%[פ"ג מ"א]

**עֲקַבְיָא בֶן מַהֲלַלְאֵל אוֹמֵר, הִסְתַּכֵּל בִּשְׁלשָׁה דְבָרִים וְאֵין אַתָּה בָא לִידֵי עֲבֵרָה. דַּע, מֵאַיִן בָּאתָ, וּלְאָן אַתָּה הוֹלֵךְ, וְלִפְנֵי מִי אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן. מֵאַיִן בָּאתָ, מִטִּפָּה סְרוּחָה, וּלְאָן אַתָּה הוֹלֵךְ, לִמְקוֹם עָפָר רִמָּה וְתוֹלֵעָה. וְלִפְנֵי מִי אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן, לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא:**

#**'עקביא אומר**= הסתכל בשלשה דברים וכו''. יש לשאול, מה הוצרך לומר כל שלשה דברים, כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה, ומה צריך 'מאין באת, ולאן אתה הולך'. ועוד קשה, וכי אם יחשוב שבא מטפה סרוחה לא יעשה עבירה, דאין זה טעם כלל שלא יעשה עבירה. וכן 'לאן אתה הולך' אין סבה שלא יעשה חטא, רק מה שעתיד\* ליתן דין וחשבון הוא סבה בודאי שלא יבא לידי חטא. ולא עוד, כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו. ואף כי שאלה זאת יש לשאול גם כן בדברי רבי, שאמר (למעלה פ"ב מ"א) 'הסתכל בשלשה דברים וכו'', והיה די כשיאמר 'וכל מעשיך בספר נכתבין' (שם), כי\* שם יש להשיב כי שם אמר לך כי על ידי עין רואה ואוזן שומעת בשביל זה\* המעשים בספר נכתבין, אבל כאן קשה. ועוד, כי אם האדם הולך אל מקום רמה ותולעה, איך יתן דין וחשבון. ועוד, לשון 'לידי עבירה' שאמר, והיה לו לומר 'שאין אתה עושה עבירה'. ולשון 'מאין באת ולאן אתה הולך' שאמר, ולא אמר\* 'מאין ולאין', או שהיה לו לומר 'מאן ולאן' לשון אחד. ועוד, למה זכר כאן דברי עקביא בן מהללאל, שהיה אחר שמעיה ואבטליון, כדאיתא בעדיות (פ"ה מ"ו), והיה ראוי להזכיר אותו קודם זה, בפרק ראשון.

#**יש לך**= לדעת, כי התחיל הפרק בדברי עקביא בן מהללאל, לגודל המוסר שנזכר בדברי עקביא; 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', לכך\* שם דבריו ראש הפרק. ומה שלא הזכיר אותו בפרק שני בתחלתו, כי דברי רבי יותר כוללים כל דרך טוב, שאמר (למעלה פ"ב מ"א) 'איזה דרך שיבור לו האדם', שהם המדות הטובות. וגם המעשים הטובים (שם) 'והוי מחשב וכו''. וגם כולל סלוק\* החטא, כמו שאמר אחריו (שם) 'והסתכל בשלשה דברים וכו''. ולכך דברי רבי יותר ראוים ראשונה, כמו שהתבאר שם.

#**ועוד כי**= ראוי לחבר דברי רבי עם אבותיו שנזכרו לפני זה. כי אחר שהשלים הזוגות שהיו מקבלים, לא זכר רק זרע הלל. שאף על גב שלא היו מקבלים זה מזה כמו הזוגות, באה התורה מזה לזה. כמו שאמרו ז"ל (ב"מ פה.) "לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך עד עולם" (ישעיה נט, כא), שכיון שהוא תלמיד חכם, ובנו תלמיד חכם, ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין התורה פוסקת מזרעו. לכך מזכיר אותם זה אחר זה, עד בנו של רבי, ולא יבא זר ביניהם (עפ"י איוב טו, יט). ודבר זה קרוב לקבלת הזוגות, כי הקבלה הזאת מן השם יתברך גם כן, כמו קבלת הזוגות. ובזה יש לתרץ מה שלא הזכיר רבן יוחנן בן זכאי, שקבל מהלל גם כן, כי לא הזכיר רק זרעא דבית הלל. ומפני כי לא היה אפשר להזכיר דברי עקביא עד אחרי דברי רבי ובנו, קבעו כאן בפרק שלישי, ושם דבריו ראש פרק, כי דבריו כוללים גם כן, כמו דברי רבי, ודבר זה מבואר.

#**והנה**= עקביא בן מהללאל בא ללמוד האדם שיסיר ממנו סבת החטא, שכל זמן שלא יסור\* 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. ויצר הרע מתגבר באדם מכח גבהות הלב. וכל תאוה וכל קנאה וכיוצא בו מן הדברים אשר הם גורמים שיבא לידי חטא, מתחדשים מכח גבהות הלב. וזה מפני שיצר הרע מסית האדם עד שהוא מביא את האדם לידי אבוד. לכך אין גרוי והסתה רק כאשר יחשוב האדם עצמו במדריגה עליונה מאד, ואז יצר הרע מסית אותו עד שהוא מפיל אותו ומאבד אותו לגמרי. אבל כאשר רוחו ולבו נשברה בקרבו, אין כאן יצר הרע שיהיה מסית את האדם להפילו ולאבדו, כאשר\* אין לו מציאות חשוב בעצמו ובעיניו, והוא דבר שאין ממש\*. ודברים אלו ברורים, רמזו חכמים בכמה מקומות שאין היצר הרע באדם רק מכח מדה זאת.

#**כמו שאמר**=\* בפרק קמא דנדרים (ט:), אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזירות אלא אחת. פעם אחת בא אדם אחד מן הדרום, ראיתי אותו יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים, ואמרתי לו, בני, מה ראית להשחית שערך זה נאה. אמר לי, רועה הייתי לאבא בעירי, והלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש\* לטרדני מן העולם. אמרתי לו, רשע, מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שעתיד להיות רמה ותולעה. העבודה, שאגלחך לשמים. מיד עמדתי ונשקתי על ראשו, ואמרתי לו, בני, כמותך ירבו נודרי נזירות בישראל. עליך הכתוב אומר (במדבר ו, ב) "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'", עד כאן. הרי לך כאשר ראה עצמו יפה ונאה, מיד היה יצרו מתגבר עליו. ואמר שלכך היה יצרו מתגבר עליו, כדי לטרדו מן העולם. כי זה ענין יצר הרע, שמבקש להשחית הבנוי\*, לא אשר הוא הרוס, שלא שייך בו אבוד. ומפני זה אמר שיגלח אותו לשמים, להסיר גבהותו ממנו.

#**ולכך אמר**= כמו זה ירבו נזירות בישראל, ועליך נאמר (במדבר ו, ב) "להזיר לה'", לשם ה'. כי שאר נזירים שנודרים מחמת שבאו לידי חטא, ובשביל כך הם נודרים, ולבסוף אפשר שיהיו מתחרטים כאשר ימי הנזירות ירבו עליהן, אין זה לשם ה', שהרי מתחלתו היה גם כן בעל חרטה ושנוי, שהיה משנה עצמו מעבירה לפרישות, כך אפשר שיהיה אצלו שנוי כשירבה\* עליו ימי הנזירות. אבל זה שמתחלה לא נתחרט כלל מעבירה, וזה נקרא לשם ה'. ועוד, שלכך אמר שהיה בא מן הדרום, שהוא דרך רב, והוא יודע מתחלה שצריך שילך לירושלים להקריב קרבנות, ובודאי מעתה לא יתחרט. ואין זה דומה לימי נזירות, כי יחשוב שלא יצטער מן היין, אבל זה יודע רבוי הדרך.

#**ואמר שהיה**= רועה בעירו לאביו, כי היצר הרע דרכו שיבא מחמת הבטלה, ואם היה בא יצרו עליו מחמת הבטלה, היה הוא מגרה היצר הרע בעצמו, ולא יקרא "נזיר לה'", שהרי מחמת עצמו היה. ולכך אמר שלא היה בעל בטלה, כי רועה היה. ויותר מזה, שהיה רועה לאביו, ומצוה עשה, ולא הלך אחר יצרו. ועוד אמר שהיה רועה\* בעירו, כי היה מורא אביו עליו. ואם רחוק היה ממקום אביו, היה פורק מעליו עול אביו ויראתו, והיה כאן גבהות לב, והיה הוא הגורם ליצר הרע, ולא היה זה "להזיר לה'". אבל מפני שלא היה מגרה יצר הרע בעצמו, רק בפתע פתאום כאשר נסתכל בבבואה שלו, פחז יצרו עליו לגרות\* בו שיראה יופי והדר שלו, דבר זה בודאי לא היה הוא הגורם, רק יצר הרע בלבד, ושייך בזה "להזיר לה'". וכאשר יצרו פחז עליו ובקש לטורדו מן העולם, היה נודר בנזיר לגלח שערו. ומזה תראה כי היצר\* הרע בא לאדם מחמת גבהותו, ואז מבקש לטורדו מן העולם, כי זהו ענין היצר הרע שמבקש לטורדו מן העולם.

