברים; דכל אדם צריך תקון עצמו. וצריך לאשה, והוא תקון ביתו [ראה הערה 709]. וצריך לעסוק בממון כדי לפרנס עצמו ולהחיות עצמו". נמצא שיש שלשה דברים המצטרפים אל האדם; עצמו, אשתו [ביתו], ופרנסתו. וחמשת הדברים הגופניים שבמשנתינו כלולים בשלשה אלו; "בשר" הוא עצמו, "נכסים" הם ממונו ופרנסתו, "נשים" שייכות לאשתו, שהיא תיקון ביתו. וכן "שפחות" שייכות לביתו, שהשפחה עושה צרכי ביתו. ו"עבדים" שייכים לפרנסתו, "שהוא עושה מלאכה בשדה" [לשונו למעלה לפני ציון 718]. וראה ציון 734.

<> מסופר שם שאברהם שלח את אליעזר החוצה שימצא אורחים, ואליעזר יצא ולא מצא. ועל כך אמר לו אברהם "לא מהימנא לך, היינו דאמרי תמן ["בארץ ישראל" (רש"י שם)] לית הימנותא בעבדי". ובח"א שם [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 בבאר הגולה באר הרביעי [שכג.], ושם הערה 81.

<> חידוש גדול יש בדברים אלו. כי שגרת המחשבה תופסת שהואיל והאדם אינו גוזל, לכך יש לו נאמנות. ובודאי שזה נכון. אך מדבריו מבואר שגם אמרינן את ההיפך; הואיל ויש לאדם נאמנות, לכך אינו גוזל, כי חושש לאבד את נאמנותו בעיני הבריות, ומחמת חשש זה ימנע מלגזול. וגמרא ערוכה היא, שאמרו [ע"ז נה.] "משל למה הדבר דומה, לאדם נאמן שהיה בעיר, וכל בני עירו היו מפקידין אצלו שלא בעדים. ובא אדם אחד והפקיד לו בעדים. פעם אחד שכח והפקיד אצלו שלא בעדים. אמרה לו אשתו, בוא ונכפרנו. אמר לה, וכי מפני ששוטה זה עשה שלא כהוגן, אנו נאבד את אמונתינו". הרי מפאת חשש לאבוד נאמנותם נמנעו מלגזול. והואיל ולעבד כנעני בלא"ה אין נאמנות בעיני הבריות, לכך לא ימנע מלגזול את חבירו בשעת נסיון [כמו שמבאר והולך]. ובסנהדרין כט. אמרו שמאיימין על העדים שלא ישקרו בעדותם, משום ש"סהדי שקרי אאוגרייהו זילי", ופירש רש"י "השוכרים אותם מבזים אותם וקלים הם בעיניו". הרי שוב חזינן שאדם ימנע מלשקר אם זה יגרום לו שיאבד את חשיבותו בעיני הבריות. אמנם קצת קשה, מנין שאדם שאינו עבד מונע עצמו מן הגזל משום הנאמנות, ולא משום איסור התורה שיש בדבר [ויקרא יט, יג]. ויש לומר, שאיירי כאן בעבדים כנענים, שאינם בהכרח יראי שמים, ועם כל זה אם היתה להם מדת הנאמנות, היו מונעים עצמם מלגזול. ובפסחים קיג: איתא "חמשה דברים צוה כנען את בניו; אהבו זה את זה, ואהבו את הגזל, ואהבו את הזמה, ושנאו אדוניכם, ואל תדברו אמת". ולמהר"ל, הדבר האחרון שאמר להם ["ואל תדברו אמת"] היא הסבה לדבר השני שאמר להם ["אהבו את הגזל"].

<> כפי שנהג משה רבינו בצאן יתרו, שנאמר [שמות ג, א] "ומשה היה רועה את צאן יתרו וגו' וינהג את הצאן אחר המדבר וגו'", ופירש רש"י שם "אחר המדבר - להתרחק מן הגזל, שלא ירעו בשדות אחרים". וכן פירש רש"י [בראשית ל, יד] על הפסוק "וילך ראובן בימי קציר חטים וימצא דודאים בשדה וגו'", ופירש רש"י שם "להגיד שבחן של שבטים, שעת הקציר היה, ולא פשט ידו בגזל להביא חטים ושעורים, אלא דבר ההפקר שאין אדם מקפיד בו". ואודות שהמדבר הוא הפקר לכל, כן מבואר בתנחומא במדבר אות ו. וכן הוא להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ומזה הטעם].

<> כמבואר בהערות 719-721. ואודות החומר הרע של הכנענים, ראה בגבורות ה' פ"ד [לא.], שהאריך בזה, ובתוך דבריו כתב [לא.]: "יש לך לדעת ענין כנען. כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'... ישראל כמו הצורה הנבדלת, ומצרים הם החומר אשר אמרנו לך, והכנעניים הם הצורה המוטבעת בחומר, אשר הוא ארור".

<> נראה שכוונתו לומר שעריות הן יציאה מהסדר מן הימין, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"ו [תשיב.]: "כי החרב הוא מן שמאל, והערוה הוא מן ימין". ובח"א לסוטה ד:[ ב, ל.] כתב: "מקום הזנות מצד ימין". וכן הוא בח"א לשבת קלט. [א, עג.].

<> כי גזל הוא יציאה מהסדר מן השמאל, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ו אות כח: "הגזל הוא השחתת העולם הזה, דהיינו הגזלנין מחריבין את העולם, שאין משא ומתן בעולם". ובהערה הקודמת הובאו דבריו בתפארת ישראל פמ"ו שהחרב היא משמאל.

<> בח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "השמאל הוא כח אנשים, כי משם בא גבורה לאנשים, והרי האיש נקרא 'גבר', וזה ידוע לנבונים. ולכך ההפך גם כן, כי במקום הימין שם כח נשים".

<> פירוש - אף עבדים כשרים, שאינם גוזלים בפועל, מ"מ גם עליהם ניתן לומר "מרבה עבדים מרבה גזל", כי מדובר על נטיה למדת הגזל, וכפי שביאר למעלה לגבי "מרבה כשפים" [הערה 716], ולגבי "מרבה זמה" [הערה 723].

<> כמבואר בהערה 725.

<> כמבואר בהערה 694, שבדברים גשמיים נוהג הכלל [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי"..

<> מרבה תורה, מרבה ישיבה, מרבה עצה, מרבה צדקה, קנה שם טוב. ולמעלה [לפני ציון 692] כתב: "חמשה קנינים רוחנים, אשר הם שייכים לנשמה".

<> פירוש - הרבוי והתוספת בהם היא למעלה יתירה, ואין נוהג בהם הכלל [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", וכמבואר למעלה בהערה 694.