#**ולפיכך אמר**= בפרק קמא דברכות (ה.), אמר רבי לוי בר נחמני אמר ריש לקיש, לעולם ירגיז האדם יצר טוב על יצר הרע, שנאמר (תהלים ד, ה) "רגזו ואל תחטאו". אי אזיל, מוטב. ואם לאו, יעסוק בתורה, שנאמר (שם) "אמרו בלבבכם". אי אזיל, מוטב. ואם לאו, יקרא קריאת\* שמע, שנאמר (שם) "על משכבכם". אי אזיל, מוטב. ואם לאו, יזכור לו יום המיתה, שנאמר (שם) "ודומו סלה", עד כאן. וביאור ענין זה, שיש לאדם להגביר יצרו הטוב על יצרו הרע. ואם כל כך גובר יצרו הרע\* שלא יוכל לו, אז יקרא קריאת שמע. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), ראוי להיות מסתלק היצר הרע, שהיצר הרע\* הוא כנגד היצר טוב, עד שיש באדם כחות הפכיים מחולקים; היצר טוב והיצר הרע\*. ומצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע, שזה נחשב שניות\*. ולכך לעתיד שיהיה (זכריה יד, ט) "ה' אחד ושמו אחד" לגמרי, אז יסתלק יצר הרע לגמרי. ומכל מקום אחדות השם יתברך הוא סבה להסתלקות היצר הרע, שהיצר הוא השניות.

#**ואם כל**= זה אינו מועיל לו שיסתלק יצר הרע, וזה בשביל כי דוקא לעתיד יהיה זה, כי אז נאמר (זכריה יד, ט) "ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד", ולפיכך עתה בעולם הזה אין כאן הסתלקות יצר הרע, כי הסתלקות יצר הרע בודאי מחמת אחדות השם יתברך. לכך אמר שיעסוק בתורה, כי התורה חירות מן היצר הרע, ואין יצר הרע שולט בתורה, דכתיב (שמות לב, טז) "חרות על הלוחות", ודרשו ז"ל (שמו"ר לב, א) 'אל תקרא חרות, אלא חירות מן מלאך המות', כדאיתא בפרק קמא דע"ז (ה.). והוא מלאך המות הוא יצר הרע, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (טז.). וזה כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקדושין (ל:).

#**ועוד בארנו**= לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה, שנאמר (בראשית ב, כא) "ויסגור בשר תחתינה\*". כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, והוא היצר הרע. ודבר זה בארנו פעמים הרבה. אבל התורה היא חירות מסולק מן זה השטן, שהוא ההעדר הדבק בנבראים. ולכך אמר שיעסוק בתורה.

#**ואם עם**= כל זה לא יסור היצר הרע מן הגוף, שכל כך שולט היצר הרע בגוף, יזכיר\* לו יום המיתה, שישוב הגוף אל העפר. והרי עיקר היצר הרע המחטיא את האדם, כדי לטורדו מן העולם, וכאשר אצל האדם ולנגד עיניו\* יום המיתה, מסתלק ממנו יצר הרע. כי כבר התבאר שאין היצר הרע רק השטן, והוא מלאך המות, והוא המסית את האדם להביא אותו אל העדר. ולפיכך אם מזכיר לו יום המיתה, כאילו כבר קבל העדר, והרי אין לו כח עוד, ובזה מסולק היצר הרע, הוא השטן הוא מלאך המות.

#**וכבר התבאר**= מענין זה למעלה (פ"ב מ"ב) אצל 'שיגיעת שניהם משכחת עון' באריכות הרבה, שאין היצר הרע שולט באדם רק כאשר האדם מחשיב עצמו שהוא במעלה ובשלימות. ועוד יתבאר בנתיבות העולם ענין זה באריכות יותר שאין יצר הרע רק מכח גבהות, מפני שיצר הרע מבקש האדם לטורדו מן העולם להביא אליו העדר, וכדאיתא בפרק קמא דע"ז (ד:) לא היה דוד ראוי לאותו מעשה, דכתיב (תהלים קט, כב) "ולבי חלל בקרבי", עד כאן. הרי מפני כי לבו היה חלל בקרבו אין ראוי לשלוט בו יצר הרע.

#**וזה שאמר**= כאן 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה\*'. כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי. ומפני זה יש סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין יצר הרע לאדם רק כאשר יחשוב\* עצמו בריאה חשובה, וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה, אין שולט בו יצר הרע.

#**ואל יקשה**= לך שאם יחשוב בעצמו שהוא טפה סרוחה, יתייאש מן עשיית הטוב. דזה אינו\*, כי בשביל שנברא מטפה סרוחה לא יאמר נואש לעשות המצות, כי אדרבה, יעשה המצות, ובזה יהיה בריאה חשובה עליונה. ומה שאמר דוד (תהלים נא, ז) "הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי", אין זה התנצלות, רק אם חטא כבר, שעל זה אמר כי בשביל שבעון חוללתי ולכך האדם בא לידי חטא, ואין ראוי שיהיה מדקדק השם יתברך עמו במשפט. אבל שיהיה זה התנצלות שיחטא, דבר זה אינו, כי אדרבה, בשביל שבא מטפה סרוחה יעשה מצות, ויקנה לו מעלה, ולא ישאר בשפלותו. וכן איוב שאמר (איוב יד, א) "אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז וגומר", כל זה שאם בא לידי חטא שלא יהיה השם יתברך מדקדק עמו וירד עמו לעומק המשפט, אבל אין זה התנצלות שיחטא בשביל שהוא ילוד אשה, וחס ושלום שיהיה זה התנצלות שיחטא האדם, רק התפלל שלא ידקדק עמו בעומק הדין.

#**ועוד לפי**= מה שפירשנו כי הכונה פה שיסתכל באלו שלשה דברים שיהיה ניצול מן יצר הרע, כמו שהתבאר, והוא סבת החטא, וכאשר אין כאן יצר הרע אל החטא\* אם כן מעצמו הוא ניצל מן החטא, כי בסלוק יצר הרע אין כאן חטא כלל. ומה שאמר 'מאין באת מטפה סרוחה, ולאן אתה הולך למקום רמה ותולעה', היינו הגוף, שבו יצר הרע, והוא מבקש החטא. ולכך כאשר מסתכל שזה הגוף, שהוא בעל יצר הרע, אינו כלום נחשב, מסתלק ממנו יצר הרע בודאי. ומה שאמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', הוא עתיד לזמן התחיה, מכל מקום הגוף המחטיא הזה בעודו בחיים חייתו הוא בא מטפה סרוחה.

#**ויש לך**= לדעת, כי המקום שבא משם הוא בלשון "מאין", ושאלת המקום שיבא לשם בלשון "אנה", כמו (ר' תהלים קלט, ז) "אנה אלך מפניך ואנה מפניך אברח". ומקום שבא ממנו בלשון "אין\*", כמו (יהושע ב, ד) "מאין באו האנשים וגו'". ובפסוק אחד שניהם בפלגש בגבעה (שופטים יט, יז) "אנה תלך ומאין תבא". והטעם כי האדם כאשר רואה שאחד הולך למקום אחד, ועל זה שייך לומר "לאן", כלומר הליכתך שאתה הולך, לאנה הוא, שעל הליכתו שעדיין לא באה אל הגמר ואל הסוף שואל לאיזה מקום אתה הולך ומתנועע, ואנה היא הליכתו ותנועתו. אבל הביאה לא שייך לומר בזה 'מאנה', כי לשון זה לא שייך לומר, בפרט כאשר שואל על ביאה שכבר עברה, לא שייך לומר בזה 'מאנה באת\*', כי "אנה" שייך על דבר שאלה שלא נגמרה, ואילו לשון "אין\*" שייך על דבר שנגמר, וכבר בא אל סוף ההליכה, שואל "מאין באת". ואפילו לא בא עדיין אל המקום שהלך לשם לגמרי, מכל מקום בזה המקום שעומד ובא לשם עתה - סוף הליכה הוא, ושייך בזה לומר "מאין באת", כלומר ממה היה ביאתך שכבר באת. ולכך לא אמר 'מאין אתה הולך', וכן לא שייך לומר 'לאין אתה תבא'. כלל הדבר; כי ההליכה היא תנועה, וכל תנועה עדיין לא נגמרה, ושייך לשון "אנה", לאיזה מקום התנועה הזאת. ולשון ביאה הוא על דבר שכבר היה, ושייך לשון "מאין", לא "אנה". ומה שאמר (בראשית לז, ל) "אנה אני בא", זה מפני שעדיין לא היה גמר הביאה הזאת, ושייך בודאי לשון "אנה אני בא". אבל לשון 'באת' הוא לשון עבר, שכבר היה הביאה הזאת, לא שייך לשון "אנה" על ביאה שנגמרה, כי הביאה שעברה אינה עוד תנועה כלל, ושייך בזה "מאין", לא "מאן", שהוא משתמש על התנועה של הליכה, ודבר זה מבואר.

#**ועוד**= דלשון "מאין באת" נאמר אף שלא על מקום, כמו כאן שאמר "מטפה סרוחה", ואין הטפה סרוחה מקום. אבל לשון "אנה" נאמר על מקום דוקא. ולפיכך אמר בכאן "ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה".

#**ומה שלא**= אמר כי האדם יהיה רמה ותולעה ויהיה עפר. שכך אמר הכתוב (בראשית ג, יט) "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", ורוצה לומר, אף על גב שאין האדם עפר לגמרי, מכל מקום הוא שב אל עפר גמור ורמה ותולעה, ועל ידי שהוא שב אל עפר, נחשב האדם עפר לגמרי. ואין לעוות הלשון, שהרי מקרא מלא הוא, כדלעיל.

#**וכן בלשון**= 'ואין אתה בא לידי עבירה', שהיה לו לומר 'ואין\* 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 פירושו; הסתכל בג' דברים ואין אתה בא\* לידי עבירה, היינו הסבה הגורמת החטא לאדם, והוא גבהות הלב, שהוא סבה אל החטא. ואם אמר 'ואי אתה בא לעבירה', היה משמע שאם לא יסתכל הוא בא לעבירה בודאי, ואין הדבר כך, שבשביל זה לא יבא בודאי לעבירה, רק 'לידי עבירה', רוצה לומר דבר שהוא סבה לעבירה. וכן (ברכות ס:) 'אל תביאני לא לידי חטא ולא לידי עוון' כך פירושו, שאל יביא אותו לסבה הגורמת החטא.

#**ומפני שעדיין**= אף שאין כאן יצר הרע, מכל מקום יחטא אם היה חס ושלום אומר 'לית דין ולית דיין' (ויק"ר כח, א), כי למה לא יחטא. וכנגד זה אמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', שכאשר יודע כל אלו דברים ביחד, בודאי לא יבא לידי חטא.

#**גם יש**= לפרש כי מה שאמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', לומר כי האדם אינו נחשב מצד כל שלשה בחינות; אם מצד התחלתו, שעל זה אמר 'מאין באת'. ואם מצד סופו, שעל זה אמר 'ולאן אתה הולך'. וגם מצד עצמו כאשר הוא נמצא אינו נחשב לכלום, ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', כלומר שכל המעשים אשר האדם עושה כל זמן שהוא נמצא יש לו לתת עליהם דין וחשבון, ומוטב לו\* שלא נברא. ומפני זה האדם אינו נחשב לכלום מכל צד, וזה נכון.

#**ויש שואלין**=, שהיה לו לומר 'חשבון ודין', שהרי החשבון קודם לדין. ואין זה קשיא, כי "דין" פירושו שיעמיד אותו הקב"ה בדין על זה, ולא יאמר שאין כאן דין כלל על זה. וכשיעמיד אותו בדין, אם כן יש כאן דין, ואז\* יתן חשבון, ותחלת\* דין קאמר, לא גמר דין. ומה שאמר 'ליתן דין', כל דבר שמתחייב מן האדם, כמו הדין, שכאשר יעשה חטא מתחייב מזה דין, שייך לומר שהוא נותן הדין. כי מי שבא על הערוה מתחייב מזה דין, ולכך אמר 'ליתן הדין'. וכן מה שאמרו במסכת בבא בתרא בפרק המוכר את הספינה (עג:) גבי תרי\* אווזי 'עתידין ישראל ליתן הדין עליהם'.

#**ויש לך**= לדעת עוד, והוא עיקר הפירוש; דע כי האדם הוא עלול מן השם יתברך, שהוא עלה אליו. וכאשר מחשב האדם עצמו שהוא עלול, ויש לו התדבקות בעלה, אינו בא לידי חטא. כי אין החטא והיצר הרע נמצא רק כאשר האדם הוא סר מן העלה, ואינו מחשיב עצמו עלול אל העלה. ולפיכך אמר 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', שהוא הסרה מן השם יתברך. ואמרו 'דע מאין באת, מטיפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה', כל הדברים כמו שאמרנו, שאין האדם נחשב מצד עצמו כלל. שאף אם לא היה נחשב מצד התחלתו שבא מטפה סרוחה, והיה נחשב מצד סופו, דהיינו מצד שלא היה הולך למקום עפר רמה ותולעה, נחשב האדם דבר מצד עצמו, ולא היה תחת רשות העלה. ואף אם לא היה נחשב מצד הסוף, והיה נחשב מצד התחלה, עדיין היה נחשב האדם דבר מצד עצמו. אבל כאשר מצד התחלתו ומצד סופו אין נחשב לכלום, הנה האדם בזה הוא עלול לגמרי, כאשר אין נחשב הן מצד התחלתו הן מצד סופו. ועדיין אם אין מסתכל שיש לו עלה, לא היה נכנס תחת רשות העלה. אבל בזה שמקבל עליו השם יתברך לעלה, שיודע שיתן לעתיד דין וחשבון לפניו, אז ידע שהוא יתברך העלה, והאדם הוא עלול לגמרי. ובכל הדברים האלו האדם נכנס תחת רשות העלה, ואינו בא לידי חטא, שיהיה חס ושלום סר מן השם יתברך שהוא העלה, ואז אין שולט היצר הרע. ופירוש נכון הוא זה, והוא הפירוש הראשון, כאשר תבין דברי אמת, כי על ידי שיסתכל בשלשה דברים אלו אין לו הסרה מן השם יתברך, לא לימין, ולא לשמאל, והוא מקושר עם השם יתברך, ובזה אינו בא לידי חטא. והבן הדברים האלו מאד.

#**וזה אמרם**= במדרש (קה"ר יב, א), עקביא בן מהללאל אומר, הסתכל בשלשה דברים ואי\* אתה בא לידי חטא; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון, לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה. רבי יהושע בן לוי דסכנין אמר, שלשתן דרש עקביא מתוך תיבה אחת; (קהלת יב, א) "וזכור את בוראך", בארך, בורך. 'בארך' זו ליחה סרוחה, 'בורך' זו רימה ותולעה, 'בוראך' זה מלך מלכי המלכים הקב"ה, עד כאן. ותבין דברים אלו ממה שפרשנו פה, כי הכל נרמז במה שכתוב "בוראך", ובזה נרמז גם כן 'בורך' ו'בארך'. כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול. והעלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן, לא היה\* עלול מצד ההתחלה שלו, וזהו 'בארך'. וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה.

#**ולפיכך מפני**= שכתוב "וזכור את בוראך", כאילו אמר זכור שהשם יתברך ברא אותך, והוא עלה לך. ולא כתיב 'וזכור את אלהיך', רק את "בוראך", כי מפני שהוא "בוראך" אם כן\* האדם הוא נברא והוא עלול. ומפני שהאדם הוא נברא, הרי יש לו התחלה של אין, והוא הבאר, ויש לו סוף של הפסד בסוף, והוא הבור\*. ולפיכך נרמזו כל שלשתן בלשון "וזכור את בוראך". כי מצד הבורא יתברך שהוא בורא את הכל, יזכור את שלשתן. וכאשר האדם נכנס תחת רשות העלה לגמרי, הוא מסולק מן היצר הרע. והוא הדבר אשר פרשנו למעלה, כי מצד השם יתברך הסתלקות יצר הרע לגמרי, וכמו שרמזו עליו חכמים (ברכות ה.) שאם היצר הרע גובר באדם יקרא קריאת שמע, כמו שהתבאר למעלה. והדברים האלו עמוקים מאוד מאוד.

#**ובדברי עקביא**= גם כן יש להקשות, כמו שבארנו בפרק רבי אומר (למעלה פ"ב מ"א), שאמר שיסתכל בג' דברים, ולא אמר שידע מאין בא, ומה שייך לשון 'הסתכל'. גם אין בטוח שיקבל מוסר זה שיסתכל, יותר מאילו היה אומר לאדם שלא יחטא. דאם לא יקבל זה אם היה אומר שלא יחטא, גם כן לא יקבל זה שיסתכל בג' דברים. 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 מאין בא, שהרי הדבר שממנו האדם בא, דהיינו האבר שיוצא ממנו הטפה סרוחה, הוא כנגדו. וזה לא תמצא בשום בעל חיים כמו האדם, שהדבר שממנו בא הטפה סרוחה הוא כנגד האדם. וכל זה שיסתכל מאין האדם בא. וכן האדם מסתכל למטה גם כן, שידע לאנה ילך. וכן האדם מסתכל 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. אך כי לא קשה כל כך, ועיין למעלה בפרק רבי אומר (פ"ב סוף מ"א).