<> "כמו שאמר" - במה שסיים "מרבה חיים". ואודות שהחיים הם ראשון לשאר דברים, הנה נאמר [בראשית ד, ב] "ויהי הבל רועה צאן וקין היה עובד אדמה", ופירש רש"י שם "רועה צאן לפי שנתקללה האדמה פרש לו מעבודתו". ובגו"א שם [אות ד] כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן בשביל קללת האדמה, והרי הוא היה הבכור, ולמה לא בחר ברועה צאן. ויש לתרץ, מפני שהוא היה הראשון הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם. שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה. ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה". ובתפארת ישראל פכ"ט [תלז:] כתב: "כלל הדבר, מה שהוא מחויב ומוכרח, הוא קודם לדבר שאינו מחויב ומוכרח" [ראה למעלה פ"א הערה 1743 שנקודה זו התבארה שם]. @**ומה שכתב**^ כאן "כי התורה... שנותנת לנשמה חיים", אין כוונתו לומר שהתורה אינה מחיה את הגוף [שהרי אמרו (עירובין נד.) שהתורה היא "סם חיים לכל גופו", ודרשו על כך את הפסוק (משלי ד, כב) "ולכל בשרו מרפא", וכמבואר בתפארת ישראל פס"ב (תתקעב:)], אלא כוונתו שהתורה מעניקה לנשמה מדריגה רוחנית, וכמו שכתב להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ומפני שעדיין], וז"ל: "ומפני שעדיין לא נשמע שהתורה תתן חיים טובים רוחניים שמקבלת הנשמה, והם חיים הבאים מן עולם הבא, ועל זה מביא מקרא [משלי א, ט] 'כי לוית חן הם לראשך וענקים לגרגרותיך'. פירוש זה כי התורה תתן לנשמה מדריגה רוחניות, וזה שאמר 'כי לוית חן הם לראשך', כי הראש שבו הנשמה האלקית [ראה הערה 745], תתן התורה אליו לוית חן, רוצה לומר חבור של חן. והחן אינו דבר גשמי, והוא נבדל לגמרי, שהרי אינו דבר ממש, רק חן שהוא על העין, ואין זה דבר גשמי כלל... שתתן לנשמה שהיא בראש מדריגה נבדלת, והוא לוית חן. כי על ידי זה יש לאדם חבור אל השם יתברך, ולפיכך התורה היא לוית חן". ושם בהמשך המשנה [ד"ה ואחר כך] ביאר: "שלא תאמר שאין כח בתורה שתתן חיי עולם הבא ממש אל הנשמה, שהיא ראויה אל עולם הבא, ולפיכך מביא עוד קרא... כי התורה תתן אל הנשמה האלקית... עולם הבא ממש". ובסוף המשנה כאן מבאר שהתנא של המשנה [במה ששנה בסוף המשנה "קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא"] חזר לבאר ש"מרבה חיים" הם חיי העולם הבא. וראה הערה 780. @**וצרף לכאן**^, שכתב בח"א למנחות צט: [ד, פו:]: "האדם אל התורה כמו הדג שהוא במים, ששניהם שייכים זה לזה. ואי אפשר שיהיה הדג בלא מים, כך הנשמה הנבדלת צריכה אל התורה" [הובא למעלה הערה 251].

<> ודביקות בה' [ולאו דוקא באמצעות תורה] היא סבת החיים, וכמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן נצחיים, כמו שהוא יתברך נצחי" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 17, ופ"א הערה 1222]. ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'". ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורבי יהודה] כתב: "כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך... וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ובנתיב העבודה פ"ט [א, קד:] כתב: "בתפילין אמרו [מנחות מד.] כל המניח תפילין מאריך ימים, שנאמר [ישעיה לח, טז] 'ה' עליהם יחיו'. רוצה לומר כי מאחר שעל ידי תפילין שם ה' נקרא עליו, דכתיב [דברים כח, י] 'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך', וכאשר השם יתברך עליו, ראוי אליו החיות, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'".

<> למעלה פ"א מי"ד [לאחר ציון 1231]: "כי על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך, וכמו שבארנו זה במקומו באריכות. ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'... 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... 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", ושם בהערה 1233 הובאו מקבילות רבות ליסוד זה. ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 493] כתב: "האיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך, וכאשר בארנו למעלה. והוא מבואר בעצמו, כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך", ושם הערה 494. ולהלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ושם [ד"ה ותחלה יש] כתב: "ותחלה יש לבאר מה טעם שהתורה מיוחדת שהאדם מגיע בתורה לחיי עולם הזה ולחיי העולם הבא. ויש לך לדעת... כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים נותן חיים לדבקים בו, ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך... ולפיכך אצל הדביקות נזכר 'חיים', שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו [סנהדרין לח:] שהוא 'כופר בעיקר'. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים... כי על ידי התורה הוא דביקות האדם בבוראו, ודבר זה מבואר בכמה מקומות למעלה, והארכנו בזה. כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך. ולכך נקראת התורה 'עץ', שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר, מקבל מן העיקר. וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא השם יתברך, החיים. לפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה, היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר".

<> קצת קשה, כי התנא של המשנה לאחר שזכר "תורה" זכר "ישיבה" [ולא "חכמה"], שאמר במשנה "מרבה תורה מרבה חיים", ואחר כך אמר "מרבה ישיבה מרבה חכמה", נמצא ש"ישיבה" מוזכרת כדבר שני לתורה, ואילו החכמה היא התוצאה מ"מרבה ישיבה". והנה יש גורסים במשנה [ראה ברבינו יונה ברע"ב] "מרבה חכמה מרבה ישיבה", ולפי זה באמת חכמה הוזכרה במשנה כדבר שני לתורה. אך מלשונו כאן מוכח שגרס "מרבה ישיבה מרבה חכמה", ולכאורה לפי זה אינו מובן מה שכתב כאן "אחר שזכר התורה, זכר החכמה". ואולי יש לומר שמדייק לשון המשנה, דמדוע מעיקרא התורה נקראת "תורה", ובבבא השניה היא נקראת [כתוצאה מ"מרבה ישיבה"] בשם "חכמה", הרי היה ניתן שוב לומר "מרבה ישיבה מרבה תורה". ובמיוחד שעל "מרבה ישיבה" הביא כאן הגר"א את הגמרא [תענית ז.] "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן", והמהר"ל להלן [פ"ו מ"ז ד"ה הי"א] גרס בגמרא "הרבה &**תורה**^ למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם", ולכך היה ניתן לומר גם כאן "מרבה ישיבה מרבה תורה".