% [משנה ב]

**רַבִּי חֲנִינָא סְגַן הַכֹּהֲנִים אוֹמֵר, הֱוֵי מִתְפַּלֵּל בִּשְׁלוֹמָהּ שֶׁל מַלְכוּת, שֶׁאִלְמָלֵא מוֹרָאָהּ, אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ חַיִּים בָּלָעוּ. רַבִּי חֲנַנְיָא בֶּן תְּרַדְיוֹן אוֹמֵר, שְׁנַיִם שֶׁיּוֹשְׁבִין וְאֵין בֵּינֵיהֶן דִּבְרֵי תוֹרָה, הֲרֵי זֶה מוֹשַׁב לֵצִים, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים א, א) וּבְמוֹשַׁב לֵצִים לֹא יָשָׁב. אֲבָל שְׁנַיִם שֶׁיּוֹשְׁבִין וְיֵשׁ בֵּינֵיהֶם דִּבְרֵי תוֹרָה, שְׁכִינָה שְׁרוּיָה בֵינֵיהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (מלאכי ג, טז) אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי יְיָ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב יְיָ וַיִּשְׁמָע וַיִּכָּתֵב סֵפֶר זִכָּרוֹן לְפָנָיו לְיִרְאֵי יְיָ וּלְחשְׁבֵי שְׁמוֹ. אֵין לִי אֶלָּא שְׁנָיִם. מִנַּיִן שֶׁאֲפִלּוּ אֶחָד שֶׁיּוֹשֵׁב וְעוֹסֵק בַּתּוֹרָה, שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא קוֹבֵעַ לוֹ שָׂכָר, שֶׁנֶּאֱמַר (איכה ג, כח) יֵשֵׁב בָּדָד וְיִדֹּם כִּי נָטַל עָלָיו:**

#**רבי חנינא**= סגן הכהנים אמר הוי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'. יש לשאול בזה, מה ענין מאמר רבי חנינא סגן הכהנים אל מאמר עקביא בן מהללאל (למעלה משנה א). ועוד, אף כי דבר הגון וראוי להתפלל בשלומה של מלכות, אבל מה שאמר 'שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו', ולא היה די לומר שאלמלא מורא מלכות אין הבריות יכולים לעמוד.

#**ופירוש זה**= כי\* כאשר תתבונן בענין הבריאה, תמצא האדם שיש לו שנוי בבריאתו, מה שלא נמצא בשאר הנבראים. שכל שאר נבראים נבראו הרבה ביחד, והאדם נברא יחידי\*. ויותר מזה, שאף הנקיבה שלו, שהיה ראוי שתהיה נבראת בפני עצמה עם האדם, ולא היה זה, רק נברא האדם יחידי.

#**ובפרק**= אחד דיני ממונות (סנהדרין לז.), תנו רבנן, לפיכך נברא האדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו אבד את כל העולם. וכל המקיים נפש אחת מישראל, כאילו קיים כל העולם כולה. ומפני [שלום] הבריות, שלא יאמר [אדם לחבירו] אבא גדול מאביך, ושלא יהיו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים. [ו]להגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולם דומים זה לזה. ומלך מלכי המלכים טובע כל אחד בחותמו של אדם הראשון, ואחד מהם אינו דומה לאחר. ולפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם, עד כאן.

#**ולפי הנראה**= כי הטעם הוא, כיון שמאדם אחד יצא כל העולם, אם כן המאבד נפש אחת מישראל כאילו מאבד כל העולם כולו. ואם הטעם כך קשיא, כי אין זה הוכחה כלל, שהרי משמע אם לא היה נברא האדם יחידי, לא היה נראה שהאדם הוא כל העולם, שהרי גם מן השני יצאו. ואם כן עכשיו שאין האדם נמצא בלבד, רק אחרים גם כן, למה נחשב המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם. ועוד, סריס וזקן למה נחשב כל העולם.

#**אבל פירוש**= הדבר הזה, כי לפי מציאות העולם וציור החכמה, לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם\*, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים. ודבר זה נתבאר בדברי חכמים שאמרו (חולין ס:) אין שני מלכים משמשים בכתר אחד. ומפני שהוא מלך בתחתונים, הנה מצד צורת העולם שכך מסודר מן השם יתברך, ראוי שיהיה האדם יחידי. ולפיכך המקיים אדם אחד כאילו קיים כל העולם, וכן המאבד אחד כאילו אבד כל העולם.

#**ועוד כי**= האדם הוא צורת העולם, ומשלים אותו, ובשביל האדם נבראו כל התחתונים. ובבריאת העולם ובסדר שלו האדם נברא יחידי, כי כך ראוי מצד ציור העולם, כי הצורה היא אחת בלתי מחולקת, ולפיכך נברא האדם יחידי. ולפיכך אדם אחד נחשב כל העולם כולו, והמקיים אחד מישראל כאילו קיים כל העולם כולו, והמאבדו כאילו אבד כל העולם כולו. וכל זה מפני חשיבות האדם, שהאדם יחידי הוא כל העולם.

#**וקאמר מפני**= [שלום] הבריות וכו'. ואף כי בלאו הכי גם כן קצת כהנים וקצת לוים וקצת ישראלים, ואם כן מה היה יותר אם היה התחלת האדם יותר מאחד. כי אין דבר זה קשיא, כי מפני שיש התחלה אחת, אף על גב שהם מחולקים בצד מה, ההתחלה שהיא אחת מאחד אותם ומקשר אותם עד שהם אחד, ולא יפול ביניהם גרוי. אבל אם היה להם שתי התחלות, היה נופל החלוק והגרוי ביניהם.

#**וקאמר עוד**= מפני המינים שלא יאמרו שתי רשויות. וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו, והאדם משלים את כולם, בשביל זה העולם הוא אחד, כמו שבארנו למעלה גם כן. לפיכך אף אם הרבה נבראים בעולם, כיון שהאדם משלים כל הנבראים, ובאדם\* אחד נחשב העולם כולו שהוא אחד. ואם היו שנים, אם כן היה העולם מחולק ולא אחד, והיו אומרים כי מן הפועל שהוא אחד, לא יצא רק פעל אחד. ולפיכך היו אומרים כי ההתחלות הם יותר מאחד, שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד. לפיכך נברא האדם יחידי, שעתה מורה העולם, שהוא עולם אחד, על פועל אחד.

#**ואמר עוד**= להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים וכו'. ואין הפירוש שבשביל כך נברא יחידי כדי להגיד לך גדולתו של הקב"ה, כי אפשר שהיה נראה גדולתו של הקב"ה מצד אחר. אבל פירוש הדבר הזה, כי אם לא היה נברא האדם יחיד, לא היו הבריות הנולדים\* דומים עד שכולם יש להם צורת אדם הראשון, ועם זה מתחלפים שאין האחד דומה לאחר. כי כך ראוי שיהיו בני אדם דומים בצורה אחת, ויהיו עם זה מתחלפים בצורתם. שאם לא כן, לא היה מכיר עם מי היה מדבר בראשונה, אם היה רוצה לחזור ולדבר עמו. ולפיכך ראוי שיהיו מתחלפים בצורתם. ומפני שנברא אדם הראשון יחיד, והתולדות הם מתרבים, לכך אינם דומים בצורתם לאדם הראשון, כי אדם יחיד היה, ובתולדותיו יש רבוי. ומפני התרבות שלהם מיוחד כל אחד ואחד בצורה מיוחדת, שכל אחד רבוי בפני עצמו, כי על זה יקרא 'ראשון', ועל זה 'שני', ועל זה 'שלישי', וכן לעולם, והרי בכל אחד מה שלא היה קודם בריאתו. מה שלא היה כך אם לא היה נברא האדם יחידי, שלא היה כאן התרבות. אבל כאשר נברא האדם יחידי, ויש כאן תוספות על היחיד, והתוספות הוא מה שלא היה קודם, כי יש התחלפות בין אחד ובין שנים, וכן עד לעולם, ודבר זה גורם התחלפות בצורה\*, ויש כאן שנוי. ועוד, כי כאשר נברא האדם יחיד, יש סגולה זאת לכל התולדות שיצא ממנו, שיהיה יחיד כל אחד גם כן בצורתו. והנה מצד שכולם נכללים בשם 'אדם', הקב"ה טובע כל הבריות בחותמו של אדם הראשון. רק מפני שהיה אדם הראשון יחיד, היה כל אדם דוגמתו בזה, שהיה יחיד בצורתו. ובודאי דבר זה שלא כמדת בשר ודם.

#**ואמר**= (סנהדרין לז.) 'לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם'. וזה שמצד ציור העולם ראוי שיהיה האדם נברא יחידי, אם כן אדם אחד הוא כל העולם. ולא כמו שאר הנבראים, שאין בכל אחד הכל, כמו שהוא אצל האדם.

#**ועל זה**= אמר בכאן, כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות, כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל, כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות 'איש את רעהו חיים בלעו', עד שיהיה האדם כפי ציור\* העולם. שכך הוא\* הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם', והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד\*. ולכך אמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות', שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים. ואם לא היה זה, כל אחד בולע את רעהו חיים, כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא.