<> "על בוריה" - כי זו הגדרת "דעת", ובסמוך יבאר ש"תורה" מורה על דעת. ובגבורות ה' ס"פ נב [רכט:] כתב: "אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את התורה' [הגדה של פסח], כי התורה תקרא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים" [מובא במילואו בהערה 750].

<> אודות ש"חכמה" מורה על הבנת התורה, כן ביאר בגו"א ויקרא פכ"ו אות כ, שרש"י כתב שם [ויקרא כו, טו] "משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים", וביאר זאת הגו"א שם בזה"ל: "כי החכמים נקראים 'חכמים' מפני שהם יודעים את החכמה, שהיא 'משפט', כי כל משפט הוא דבר מושכל. ואינם חכמים בשביל שיודעים את החקים, כי החקים מפני שאין לעמוד עליהם אין חכמים בהם, אבל במשפט יש חכמה, לפי שהוא משפט אמת. וכמו שאמרו חכמים [ב"ב קעה:] מי שרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. וזהו 'את משפטי תגעל נפשכם'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 176, ופ"א הערה 271]. וראה הערה הבאה.

<> ביחס לשם "תורה". והנה העמיד כאן שם "חכמה" לעומת שם "תורה", ש"חכמה" מורה על ההבנה, ואילו "תורה" מורה על הידיעה, וכמו שמבאר והולך. אמנם בתחילת הדרוש על המצות [נ.] כתב שגם שם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 92, ופ"א הערה 1616, ולהלן הערה 1703]. ולפי זה מדוע במשנתינו "תורה" אינה כוללת גם "חכמה", עד שהוצרך התנא לפרט בבבא השניה של המשנה "מרבה ישיבה מרבה חכמה". ואולי יש לומר, כי הדרגה הראשונה שהוזכרה כאן ["ידע משפטיה ומצותיה על בוריה"] היא דרגה של דעת, וכמו שיבאר, ואף "דעת" פירושה ידיעה ברורה בתורה ["על בוריה", וראה הערה 748], ולכך שם "תורה" מוסב על דרגה זו. וראה הערה 750, שנתבאר שם מדוע שם "תורה" מוסב על דעת.

<> "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. והראש הוא המקום שהנשמה הנבדלת נמצאת שם, וכמבואר בהערה 738. ובהקדמה לבאר הגולה [יא:] כתב על העדר החכמה, ש"נפש האדם הוא חסר מן הראוי", ושם הערה 50. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "חלק הנפשיי שהוא המחשבה", וראה שם הערה 25. ולהלן משנה ט [ד"ה והתחיל ברבי אליעזר] כתב: "אליעזר בן הורקנוס בור סיד שאינו מאבד טפה. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי. ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר. כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבלים כח הזוכר מקוימים ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי... ולכך קרא רבי אליעזר מצד כח הנפשי שבו 'בור סיד שאינו מאבד טפה' מן דבר שמקבל ועומד בו", ושם הערה 1066. ולהלן פ"ג מ"ט [ד"ה כל שמעשיו] כתב: "ולפיכך החכמה הוא נבנית על שנים; על השם יתברך אשר החכמה הזאת עם השם יתברך, ומצד הזה השם יתברך עיקר ויסוד אל החכמה. והיסוד השני הוא הנפש שהוא נושא ומקבל אל החכמה, ולכך יש עוד יסוד לחכמה הוא נפש האדם הנושא את החכמה. ודבר זה גם כן יסוד אל החכמה, כי החכמה שהיא באדם צריך שיהיה לה יסוד; אם מצד השם יתברך... וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו". ושם במשנה יח כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש". ובדרוש על התורה [מז.] כתב על בני דורו: "וכאשר יכלו ימי הילדות והשחרות, יראו נפשם חסירה מן הדעת, וערומה מכל חכמה, ולא נמצא אתם דבר".

<> כפי שפירש רש"י [שמות לא, ג] "תבונה - מבין דבר מלבו מתוך דברים שלמד". וכן פירש רש"י [דברים א, יג]: "מה בין חכמים לנבונים, חכם דומה לשולחני עשיר, כשמביאין לו דינרין לראות, רואה. וכשאין מביאין, יושב ותוהא. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו מעות לראות, רואה. וכשאין מביאין לו, הוא מחזר ומביא משלו". ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] הביא דברים אלו. ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:] כתב: "ויש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד".

<> תורה, חכמה, תבונה.

<> להלן פ"ג מי"ז [ד"ה אם אין דעת] כתב: "החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר... כי החכם הוא בעל סברה, שעומד על הדבר שהוא לפניו, והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר... אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר - נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה [שהגדרת אדם היא שהוא מדבר] נקרא דעת, דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה מה שמשיג נקרא חכמה, אף כי אינו משיג הדבר מצד אמיתתו ובהבדל שלו... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "מקרא משנה תלמוד. ואלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור. והתלמוד הוא להבין טעם הדבר שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר, כי זה ענין הדעת, שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא תלמוד". ולמעלה פ"א מ"א [לאחר ציון 232] כתב: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת, שהם נזכרים בכל מקום בכתוב. וכאשר ראו חסרון הדור בחכמה, באו אנשי כנסת הגדולה ותקנו כל שלשתן; דהיינו החסרון שיש בחכמה, והחסרון שיש בבינה, והחסרון שיש בדעת, כמו שהם כתובים בכתוב [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'... ותמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית. ויש בני אדם אף כי יש להם סברא ישרה ונכונה, וכאשר הם באים להבין דבר מתוך דבר על ידי פלפול יש להם חסרון. והראשון נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב. והשני הוא הפלפול, ונקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול. ויש בני אדם חסרים דעת, שאין יודעים דבר... לא תליא לא בסברא ולא בפלפול, רק כנגד מי שהוא נעדר הידיעה, עד שאין לו ידיעה".

<> גבורות ה' ס"פ נב [רכט:].

<> לשונו שם: "נקט ג' דברים שאמר הכתוב אצל בצלאל [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. כי החכמה המשיג את הדברים הנמצאים בלבד, וזהו חכם. אמנם המוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא תבונה כאשר ידוע. אמנם הדעת הוא היודע אמתת הדברים כל אחד בגדרו, זה נקרא דעת. ולפיכך אמר כאן 'ואפילו כלנו יודעים את התורה', כי התורה תקרא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו], מלמדת לנו דעת באמתות הנמצאים. וזה הפירוש הוא נכון". וראה למעלה פ"א הערה 1687.

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ט [קטו:]: "כי יש שלשה כחות באדם הפרטי, המתנשאים על האדם הפרטי, והם נבדלים מן הגוף, לא יתערבו עם הגוף כלל. ואלו השלש כחות יש להם מקומות מחולקים במוח; האחד הוא בהתחלת המוח, והשני באמצע, והשלישי באחרית המוח. והראב"ע בפרשת כי תשא [בפירושו הארוך שמות לא, ג] פירש שאלו שלשה כוחות נקראו חכמה ובינה ודעת". ובגו"א דברים פ"ד אות ב ביאר שהמשנה והתלמוד נמצאים בחדרים שונים במוח. וראה להלן הערה 1066.

<> ולפי המבואר כאן יוצא שהדרגות מלמטה למעלה הן; דעת, חכמה, ובינה. ולהלן פ"ג מי"ז [ד"ה ואמר אם] ביאר שבינה היא יותר מדעת, וזה תואם לדבריו כאן. אך שם [ד"ה אם אין] משמעות דבריו היא שדעת היא יותר מחכמה, וזה לא כדבריו כאן. ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] כתב להדיא: "הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה שאין זה שכל נבדל לגמרי". וכן הוא בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]. וצ"ע.

<> נאמר [ויקרא כו, ו] "ונתתי שלום בארץ", ופירש רש"י [שם] "ונתתי שלום - שמא תאמרו הרי מאכל הרי משתה, אם אין שלום אין כלום, ת"ל אחר כל זאת 'ונתתי שלום בארץ'". ובגו"א שם אות ח כתב: "אם יש שובע ולא יאכל אותה במנוחה, אם כן השובע אינה כלום" [הובא למעלה הערה 394. וראה למעלה פ"א הערה 1714].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 393]: "וכל ענינו של אדם אשר הוא צריך אל האדם... שלא יהיה נעשה לו רע מן אחרים. שאם היה לו כל צרכו, והיה לו כנגד זה דבר רע, מה מועיל הטוב".

<> בכת"י במקום המלים "ומכל ענינו" נכתב "ומכל אשר הוא שלימותו". ומדגיש כאן את הצורך הרוחני בשלום, כדי להורות שחמשה הדברים האחרונים במשנה הם דברים "שהם לנשמה" [ראה הערה 736], ולכך "מרבה שלום" הוא שייך לשלשה שלפניו "מרבה תורה, חכמה, תבונה". ובמגילה כח. אמרו "אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא, אלא משום דשמעתא בעא צילותא כיומא דאסתנא". ופירש רש"י שם "צילותא - דעת צלולה ומיושבת, שאינו טרוד בכלום מחשבה". ובעירובין סה. אמרו "הלכתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא". ופירש רש"י שם "צלותא - דעת צלולה. כיומא דאיסתנא - כשמנשבת רוח צפונית יום אורה הוא, ונוח לכל". הרי שהעדר שלום מונע הלימוד וההלכתא. ובבמדב"ר יא, ז אמרו "אין הברכות מועילות כלום אלא אם כן שלום עמהם" [הובא למעלה הערה 394]. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ט סוף ה"א כתב: "בזמן שאדם טרוד בעולם הזה בחולי ובמלחמה ורעבון, אינו מתעסק לא בחכמה ולא במצות שבהן זוכין לחיי העולם הבא". ועוד אודות מעלת השלום, ראה למעלה פ"א מי"ח מציון 1563-1567.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ב [לאחר ציון 1334]: "כל ענין מי שהוא רודף שלום, שיאמר לחבירו שיהיה מוותר מה שעשה לו חבירו, ולא יעמוד על מדותיו". וזה לשונו בנתיב השלום פ"ב [א, רכא:]: "מבקשי שלום נכנסים לפנים משורת הדין, אבל בעלי דין אינם רוצים לוותר אף דבר קטן". ובגו"א במדבר פט"ז אות לט [ד"ה ועוד] כתב: "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". וכן הוא בח"א לב"ב ט. [ג, ס., ויובא בהערה 767]. וראה להלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק], ובנצח ישראל פנ"ב הערה 6 [הובא למעלה פ"א הערה 1335].

<> בתפארת ישראל פנ"ה [תתנא.] כתב: "הצדקה הוא לפנים משורת הדין". ובנתיב האמונה פ"ב [א, ריב.] כתב: "אמר [מכות כד.] שהעמיד אותם על שנים, שהם החסד והמשפט. ואף על גב שכתיב [ישעיה נו, א] 'שמרו משפט ועשו צדקה', ולא כתיב 'חסד', דבר זה אין קשיא, שהרי אין צדקה משתלמת אלא לפי החסד שבה, ועיקר הצדקה הוא החסד". ובסוכה מט: אמרו "אין צדקה משתלמת אלא לפי חסד שבה". וביאר זאת בנתיב גמילות חסדים ספ"ב [א, קנד:] בזה"ל: "כלומר כפי מדת טובו של נותן כאשר נותן צדקה בעין יפה, שזה נקרא 'איש טוב', ודבר זה נקרא גמילות חסדים. ולפי זה נחשבת הצדקה לפי גמילות חסדים שבה. אבל אם הנתינה בעצמה בצרות עין, אין זה גמילות חסדים, כי גמילות חסדים מצד הטוב שבאדם, ולפי מה שעינו טובה בצדקה יש על זה קבול שכר". וכן חזר וכתב בריש נתיב הצדקה פ"א [א, קסט.]. ובתפארת ישראל פנ"ה [תתמט:] כתב: "מה שעושה מצד החסד, אין בו שום דין כלל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 174, ובפרק זה הערה 157]. וכשם שאין בחסד דין, כך אין בצדקה דין. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה אבל צדיק] כתב: "ואין הצדקה חסד, כי מאחר שהוא לעני, אין ראוי שלא ירחם על העני. וגם אין זה משפט גמור, כי אין חיוב אליו כלל, רק ראוי שיתן צדקה". ואין זה סותר לדבריו כאן, כי כאן כוונתו שאין עליו חיוב לתת צדקה, אך להלן איירי שעם כל זה מן הראוי שיתן צדקה. וראה למעלה פ"א הערה 1689.