#**וקבע דבר**= זה כאן, כי אמר (למעלה משנה א) שיסתכל האדם 'מאין בא ולאן הולך ולפני מי עתיד ליתן דין וחשבון\*, לא יבא לידי חטא', ורצה לומר כי צריך האדם מאוד מאוד שיסתכל באלו ג' דברים, כי לפי טבע הבריאה האדם יש לו גבהות, עד שמפני גבהות שלו 'איש את רעהו חיים בלעו'. ולפיכך סדר אחריו דברי רבי חנינא סגן הכהנים\*, שאמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות וכו'', כלומר לב האדם תמיד נוטה אל הגבהות, ואלמלא מוראה של מלכות וכו' היה כל כך לב האדם נוטה אל הגבהות, עד שכל אחד רוצה שיהיה הוא הכל, ולא יהיה נמצא בריה בעולם, עד שהוא יהיה יחידי. וכל זה מפני גבהות\* לב האדם, שלא ירצה להיות אחר\* עמו בעולם. ודבר זה בשביל טבע הבריאה כמו שאמרנו, שהסדר נותן כך שאדם יחיד הוא כל העולם. ולכך בא המאמר הזה אחריו, לומר לך שצריך לאדם הסתכלות גדול, ואם לא יסתכל, בשביל גבהות לב האדם בעצמו, שהוא נברא יחיד, בשביל שיש בו סימן מלכות, שהמלך הוא יחיד, יש לחוש שלא יבא לידי רום לב, מאחר שהוא מלך יחידי.

#**אי נמי**=, מפני שאמר עקביא 'הסתכל בג' דברים וכו'', שמפני גבהות לבו של אדם הזהיר את האדם שלא יבא אל החטא, וקבע דברי רבי חנינא אחריו, שגם הוא אמר 'הוי מתפלל בשלומה וכו'', שמפני גבהות לב האדם 'איש את רעהו חיים בלעו', אלמלא מורא מלכות. וכל זה פירוש אחד הוא, שנסמך המאמר הזה להודיע גבהות האדם עד שאיש את רעהו חיים בלעו.

#**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 (המשך משנתינו) דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו'', מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן. ומְסַדֵר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵר 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.

#**שנים שיושבין וכו'**=. יש לשאול, הראיה שהביא מן (תהלים א, א) "ובמושב לצים לא ישב", שאינו נזכר בזה שהוא אינו עוסק בדברי תורה, ובאולי הוא כמשמעו שהוא מתלוצץ. ועוד קשה, דהוי ליה להקדים 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', ולמה התחיל ב'אין ביניהם דברי תורה'. ועוד קשה, מה שהביא ראיה שהקב"ה קובע שכר לאחד שיושב ועוסק בתורה, שנאמר (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו", שלא נזכר שם שעוסק בתורה, גם לא נזכר קביעות שכר. ועוד קשה, שאמר תחלה 'אין ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אומר 'ועוסק בתורה', והוי ליה לומר אצל שנים גם כן 'ואין עוסקים בתורה', או הוי ליה לומר אצל אחד גם כן 'ועוסק בדברי תורה'.

#**ופירוש זה**= שבא לומר 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה', רק שהם מדברים דברים בטלים, כדרך בני אדם שיושבים ומספרים דברים מענין העולם, והם דברים של מה בכך. כי אי אפשר כאשר שנים יושבים יחד, שלא יהיה ביניהם איזה\* דברים. ועל זה אמר כי זה הוא מושב לצים, כי אין ההתלוצצות רק דברי שחוק ודברי התול, ואין בהם ממש. ולכך דבר זה שהוא יושב ומספר עם רעהו הם דברים שאין בהם ממש, ולכך דבר זה הוא 'מושב לצים'. אף על גב שאם היה אדם אומר לחבירו דברים שאינם דברי תורה, רק ספורים שאין בהם ממש, לא נקרא זה 'לץ', מפני כי הלץ הוא שנמשך אחר דברי שחוק, שהאדם נהנה מאוד בדברי שחוק. וכאשר יאמר לחבירו דבר, אין זה שחוק שהוא נהנה בו. אבל אם שנים שיושבים יחד ומספרים דברים של הבאי שאין בהם ממש, אף האדם נמשך אחר זה, והוא כמו דברי שחוק והתול שהאדם נמשך אחריו מפני הנאתו. [כי] כאשר שני בני אדם יושבים ומדברים דברי הבאי, דבר זה הם דברים שאין בהם ממש, שהאדם נמשך אחר זה כמו אחר שחוק שהאדם נמשך אחריו ביותר. ולפיכך כל ישיבה של שנים שהם מדברים יחד, ואין זה דברי תורה, הוא מושב לצים.

#**ועוד כאשר**= ראוי לדבר דברי תורה, וזה כאשר הם שנים ביחד, כי אז ראוי להם לדבר דברי תורה, כי בשנים הם דברי תורה ביותר, כמו שיתבאר, וכאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה כאשר ראוי להם דברי תורה, נחשב דבר זה בערך התורה מה שהם יושבים ועוסקים בשיחה - "מושב לצים" לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם.

#**ומביא ראיה**= ממה שכתוב (תהלים א, א) "ובמושב לצים לא ישב", שהיה לו לומר 'ועם לצים לא ישב'. שאינו דומה אל מה שאמר (שם) "בדרך חטאים לא עמד", שהדרך הוא שהולך עליו לחטא, והוא התחלת החטא. וכיון שהוא התחלת החטא, אמר הכתוב "ובדרך חטאים לא עמד", שכך פירושו, שכיון שהחוטא הולך על הדרך לחטוא, אין לעמוד בדרך ההוא, שההליכה היא התנועה אל החטא. אבל הישיבה אין זה מעשה נחשב כלל אל הליצנות, ואם כן למה אמר "ובמושב לצים לא ישב". אם אין פירושו כמו שאמר ש'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים', ודבר זה תולה בישיבה, כמו שאמרנו.

#**ומפני כי**= שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור, ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'. ולפיכך נקרא זה 'עוסק בדברי תורה', ולא נקרא כאשר הוא ביחיד, שהרי תמצא (בראשית יז, יז) "ויאמר בלבו", (ש"א א, יג) "וחנה היא מדברת על לבה", ואין זה דבור ממש, וזה מפני כי אצל היחיד הדבור והמחשבה שוה. ולפיכך לא נקרא זה 'דברי תורה', רק כאשר הם שנים, שאז נקראו 'דברי תורה'. ולכך אצל שנים אמר 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אמר 'אחד שיושב ועוסק בתורה', לא קרא למוד של יחידי רק עסק בלבד. ומפני זה הטעם תקנו בברכה 'לעסוק בדברי תורה', ולא 'ללמוד בתורה', וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד, ולא נקרא זה 'למוד בדברי תורה', רק 'עסק בדברי תורה'. ועוד יתבאר ההפרש שיש בין שנים ובין אחד.

#**ולפיכך אמר**= ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר\* אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן, וכתיב (שמות כה, ח) "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". ובמדרש (שמו"ר לג, א) "ויקחו לי תרומה" (שמות כה, א), משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד ובקשה מן המלך, ונטלה, בקש ללכת אל ארצו וליטול אשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול, לפי שהיא יחידית. אל תטול אותה, איני יכול, לפי שהיא אשתך. אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד עשה לי שאדור ביניכם. כך אמר הקב"ה לישראל, נתתי לכם את התורה, לפרוש הימנה איני יכול, אלא בכל מקום שאתם הולכים, בית אחד עשו לי שאדור ביניכם, עד כאן.

#**פירוש מה**= שהתורה נקראת 'בת', כי הבת היא תולדה מן האב, ובאה ממנו, כך התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה. ולפיכך נקראת התורה 'בת' להקב"ה, כי החכמה תקרא תולדה, כמו שהאריך בזה הרמב"ם ז"ל (מו"נ ח"א פ"ז), והביא ראיה מן (ישעיה ב, ו) "בילדי נכרים יספיקו", ופירש הוא כי הכתוב רצה לומר שמספיקין בדעות ובתולדות אשר יולידו נכרים. בין כך ובין כך המושכל נמשל לתולדה\*, וזהו הבת.

#**ואמר שהיא**= יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת, וכמו שיתבאר בפרק שנו בסופו. ואמרו במדרש כי לכך התורה התחלתה באל"ף "אנכי ה' אלהיך" (שמות כ, ב), לומר שהתורה היא אחת. רוצה לומר שהתורה כל דבריה מוכרחים מחויבים, אי אפשר רק שיהיה\* כך, ולא אפשר שיהיה בענין אחר כלל. וזה מעלת התורה על העולם, כי העולם יש כאן עולם שני, עולם הבא, ולכך העולם נברא בבי"ת. אבל התורה היא אחת, כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך. ואין לומר בתורה שראוי שיהיה כך, אבל אינו מחויב שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואז לא היתה התורה אחת, דבר זה אינו בתורה, כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין\* זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד, וזהו הבת היחידה.

#**ומפני כך**= אי אפשר להפרד מן התורה, מאחר שיש אל השם יתברך צירוף מיוחד כמו זה אל התורה, אין לזה הסרה כלל, שהרי הדבר שהוא מיוחד אין נטיה ממנו לצד אחר. וזה שאמר (שמו"ר לג, א) 'להפרד ממנה אי אפשר, אלא כל מקום שאתם הולכים עשו לי בית שאדור ביניכם'. ודבר זה מורה לך כי השם יתברך עם התורה לגמרי. וזה שאמרו כי 'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה\* ביניהם', כי השם יתברך עם התורה, לא יפרד מן התורה במה שהתורה מסודרת מן השם יתברך סדר מחויב, ודבר זה אין הפרד והפרש מאתו יתברך.

#**ואמר**= 'אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה הקב"ה קובע לו שכר'. ואף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים. מכל מקום הכתוב רוצה לומר שהוא מקבל עליו עול שמים, דכתיב (ר' איכה ג, כז) "טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו", ואמר אחר כך לפרש העול הזה (שם פסוק כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו". ופירוש הכתוב כי טוב לגבר אשר מקבל עליו עול הקב"ה, והוא "ישב בדד וידום כי נטל עליו", כלומר שנוטל ומקבל עליו גזירת השם יתברך. ואין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה, כי התורה היא גזירת השם יתברך על האדם לעסוק בתורה ולהיות עמל בה, וזה שהוא יושב ועוסק בתורה, הרי הוא מקבל עליו גזירת השם יתברך אשר גזר על האדם. ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה "ישב בדד וידום". רק בתורה, שאין נחשב זה עשיה, והוא יושב ועוסק בתורה.

#**ואמר שהקב"ה**= קובע לו שכר. כי נרמז זה בכתוב בזה שאמר שהוא מקבל עליו גזירת השם באהבה. ובודאי כל מי שמקבל גזירת השם יתברך הוא ראוי לתשלומין, כי מקבל עליו העול, וכל עול הוא עיקר העבודה, וכל עבודה הוא עומד לתשלומין. ומאחר שהכתוב אמר (איכה ג, כז) "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", ואמר אחר כך (שם פסוק כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו", כלומר כאשר יושב יחידי ומקבל עליו גזירת השם יתברך, וזהו העול, וזהו קביעת השכר. וכן תמצא אצל אהרן, שכתוב אצלו\* (ויקרא י, ג) "וידום אהרן", שקבל מדת השם יתברך בדמימה. ומיד קבל שכר, כמו שדרשו (תו"כ ויקרא יא, א) שלכך אמר אחריו (ויקרא יא, א) "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר אליהם", אמר שיאמר לאלעזר ולאיתמר. או אינו אלא לאמר לישראל, כשהוא אומר (שם פסוק ב) "דברו אל בני ישראל", הרי ישראל אמור, מה אני מקיים "לאמר אליהם", לבניו לאלעזר ולאיתמר. "דברו אל בני ישראל", לפי שהושוו בדמימה וקבלו\* גזירת המקום באהבה, כמו שפירש רש"י גם כן (שם) ממדרש חכמים (תו"כ שם). הרי קבלת הגזירה הוא ראוי לקבל שכר ביותר\*. ולפיכך אמר שאחד שיושב ועוסק בתורה קובע לו שכר. ודבר זה מפני שיושב יחידי ועוסק בתורה, וזהו קבלת גזירתו אשר גזר עליו, וזה ראוי לשכר דוקא. ומכל שכן כאן דכתיב (איכה ג, כז-כח) "טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו ישב בדד וידום וגומר". ומאחר שאמר "טוב לגבר" אין לך קביעות שכר יותר מזה, שאמר הכתוב שכאשר מקבל עליו גזירת המקום טוב אליו, והוא קביעות השכר בודאי שקבע למי שעוסק בתורה. כי לא שייך לומר "ישב בדד וידום כי נטל עליו" שהוא מקבל גזירת השם יתברך רק כאשר הוא עוסק בתורה ביחידי, והוא מקבל בזה גזירתו יתברך אשר גזר עליו לעשות. וכל גזירה וכל עול הוא נזכר בודאי בתורה.

#**ויש ספרים**= גורסין 'מנין שאפילו אחד שיושב ושונה, שמעלה עליו הכתוב כאילו קיים את התורה כולה, שנאמר (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום כי נטל עליו"', עד כאן. והיא\* גרסא יותר תמוה, כי באיזה מקום נרמז שהוא כאילו קבל עליו כל התורה כולה. רק לפירוש זה אשר אמרנו היא גירסא נכונה מאוד, כי מאחר דכתיב לפני זה (שם פסוק כז) "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", ואמר אחר כך "ישב בדד וידום כי נטל עליו", ועול של הקב"ה הם מצותיו, שהם כלם ביחד עול על האדם. וזה שהוא יושב ושונה נקרא שהוא מקבל עליו עול של הקב"ה, ולפיכך דבר זה שקול כנגד כל התורה, שהיא עולו של הקב"ה.

#**ויראה לומר**= כי בשנים אין הדבר הזה, כי לא נקרא שמקבל עליו עול הקב"ה רק כאשר הוא בדד ויחידי. כי כאשר הם שנים, ודרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה, לא נקרא זה שהוא מקבל עליו גזירת המקום, כי דרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד, ואין\* נחשב התורה כל כך עול. אבל מי שישב בדד ועוסק בתורה, דבר זה נחשב שמקבל עליו עול הקב"ה, כאשר ישב בדד וידום. ולפיכך דבר זה כאילו קבל עליו כל התורה כולה\*, שהרי הוא מקבל עליו עול הקב"ה. ומה שאמר 'ומנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה', אף על גב שכאשר הוא עוסק בתורה, והוא ישב בדד וידום, הוא יותר מצד שהוא מקבל עליו עול הקב"ה, ואם כן מה 'אפילו' שאמר. דמכל מקום הוא רבותא, מפני שהשכינה עם שנים ראוי שיהיה יותר, כמו שאמרנו. וכך פירושו; 'ומנין שאפילו אחד', אף על גב שאין השכינה עמו, מכל מקום הקב"ה קובע לו שכר.

#**ובספרים שלנו**= הגירסא 'ומנין שאפילו אחד שעוסק בתורה שהשכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר, שנאמר "ישב בדד וגו'"'. ולגרסא זאת מביא ראיה ששכינה עמו כיון\* שיש עליו עולו של הקב"ה, ונחשב כאילו קיים כל התורה כולה, אין ספק שהשכינה עמו, שהרי הוא עבדו של הקב"ה, ועולו עליו. 'ואפילו' דקאמר הוא כפשוטו, שרוצה לומר אף על גב שאין הסברא נותן\* שתהיה השכינה עמו, כיון שהוא יחידי, אפילו הכי השכינה שרויה עמו. ויותר מזה, שהקב"ה קובע לו שכר, שמקבל עליו עול של הקב"ה. ובזה יתורץ גם כן לקמן, כמו שיתבאר בעזרת השם. ופירוש זה נכון בלא ספק, ואין צריך לדחוק, והוא פירוש נכון ואמיתי.

#**וכבר בארנו**= כי נראה כי סדר סמיכות אלו המאמרים מפני שהיו האומרים בזמן אחד, או זה אחר זה, ולפיכך נסמכו ביחד. ולפירוש אשר אמרנו כי המאמרים בעצמם סמוכים, ונסמכו דברי רבי חנינא סגן הכהנים לדברי עקביא. ומפני\* שאמר לפני זה בדברי רבי חנינא סגן הכהנים ש'אלמלא מוראה של מלכות וכו'', כלומר אדם כיוצא בו היה בולעו, היינו מי שהוא בלא תורה, כי אין נחשב האדם לכלום בלא תורה, ולכך היה בולע אותו עד שאינו נמצא. כי לכך\* נחשב מושב לצים, כלומר אין בו ממש בזה, רק דברי שחוק וליצנות, שאין בו ממש כאשר הוא בלא תורה. וכיוצא בזה הוא קל לבלוע, שהרי אין בו ממש כלל. אבל בעל התורה השכינה עמו, ואדם כמו זה אינו יכול לבלוע.

%[משנה ג]

**רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלשָׁה שֶׁאָכְלוּ עַל שֻׁלְחָן אֶחָד וְלֹא אָמְרוּ עָלָיו דִּבְרֵי תוֹרָה, כְּאִלּוּ אָכְלוּ מִזִּבְחֵי מֵתִים, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה כח, ח) כִּי כָּל שֻׁלְחָנוֹת מְלְאוּ קִיא צֹאָה בְּלִי מָקוֹם. אֲבָל שְׁלשָׁה שֶׁאָכְלוּ עַל שֻׁלְחָן אֶחָד וְאָמְרוּ עָלָיו דִּבְרֵי תוֹרָה, כְאִלּוּ אָכְלוּ מִשֻּׁלְחָנוֹ שֶׁל מָקוֹם בָּרוּךְ הוּא, שֶׁנֶּאֱמַר (יחזקאל מא, כב) וַיְדַבֵּר אֵלַי זֶה הַשֻּׁלְחָן אֲשֶׁר לִפְנֵי ה':**

#**שלשה שאכלו**= וכו'. יש לשאול, למה נחשב כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, הרי בפסוק שהביא לראיה (ישעיה כח, ח) לא נזכר שם החטא שלא אמרו על שלחן דברי תורה. וכן קשיא, למה נחשב כאשר אמרו על שלחן דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום. ועוד, שאמר 'כאילו אכלו מזבחי מתים', ובקרא לא כתיב 'זבחי מתים', רק "קיא צואה". [ועוד], מנין לומר שלשה דוקא, ולמה לא אמר שנים, כמו שאמר למעלה (משנה ב) 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה', וכאן אמר שלשה.