<> פירוש - הואיל ועמידה על הדין מחדשת את המחלוקת, לכך כאשר עושה ההפך מדין [צדקה], יש בזה עשיית שלום. ואם תאמר, הרי יש מצב שהוא אינו מחלוקת אך גם אינו שלום, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתמ.]: "לפעמים אין מחלוקת, מכל מקום אין שלום, שיהיה להם לב אחד לגמרי". ומנין להסיק שהואיל ואין בצדקה דין ומחלוקת, ממילא יש בה שלום, הרי יתכן מצב ביניים של העדר המחלוקת, ומ"מ אין שלום. ונראה שבלשונו הזהב יישב זאת, שביאר כאן שהצדקה היא להפך ממחלוקת, שכתב: "בזה מתחדש המחלוקת, &**והפך זה**^ כאשר מעשיו הם בצדקה". והפכים הם ביחס של "זה קם וזה נופל" [כמבואר למעלה פ"א הערה 1468, ופרק זה הערה 270]. לכך אין מצב ביניים בין הפכים, אלא או כולו לצד זה, או כולו לצד השני. ועל כך אמרו חכמים [מגילה ו.]: "קסרי וירושלים, אם יאמר לך אדם חרבו שתיהן, אל תאמן. ישבו שתיהן, אל תאמן. חרבה קסרי וישבה ירושלים, חרבה ירושלים וישבה קסרי, תאמן". ולכך בהכרח שהצדקה היא שלום. ולמעלה פ"א מי"ח [לאחר ציון 1688] כתב: "הצדקה, שהוא גמילות חסדים, הוא שלום בעצמו, כמו שאמר [ישעיה לב, יז] 'והיה מעשה הצדקה שלום'. וכמו שאמרו ז"ל 'מרבה צדקה מרבה שלום', כמו שיתבאר בעזרת השם יתברך". וכן רמז לכך בקצרה בנתיב השלום פ"א [א, ריז.]. וראה למעלה פ"א הערה 429.

<> "הכופה אחרים ליתן צדקה ומעשה אותן, שכרו גדול משכר הנותן" [רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י ה"ו].

<> פירוש - רבא הורה לבני מחוזא שיכופו זה את זה ליתן צדקה, ובכך יהיה להם שלום במלכותם.

<> בלא כפיה ועשיה, אלא רק בנדיבות לב הנותן.

<> כי "כל בעל מחלוקת רוצה להכריח את שכנגדו לעשות מה שירצה" [לשונו בסמוך]. 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 פ"א הערה 940, ולהלן הערה 1319]. ולמעלה פ"א מי"ב [לאחר ציון 1174] כתב: "כי דרך בני אדם כאשר נכנסו במחלוקת, אז כל אחד מתרחק מן חבירו בתכלית הרחקה".

<> פירוש - אף אם הנתבע הוא אדם ותרן מטבעו, ומוכן לוותר מדעת עצמו, אך עם כל זה אין הוא מוכן שהתובע יכריחו לעשות מעשה בכפיה. ונמצא שמדת נדיבות לב אינה מונעת את המחלוקת, כי אף הנדיב לב יתמיד במחלוקת מפאת חוסר רצונו להיות מוכרח במעשיו. @**יש בנותן**^ טעם להביא כאן את המודפס בספר "עובדות והנהגות לבית בריסק", כרך ב, עמוד רצד: "אמרו למרן הגר"ח, הננו עדים פעמים רבות, שהרב המטריף בהמה גסה שערכה מגיע למאות רובלים, או שמטריף כל כלי המטבח של האדם, ומעולם אין איש מהרהר אחרי פסק דינו של הרב. ואילו בדין תורה המתנהל בין שני יריבים, קורה לעיתים שהצד המתחייב בדין אינו מקבל את פסק הדין שיצא נגדו, אלא מתרעם באזני הרב הפוסק, ואינו חש שבכך הוא פוגע בכבוד התורה. השיב להם מרן הגר"ח זצ"ל, בעניני כשרות וכיוצא בכך, מקבל עליו כל יהודי המדקדק במצוות באהבה ובשמחה את פסק דינו של הרב, אפילו כרוך הדבר בהפסד מרובה. אבל בדין ודברים שבין שני יריבים, התרעומת המושמעת באזני הרב אינה על הרב או על כך שהאיש הפסיד סכום מסויים, אלא על ש'יריבו הרויח'. וזהו שמצינו בריב הראשון שפרץ בעולם בין קין להבל, דכתיב [בראשית ד, ו] 'למה חרה לך ולמה נפלו פניך'. ולכאורה תמוהה שאלה זו שנשאל קין, הרי לפני כן כבר נאמר במפורש על מה חרה לקין, ולמה נפלו פניו, כדכתיב [בראשית ד, ד-ה] 'וישע ה' אל הבל ואל מנחתו ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין מאד ויפלו פניו'. ואם כן מהי שאלת הקב"ה לקין 'למה חרה לך'. אלא על כרחך שכוונת השאלה שהקב"ה הפנה לקין היתה, על מה עיקר כעסך ועצבונך, האם על כך שהקרבן שלך לא נתקבל, או שחרה לך על שנתקבל קרבן אחיך". ואלה הדברים שנתבארו כאן, שאפילו אדם שהוא ותרן מטבעו, מ"מ הוא נכנס למחלוקת משום שאז יש לו מאבק עם הצד השני הרוצה לכוף עליו את דעתו.

<> פירוש - המכריח יכול להכריח על הצדקה.

<> פירוש - אע"פ שביאר למעלה [לפני ציון 757] שאין בצדקה דין, מ"מ ניתן להכריח את האדם על הצדקה, כי מחוייב שלא יעמיד דבריו על הדין, אלא ינהג לפנים משורת הדין. וכן כתב בגו"א ויקרא פכ"ג אות כד: "אף על גב שהתורה חייבה האדם לתת צדקה, סוף סוף נותן אותה דרך חנינה, שיש לו לרחם על העני". ובתפארת ישראל פ"ו [קט.] כתב: "כי אין מדת הצדקה דרך רחמנות, כי כל הדברים הם בגזירת הדין... כי גזר על האדם כך שיהיה האדם מרחם".

<> לשונו בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:]: "כאשר הצדקה היא מוכרחת על ידי עשוי, וכל צדקה הוא ויתור ולפנים משורת הדין, וכאשר הויתור ולפנים משורת הדין הוא מוכרח... כל כך הצדקה היא נמצאת, עד שהוא מוכרח".

<> לשונו בח"א לב"ב ט. [ג, ס.]: "הדבר הזה נותן שלום שלא יבא מחלוקת. כי המחלוקת ולפנים משורת הדין הם שני הפכים, כי בעל המחלוקת אינו נכנס לפנים משורת הדין, ומעמיד דבריו על הדין לגמרי [ראה הערה 756]. וכאשר מעשין על הצדקה, שהוא לפנים משורת הדין, עד שנמצא לפנים משורת הדין לגמרי, דבר זה נותן שלום לגמרי, ואפילו במלכות. אף על גב שדרך להיות נמצא מדון וריב במלכות... עם כל זה כאשר מעשין על הצדקה, עד שנמצא בעולם מדת הויתור ולפנים משורת הדין בהכרח, לכך נמצא שלום במלכות. ודבר ברור הוא, כי המשפיע צדקה אל זולתו, הוא הפך מי שנכנס עם הזולת במחלוקת ומתנגד לו. ולכך 'מעשה צדקה שלום'. וכאשר כופין ומעשין על הצדקה להשפיע הזולת, המחלוקת מסולק לגמרי מכל וכל, שאין כאן מתנגד אל הזולת, עד שיש שלום לגמרי". וכן הוא בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעח:]. וראה הערה 773.