#**דע כי**= כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". ונתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ. ולפיכך אמר בכאן כי השלחן אשר אמרו עליו דברי תורה, זה השלחן הוא אל הקב"ה. כי השם יתברך הוא שמפרנס את הנבראים כולם, רק שעם זה שהוא השם יתברך מפרנס הנבראים, לא נחשב שלחן גבוה, כי "הארץ נתן\* לבני אדם". ומפני שהתורה היא למעלה מן השמים, ואם השמים הם "שמים לה'", כל שכן וקל וחומר שהתורה שהיא לה'. והשלחן אשר אומרים עליו דברי תורה הוא אל השם יתברך מפני התורה, ועל ידי זה זכו בני אדם משלחן גבוה. דומה למלך בשר ודם, אשר מה שאוכלים עבדיו לא נקרא זה שהוא של עבדיו, דאינו ממון של עבדיו, רק נחשב ממון גבוה, והוא מפרנס עבדיו אשר עובדים אותו. ודבר זה מצד התורה, אשר התורה היא אל השם יתברך, כמו שהתבאר למעלה. ולפיכך השלחן אשר מדברים עליו דברי תורה הוא אל השם יתברך, ובני אדם אשר\* אוכלין עליו, משלחן גבוה זכו, כמו מלך שמפרנס עבדיו. ואם לא אמרו עליו דברי תורה, אף כי הוא יתברך מפרנס הנבראים, נחשב זה כי נתן להם פרנסה, ומתפרנסים בעצמם. ועל ידי דברי תורה נחשב השלחן שלחן גבוה.

#**וזה אמרם**= גם כן (ברכות סד.) "ויבא אהרן\* לאכול לחם עם חותן משה לפני האלהים" (שמות יח, יב), אמר רבי אבין, כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם מסיב בה, כאילו נהנה מזיו שכינה, שנאמר "ויבא משה ואהרן וגו'", וכי לפני האלהים אכלו, אלא מלמד וכו'. ודבר זה גם כן, כי מצד שהתלמיד חכם הוא עם השם יתברך, ואינו בכלל "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ובסעודה אשר השם\* יתברך הוא שמפרנס הכל, כאשר אפשר לומר שהסעודה היא אל השם יתברך מצד התלמיד חכם אשר מסיב בה, נחשב כאילו נהנה האדם מזיו שכינה. כלומר שהשם יתברך מפרנס אותם מעצמו ומכבודו, כי מאחר שנחשב שהשלחן הוא אל השם יתברך, כי תכף ומיד שאין אתה אומר כי "הארץ נתן לבני אדם", כמו הסעודה שתלמיד חכם מסיב בה, אז משלחן גבוה זכו, נחשב כאילו נהנה האדם מזיו שכינה, כי מגיע סעודה זאת עד זיו השכינה, כי זה הוא הפרנסה מן השכינה, ומבואר הוא.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי השם יתברך 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 השם יתברך פרנסת הגוף, כך נתן התורה שהיא\* פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב (עפ"י משלי יט, ב). ולכך מיד שבא השם יתברך למלוך על ישראל, אמר (שמות כ, ב) "אנכי ה' אלקיך", ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, אחר שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן. ולפיכך השלחן שמדברים עליו דברי תורה, שפרנס בהם השם יתברך את ישראל, ומצינו אצל התורה לשון 'פרנס', כמו שאמרו בחגיגה (ג:) 'פרנס אחד אמרם', השלחן הזה שמדברים עליו דברי תורה הוא מיוחס אל השם יתברך, לפי שאוכלים עליו עבדי השם יתברך, אשר מקבלים פרנסה מן מלך\* שלהם, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. אבל כאשר אין מדברים עליו דברי תורה, והרי אי אפשר שמתיחס\* שלחן זה אל\* השם יתברך, כי השם יתברך מפרנס הגוף ומפרנס הנפש. ואי אפשר ליחס השלחן אל האדם עצמו, כי כל שלחן של אדם דומה לעבד שמקבל פרס מן המלך. לכך נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים.

#**וזה גם**= כן כל שלחן שתלמיד חכם מסיב בה כאילו נהנה מזיו השכינה (ברכות סד.). כי השם יתברך הוא שמפרנס השכל, וכמו שאמרו (ברכות יז.) עולם הבא אין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה. ולכך אמרו 'כל סעודה שתלמיד חכם מסיב בה כאילו נהנה מזיו שכינה', וכאשר התלמיד חכם בסעודה, כמו שמקבל הגוף פרנסתו, כן מקבל השכלי\* פרנסתו, והוא 'זיו שכינה', ופירוש זה נכון.

#**אמנם מה**= שאמר ג' דוקא, ולא שנים, דבר זה כי אמר 'על שלחן אחד'. ואפילו אכלו על שני שלחנות, אין חלוק, רק כאשר הם מצטרפים יחד, ואמרו עליו דברי תורה, נקרא זה 'שלחן אחד'. כי גורם דבר זה מה שנצטרפו על שלחן אחד, שנחשב כאילו אכלו משלחן גבוה ודאי, כי ראוי\* להיות שלחן גבוה אחד, כשם שהמזבח היה אחד, ולא היה כאן ב' מזבחות, רק מזבח אחד לאל אחד. ואין נקרא שלחן אחד רק על ידי שלשה, כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי.

#**ויש לך**= להבין עוד בחכמה איך שנים הם רבוי, ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים. וזה תוכל להבין בצורה, כאשר תניח שני קוים זה אצל זה, אין זה נראה כאחד כלל, בעבור שלא יתאחדו הקוים כמו זה **>**, הרי אין כאן דבר אחד. אבל כאשר אתה מניח שלשה קוים\* כמו זה , הרי הקוים הם מתאחדים, ודבר זה נקרא דבר אחד. ולפיכך בשנים אין צירוף, ולא כן בשלשה, כי מספר זה יש צירוף.

#**ועוד השנים**= הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי\* יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם.

#**ומפני שהכתוב**= אמר (יחזקאל מא, כב) "זה השלחן אשר לפני ה'", ולפני השם יתברך אין שייך רק שלחן אחד, לא שלחן מחולק, ולכך צריך שיהיו\* שלשה. ואף על גב כי לענין תורה אמרו למעלה (משנה ב) כי שנים שיושבים ועוסקים בדברי תורה שכינה ביניהם, אינו דומה בודאי, דלענין\* זה שנאמר שנחשב כאילו אכלו משלחן גבוה אי אפשר שיהיה רק שלחן אחד, כי המזבח הוא אחד לאל אחד, וכבר אמרנו כי מספר ג' יש לו חבור.

#**ועוד יש**= לך\* לדעת, כי עבדי המלך הם רבים, והם למלך שהוא אחד. ולפיכך ראוי שיהיה דבר זה דוקא למספר שלשה, כי שלשה יש להם חבור ביחד, כי כן ראוי לעבדי המלך שהם רבים, שיהיו מתחברים ויהיו לאחד, שהמלך שהם עבדים לו הוא אחד. ודבר זה עצמו מה ששלשה חייבין לזמן (ברכות מה.), מטעם אשר אמרנו, כי שלשה יש להם צרוף ביחד כמו שהתבאר למעלה, וסעודתן היא מן השם יתברך אשר מפרנס הנבראים, ולכך השלשה יש להם חבור לזמן לומר 'נברך'. וכאשר מדברים על השלחן דברי תורה, אז נחשב השלחן יותר כאילו אכלו משלחן גבוה.

#**והראיה שהביא**= מן הכתוב, אף על גב שלא כתב בקרא שאוכלין על שלחן, וגם לא כתיב שהם שלשה, רק במזבח קאי. אין ראיות התנא רק שמזבח נקרא 'שלחן' שעליו לחם הקב"ה. שאילו לא נקרא המזבח 'שלחן', אי איפשר לך לומר כי 'שלשה שאכלו על שלחן אחד כאילו אכלו משלחנו של מקום', דמה ענין 'שלחנו של מקום' לכאן. ד'שלחנו של מקום' מזבח הוא שזובחין עליו, או מזין עליו. אבל עתה שנקרא המזבח 'שלחן' על שם הלחם שעליו, גם כן השלחן שעליו סעודת האדם 'שלחנו של מקום' כאשר אומרים עליו דברי תורה. ונחשב כאילו אכלו משלחנו של מקום מן הטעם אשר התבאר. ובדבר זה אין צריך ראיה כלל, כי הם דברי שכל. רק עיקר הראיה מנין לומר 'כאילו אכלו משלחנו של מקום', דאם לא שייך שלחן כלל כלפי מעלה, לא יתכן לומר 'כאילו אכלו משלחנו של מקום'. ועל זה מביא ראיה כי המזבח נקרא שלחן\*, וכיון דשייך 'שלחן' אצל הקב"ה, שוב אנו אומרים מסברא שנחשב כאילו אכלו משלחן גבוה, כמו שפרשנו למעלה.