<> המעשה וכופה אחרים על הצדקה.

<> "שכל כך מדת הצדקה אצלו, עד שהוא מכריח על הצדקה" [לשונו בכת"י כאן].

<> פירוש - המעשה על הצדקה, הוא מביא שלום בעולם, כי בפעמים אחרות הוא יהיה מוותר ויעשה רצון חבירו. ובכת"י כאן נכתב: "ולכך מביא בעולם השלום, שאינו מעמיד על הדין. ולכך עושה רצון חבירו, ואינו בא לידי מחלוקת. ודבר זה מצד שכל כך בוחר במדת הצדקה, ומרחיק הדין".

<> פירוש - אצל המעשה על הצדקה, הצדקה היא דבר מוכרח ולא מנדבת הלב, אם כן אצלו הנהגת לפנים משורת הדין היא גם דבר מוכרח, ולא מנדבת הלב. ולכך הוא ינהג כך בתמידיות, ובזה הוא מביא שלום לעולם.

<> לא ברור מדוע כופל דבריו, הרי כבר ביאר ש"מרבה צדקה" פירושו שמרבה בכפית אחרים על הצדקה. ואולי עכשו בא לבאר מדוע אמר "&**מרבה**^ צדקה מרבה שלום", הרי מהגמרא בב"ב רואים שבכל כפיה על הצדקה יש שלום, ולאו דוקא המרבה.

<> פירוש - הכופה על הצדקה עושה שלום, והמרבה בכך, מרבה שלום. ומדבריו כאן משמע שהזיקה הקיימת בין צדקה לשלום היא רק בציור של כפיה על הצדקה, אך צדקה הנעשית בנדיבות לב אינה בגדר "מרבה צדקה". ולכך טרח לבאר ש"מרבה צדקה" איירי שכופה אחרים על הצדקה. אך בד"ה הקודם [לפני שהביא הגמרא מב"ב] פירש את משנתינו שאיירי בצדקה של נדיבות לב, ולא בצדקה של כפיה. ועוד, בח"א לב"ב ט. [ג, ס.] כתב: "ודבר ברור הוא, כי המשפיע צדקה אל זולתו, הוא הפך מי שנכנס עם הזולת במחלוקת ומתנגד לו. ולכך 'מעשה צדקה שלום'. וכאשר כופין ומעשין על הצדקה להשפיע הזולת, המחלוקת מסולק לגמרי מכל וכל, שאין כאן מתנגד אל הזולת, עד שיש שלום לגמרי" [הובא למעלה בהערה 767]. הרי ביאר שאף צדקה של נדיבות לב עומדת להיפך למחלוקת [ועל כך נאמר הפסוק "מעשה צדקה שלום"], ורק כאשר כופין על הצדקה המחלוקת מסולקת לגמרי. ולפי זה מדוע כאן טרח לבאר ש"מרבה צדקה" מוסב על כפית צדקה, ולא גם על צדקה של נדיבות לב. וצ"ע.

<> לא מצאתי מקומו. כי המקום היחידי שהביא את "מרבה צדקה מרבה שלום" הוא בנתיב השלום פ"א [א, ריז.], וז"ל: "ואמר [במדב"ר יא, ז] 'גדול השלום שניתן לעושי צדקה'. דבר זה התבאר אצל 'מרבה צדקה מרבה שלום', כמו שהתבאר למעלה איך מרבה צדקה מרבה שלום, עיין שם". הרי שם שלח לעיין לכאן.

<> לשון הרבינו יונה כאן: "כי השם טוב לעצמו הוא, לא יניחנו לאחרים, הפך מן המרבה נכסים, כי במותו יעזבם וילך בלא חמדה ריקם מהם".

<> "לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר" [לשונו להלן]. ובמשלי י, ז "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קלח:] כתב: "וכתיב 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב', ולא כתיב 'זכר רשעים לקללה', מפני שבא לומר כי הרשע שמו אשר הוא בא על עצמו, כי השם בא על עצם הדבר, ירקב, עד שיהיה עצמו נפסד לגמרי. ולא לקללה בלבד, אבל ירקב, עד שהוא נפסד בשמו. והצדיק, לא די כי שמו לברכה, אלא זכר של הצדיק בלבד יהיה לברכה". [הובא למעלה בהערה 624]. ובאור חדש [קצב.] כתב: "'המן הרע הזה' [אסתר ז, ו], סמך אל 'המן' 'הרע', ולא אמר 'המן הצר והאויב והרע הזה', מפני שם רע כאשר הוא אדם רע בעצמו, ולא שהוא רק בשביל שנאה או בשביל שום דבר, לכך 'הרע' סמך אצל שמו, כי השם מורה על עצמו של של אדם". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.] פתח את הפרק בפסוק [קהלת ז, א] "טוב שם משמן טוב", והאריך בזה, ובתוך דבריו כתב: "כי השם טוב הוא המעלה אל האדם עצמו, וזה כי השם מורה על עצמו של דבר. שכל אשר יש לו שם טוב, המעלה הזאת הוא עצמי אל האדם. לא כמו העושר, שזה קבל העושר. ואף החכמה, אם שנראה כי הדבר הזה הוא אל עצמו, אין החכמה דבר עצמי אל האדם. וכן שאר המעלות אינם אל האדם עצמו. אבל השם טוב שבא על האדם... תהיה המעלה מה שהיא, סוף סוף השם הוא בא על האדם עצמו. ודבר זה יותר נחשב משמן טוב. ואין רוצה לומר שמן טוב ממש, אבל נקרא 'שמן טוב' כל מעלה שמקבל האדם מה שהיא. כי אף אם הוא כהן, הכהונה אינה דבר עצמי לאדם כמו שיתבאר. וקרא שלמה המעלה שיש לאדם מצד עצמו 'שם טוב', כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי, סוף סוף השם בא על עצמו. וקרא המעלה שמקבל ואינו דבר עצמי אל המקבל 'שמן טוב', כי המעלה שמקבל אחר דומה לשמן טוב שמושחין הכלי בו, והכלי קבל את השמן, וכך הוא המעלה שקבל, נמשח ונתרבה ממנו מי שמקבל אותו... כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל. ולכך נקרא התואר המקבל 'שמן טוב', כי השמן טוב הוא מושח את המקבל, ומקדש אותו. וכן כל התארים הם מושחין את המקבל, ונותנים לו תואר. אבל שם טוב הוא מורה על המהות, לכך הוא דבר עצמי. ובודאי דבר זה הוא יותר מעלה מן התואר שהוא מקבל". וכמה פעמים נתבאר למעלה שהשם מורה על מהות [בביאור משנת "כל ישראל" הערה 162, שם הערה 172, למעלה פ"א הערה 760, ועוד].

<> לשון התויו"ט כאן: "קנה לעצמו - נראה לי לפרש שענינו שקנה עצמותו, ורוצה לומר שבהיות לו שם טוב, הנה נתעצם והיה מה שהוא, שכל שאין לו שם טוב הנה הוא כלא היה. וידוע שגדר השם הוא המורה על עצמות הדבר, שזהו מה שקרא האדם שמות לכל חי [בראשית ב, כ]. ולכן אם השם טוב, הרי זו הוראה על עצמותו. כי כשאין שם טוב, ראוי לו שלא היה, והרי הוא כלא היה, ואין כאן קנין של כלום".

<> לשונו להלן פ"ד מי"ד [ד"ה אבל פירוש, בביאור המשנה שם "שלשה כתרים הם; כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהן"], וז"ל: "כי מפני זה אמר 'וכתר שם טוב עולה על גביהן' [שם], והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם, מופשט מן הגשמי, כי זהו ענין השם שהוא מופשט לגמרי, רק השם שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן... כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם. אבל השם טוב הוא בכל העולם, מפני שהשם מופשט לגמרי, אין לו התקשרות אל הגוף כלל... כי הכתר של תורה נבדלת גם כן מן האדם, וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי השם טוב הוא יותר נבדל".

<> פירוש - אין זה דבר נוסף [מספר אחד עשר] על עשרת הדברים שנשנו עד כה במשנה.

<> מדויק מלשונו שהתורה מרבה חיים גם בעוה"ז, וגם לעוה"ב. וכן אמרו במשנה [להלן פ"ו מ"ח] "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא". ובמשנה שם מובאים שבעה פסוקים כדי להורות על כך. ובתחילת המשנה שם כתב: "ואלו שבע מעלות ומדריגות מתחילין מן חיי עולם הזה, בדבר שהוא המדריגה התחתונה, ומסיימין במדריגה האחרונה של חיי עולם הבא הנצחיים. ולפיכך ג' פסוקים הראשונים מורים על חיי עולם הזה, וג' אחרונים על חיי עולם הבא, והפסוק האמצעי היא מדריגה בין עולם הזה ובין עולם הבא, וכמו שיתבאר". ובסוף המשנה כתב: "הרי לך כי התחיל ממדריגה התחתונה, וסיים במדריגה העליונה, הוא החיים של עולם הבא הנצחיים, ודבר זה מבואר".

<> בא לבאר, שאם הבבא הזאת ["קנה לו דברי תורה קנה לו חיי העולם הבא"] מבארת את מה שהוזכר למעלה במשנה ["מרבה תורה מרבה חיים"], מדוע היא לא נשנתה שם, אלא נשנתה בסוף המשנה, מנותקת ממה שבאה לבאר.

<> כמבואר בהערה 780. ובתפארת ישראל ר"פ נז [תתפח.] כתב: "עולם הבא, אשר הוא העיקר... שהוא תכלית האחרון".

<> בשר, נכסים, נשים, עבדים, שפחות.

<> תורה, ישיבה [חכמה], עצה [תבונה], צדקה, שם טוב.

<> כמו שכתב בגבורות ה' פנ"ז [רנה:]: "כי המכות האלו [עשר המכות במצרים] היו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם, עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי. אבל מכות הראשונות, שהם תשע מכות, לא היו המכות מגיעין לעצמן לגמרי, רק לדבר שהוא מקרה בהם. ולפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה. ולפיכך היו תשע מכות, וכלם לא היו מגיעים עד עצם מצרים, עד העשירי, שהיה מגיע לעצמן לגמרי, כי העשירי הוא העצם". ובח"א לסוטה מט. [ב, פט:] כתב: "העשירי אשר הוא מפריש [במעשרות] נגד העצם שהוא עיקר, כי מי שמבין דברי חכמה יודע כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך שהוא עיקר, שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר". ושם מזכיר דברים שכתב להלן פ"ג מי"ג [ד"ה ואחר כך], שביאר שם שהפרטיים הם עד תשעה, והעשירי הוא משלים, עיי"ש. וראה בבפירוש המלות הזרות [בסוף המורה נבוכים] תחילת אות א. @**ואודות שהעצם**^ הוא הנושא למקריים, כן כתב להלן פ"ה מ"ו בשם ספר קדמון, וז"ל: "דע כי התוארים הם נשואים בעצם, וכל מקרה אין קיום בלתי נושא, ואינו מתקיים בו העצם, אבל הוא מתקיים מכח העצם". ובנתיב התורה פ"ט [א, לט:] כתב: "כל עצם נמשך אחריו דבר טפל, כי העצם נושא אל הדבר הטפל". ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "אין עצם בלא מקרה, כי העצם נושא המקרה, ואין המקרה נושא למקרה. ולפיכך כאשר יש כאן עצם הדבר, יש כאן רבוי דבר שהוא טפל ומחובר עמו".

<> רמב"ן [שמות כ, ב]: "אנכי ה' אלקיך - אמר אנכי ה', יורה ויצוה אותם שידעו ויאמינו כי יש ה' והוא אלקים להם, כלומר הווה קדמון, מאתו היה הכל בחפץ ויכולת". וראה תפארת ישראל פל"ז [תקנט.].

<> נראה שכוונתו לשאלה מדוע "אנכי" לא נאמר בלשון ציווי, לעומת תשעה הדברות האחרים, וכלשונו בתפארת ישראל ר"פ לז [תקלד.]: "הדבור הקדוש הראשון 'אנכי ה' אלקיך וגו''. הרבה מבני אדם היה קשה להם עם הדבור הראשון 'אנכי ה' אלקיך', הרי אין זה מצוה כלל. שאם היה מצוה היה לכתוב בלשון צווי 'אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים'... אבל בודאי הדבר הברור כי 'אנכי ה' אלקיך' הוא הראשון, ופירושו 'אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', ולכך לא תכפור בי לומר שאיני אלקיך חס ושלום. ומה שלא אמר 'אנכי אהיה לך לאלקים', כי היה זה משמע כי מצוה זאת כמו שאר מצות, כמו שאמר [שמות כ, ג] 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני', ואפשר שיעשה לו אלהים אחרים, וכן כל המצות. אבל 'אנכי ה' אלקיך', אף אם לא יקבל אותו האדם לאלוק, הוא אלקים שלו, והוא מלכו מצד עצמו... וכדי שלא יטעה האדם בטעותו לומר כי אפשר שיפרקו עולו מהם, וכמו מלך בשר ודם יכולים העם לפרוק עולו מאתו עד שאינו מלך עליהם, אמר בלשון הזה 'אנכי ה' אלקיך וגו'', כלומר שעל כל פנים אני ה' אלקיך מצד עצמי. ואילו אמר 'אנכי ה' אשר הוצאתיך מארץ מצרים אהיה לך לאלקים', היה משמע שאפשר להם לעבור ולפרוק עולו מאתם, כי הוא אלקיהם מצד הפועל כאשר מקבל אותו לאלקים, אבל לא מצד עצמו. לכך אמר 'אנכי ה' אלקיך', כי הוא אלקיהם מצד עצמו, לא מצד הפועל", ושם הערה 11.

<> כי יחס בין הדבור הראשון לתשעה בעקבותיו הוא יחס של הכרח לאפשרי [כמבואר בהערה הקודמת], והוא הוא היחס של עצם למקרה. וכמו שכתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב:]: "לפי שהוא הכרחי שכך יהיה, שאי אפשר שיהיה בענין אחר, לכך מציאות זה הוא העצם, והוא הכרחי שיהיה כך, ולא בענין אחר" [הובא למעלה בהערה 300]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלז:] כתב: "הרי הוא מבואר כי כל חכמה ודעת אשר יקנה האדם מעצמו הוא מקרה קרה, שאפשר שישכיל או לא ישכיל".

<> אודות החילוק בין "אנכי" לתשעה דברות האחרים, ראה בבאר הגולה באר השלישי [רעז.], נר מצוה [מא:], תפארת ישראל פל"ז [תקלד.], ובדרשת שבת הגדול [ר.].

<> כי "שם טוב" הוא מעלה בעצם, וכמו שביאר. ואם תאמר, מדוע בעשרת הדברות הדבור שבעצם הוא ראשון לכל ["אנכי"], ואילו במשנתינו מעלת העצם היא אחרונה לכל ["קנה שם טוב"]. זאת ועוד, כי משמע מדבריו כאן שדוקא מפאת היות מעלת שם טוב מעלה בעצם, לכך היא הוזכרה לאחרונה ["&**ולכך**^ מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'"]. ואילו בעשרת הדברות כתב להיפך, שבתפארת ישראל ס"פ לז [תקסד:] כתב: "דבור 'אנכי' הוא ראשון וקודם. וזה כמו שאמרנו, כי מלכותו על הנמצאים, והוא ראשון וקודם אל הכל". ומדוע בעשרת הדברות העצם מחייב שיוזכר ראשונה, ואילו במשנתינו העצם מחייב שיוזכר אחרונה. ויש לומר, כי העצם הוא לה', והמקריים הם לאדם [כמבואר בהערה 785]. והנה עשרת הדברות ניתנו לנו מפי הגבורה, ובאים אלינו מלמעלה למטה, לכך העצם הוא ראשון, כי הוא קרוב לה'. אך המשנה נכתבה לאדם המטפס ועולה מלמטה למעלה, ולכך הסיום הוא במעלת העצם. @**ודבר זה**^ מפורש בגבורות ה' פנ"ז, שביאר שעשר מכות מצרים מקבילות לעשרה מאמרות, ומכת בכורות מקבילה למאמר "בראשית" [רנד:]. ובהמשך הפרק כתב [רנה:]: "לפיכך היו המכות עשר, כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה... כי העשירי הוא העצם. וידוע כי הדבר שהוא ראשון יותר ראוי להיות עצם, כי העצם הוא ראשון, ואשר אינו עצם אינו ראשון. ולכך מכה עשירית היתה בעצמן לגמרי". הרי שבתוך כדי דיבור כתב שתי נקודות; (א) העצם הוא ראשון. (ב) מכת בכורות היא העצם, והיא מכה עשירית ואחרונה. וכיצד יתקיימו שני מקראות אלו. אך לאורך כל הפרק הדגיש ש"המכה שהיא מלמעלה יותר קשה, ואין להביא מכה קשה ואחר כך שאינה קשה כל כך, ולפיכך היו עולים מלמטה למעלה" [רנד.], "כי אלו עשר מכות התחיל הקב"ה בהם מן הקטן, ובגדול כלה... ותמיד היה מוסיף במכה עד שבאחרונה היה מכה אותם במכת המיתה לגמרי" [רנה.], "כי המכות האלו תמיד מתקרבין אל מצרים, ותמיד המכה הראשונה יותר רחוקה מהם עד המכה האחרונה שהיתה מגיעה לעצמן לגמרי" [רנה:], "ולפי שהמכות היו מתחילין ברחוק יותר, ותמיד היו מתקרבין עד שהגיעו המכות לעצם מצרים" [רנו.]. נמצא שיחס משנתינו לעשרת הדברות הוא בדיוק כיחס עשר המכות לעשרה מאמרות; בדברות ובמאמרות העצם הוא ראשון ["אנכי", "בראשית"], ובמשנתינו ובמכות העצם הוא אחרון ["שם טוב", מכת בכורות]. כללו של דבר; כאשר יורדים מלמעלה למטה, העצם הוא ראשון. וכאשר עולים מלמטה למעלה, העצם הוא אחרון.

<> כמבואר למעלה הערה 698.

<> זהו טעם חדש שלא הזכיר עד כה, כי למעלה [לאחר ציון 692] כתב: "ואמר שאותם חמשה דברים ששייכים אל הגוף, הרבוי בהם הפסד וגרעון, כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי", וזהו משום [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". אך כאן מבאר, שהואיל ודבק בחומר החסרון, לכך ככל שמרבה יותר, חסר יותר.

<> כמבואר למעלה הערה 694.

<> אולי רומז לדברים שכתב נתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.], וז"ל: "כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל... ובכאן [קה"ר ז, א] הזכיר עשר מעלות שיש לבעל שם טוב. וידוע כי המאמר העצם הוא המאמר העשירי מן עשרה מאמרות... וכנגד זה אמר עשרה דברים בשם טוב, אשר היא מעלה עצמית. ודבר זה תבין ממה שאמרו [להלן פ"ד מי"ד] כי כתר שם טוב עולה על גביהן, וכתר שם טוב היא העשירית. והבן זה היטב כי אי אפשר לפרש יותר". וכשם שבמדרש בקה"ר המספר עשר שייך למעלת שם טוב, כך גם במשנתינו מעלת שם טוב הוזכרה עשירית. ודו"ק.

דרך חיים פרק ב, עמוד PAGE לו

PAGE קצט

PAGE לו DH05