#**ועוד אי**= לאו ללמדינו בא כי שלחנו של אדם נחשב גם כן שלחנו של מקום, למה קרא המזבח "שלחן", ולא כתב 'זה המזבח אשר לפני ה''. אלא ללמוד כי שלחן האדם גם כן נחשב כמו שלחן המקום. ובודאי דבר זה כשאומרים עליו דברי תורה, וזה ידעינן מסברא בלבד. וזהו הפירוש האמיתי, ואל תטריח עצמך לדרוש המקרא כלל.

#**וכמו שהתבאר**= סיפא דמתניתין 'שלשה שאכלו על שלחן ואמרו עליו דברי תורה', כך יתבאר גם כן רישא דמתניתין 'שלשה שאכלו על שלחן ולא אמרו עליו דברי תורה'. ומן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא 'שלשה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה', רק מפני ששנה לפני זה (משנה ב) 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה', קבע אחריו 'שלשה שיושבים ואוכלים ואין ביניהם דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים'. וזהו\* כי מפני שראוי שיהיו מדברים על השלחן דברי תורה כאשר הם שלשה, כמו שאמרנו, כי ראוי שיהיה הכל אל השם יתברך. וכאשר אין מדברים עליו דברי תורה, הרי השלחן הזה יש לו הסרה מן השם יתברך, אשר היה ראוי להעלות השלחן זה עד שיהיה לפני השם יתברך. וכל הסרה מן השם יתברך הרי הוא נוטה אל העבודה זרה, כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך. ולפיכך אמר שאם אין מדברים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר.

#**ומביא ראיה**= מן הכתוב שאמר (ישעיה כח, ח) "כי כל שלחנות וגו'". וראיה זאת שנקרא מה שמקריבין עליו 'שלחן', והוא לעבודה זרה\*, כמו שנקרא שלחן הקב"ה 'שלחן גבוה' (קידושין נב:), כי אלהים אחרים הם. ולפיכך השלחן הזה שאין עליו דברי תורה, והוא מוסר מן השם יתברך, הוא השלחן אשר הוא שייך לעבודה זרה, הוא מזבח לעבודה זרה. שהרי קרא הכתוב המזבח לעבודה זרה 'שלחן', אם כן המזבח והשלחן הוא דבר אחד. דלא בחנם נקרא מזבח עבודה זרה 'שלחן'. אלא להכי הוא דאתי, כי שלחנו של אדם שאין עליו תורה, זבחי מתים הוא. ומאחר ששלחן זה הוא לעבודה זרה, נחשב כמו מזבח לעבודה זרה בודאי.

#**והכתוב אמר**= (ישעיה כח, ח) "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה", ולא אמר 'כי כל שלחנות מלאו זבחי מתים', ובשביל זה מפרשים פירושים רחוקים מאוד, ולא ידעו פירוש הכתוב מה שאמר "בלי מקום". אבל הכתוב קרא קרבנות שלהם, שהם זבחי מתים, "קיא צואה בלי מקום", וזה כי קרבנות שלהם הם כמו קיא צואה, שקיא צואה שהוא יוצא מן האדם, אין ספק שהוא יוצא מן האצטומכא בשביל שהוא זר ונכרי אליו, שאם לא היה זר ונכרי אל האדם, היה נשאר באצטומכא. אבל בשביל שהוא זר, יוצא מן האצטומכא. וכך הקרבנות שהם מקריבים לאל זר, שאינם אלהות, שנקראת 'עבודה זרה', הוא קיא צואה, שהיא זרה לאדם. ולא שתהיה נקראת 'צואה', שהצואה שהוא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, אינו זר ונכרי, שכך הוא מנהגו של עולם. אבל 'קיא צואה', שהיא זרה ונכריה מן הטבע, היא זרה לגמרי.

#**וזה שאמר**= "בלי מקום", כלומר שכל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו (להלן פ"ד מ"ג) 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום', וכמו שיתבאר עוד בעזרת השם. אבל לדבר זה אין מקום לו, שכל כך הוא זר. לפיכך קראו "קיא צואה", שהוא בלי מקום, רוצה לומר כמוציא קיא צואה בעבור שהוא נכרי וזר, ואינו בסדר העולם, אין לו מקום בעולם כלל. ואין האצטומכא מקבל אותו, ואינה\* מקום לו, ולכך יוצא ממנה, שאינה סובל אותו. וכך קרבנות שלהם, שהם זבחי מתים, הם בלי מקום, שהם זרים ונכרים, שכך נקראו קרבנות עבודה 'זרה', ולכך אין מקום להם.

#**ומה שאמר**= "כי כל שלחנות מלאו קיא צואה", יש לפרש על הפלגות המאוס והתעוב של שלחנם, כמו שדרך הכתוב בכל מקום להפליג. אבל עיקר הפירוש כמו שאמר אחר כך "בלי מקום", שהדבר שיש לו מקום הוא מוגבל, שזה ענין המקום אשר הוא מקיף ומגביל אשר הוא מקום לו. אבל הדבר אשר הוא בלי מקום, כמו ענין העבודה זרה, שאין לו מקום כלל בעולם, שהוא יוצא חוץ מסדר העולם, ומאחר שאין לו מקום, אינו מוגבל. ולפיכך כל השלחנות שלהם מלאו קיא צואה, כלומר שאין כאן דבר מגביל. אבל מזבח השם יתברך, הקרבנות שעליו אין לומר עליהם כי הוא 'מלא', אחר שהקרבנות של השם יתברך יש להם מקום, וכל אשר יש לו מקום הוא מוגבל, מצד שהמקום יגביל את אשר בתוכו, ולא יאמר על זה כי 'השלחן מלא בלי מקום'. אבל שלחנות עבודה זרה מלאים קיא צואה בלי מקום. ופירשנו "בלי מקום" כלומר שאין מקום לקרבן שלהם, ולפיכך לא יוגבל.

#**וכל הדברים**= האלו יש להבין ממה שהשם יתברך נקרא 'מקום', ופירושו שהוא יתברך מקומו של עולם בכלל. ודבר זה שהוא תקרובת של עבודה זרה, והוא יוצא מן השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, הוא "בלי\* מקום" בודאי. ומפני זה תבין מה שאמר 'כאילו אכלו משלחנו של מקום', ולא אמר 'משלחנו של הקב"ה', וכל זה כדי ללמוד לך על הרישא 'שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה וכו'', כי אלו יוצאים מרשותו של השם יתברך, שהוא מקומו של עולם. וכל המקומות תחת המקום, הוא השם יתברך, אשר הוא כולל כל המקומות, ואין לקרבן שלהם, שהוא לעבודה זרה, מקום. ולכך נחשב שלחנות שלהם 'מלא קיא צואה', אף על גב שאין השלחן מלא, כיון שאין לקרבן של עבודה זרה מקום בעצמו, אשר המקום מקיף ומגביל את הדבר אשר\* בתוכו. ופירוש ברור הוא, ואין ספק כלל.

%[משנה ד]

**רַבִּי חֲנִינָא בֶּן חֲכִינַאי אוֹמֵר, הַנֵּעוֹר בַּלַּיִלָה וְהַמְהַלֵּךְ בַּדֶּרֶךְ יְחִידִי וְהַמְפַנֶּה לִבּוֹ לְבַטָּלָה, הֲרֵי זֶה מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ:**

#**הנעור וכו'.**= אחר ששנה התנא מעלת העוסק בתורה, וגנאי אשר מסלק עצמו מדברי תורה, שנה הדבר הזה 'הנעור בלילה וכו''. ופירוש\* זה, כי הוא השם יתברך סִדֵר העולם כפי הראוי, וסִדֵר שמירתו גם כן, שיהיה העולם עומד בשמירתו יתברך. ויש דברים שהם יוצאים מן השמירה הזאת, כמו שיתבאר. ועל זה אמר כי האדם היוצא ממה שסדר השם יתברך שמירת העולם, הוא מתחייב בנפשו, כאשר יוצא מן השמירה.

#**וזה כאשר**= נעור בלילה. כי הלילה לא נברא אלא לשינתא, או לגירסא, כדאמרינן בעירובין (סה.). וכאשר הוא עושה כך, אז נפשו משומר מן השם יתברך, כי ביד השם יתברך יפקיד רוחו ונשמתו, דכתיב (ר' תהלים לא, ו) "כי בידך אפקיד רוחי פדית אותי אל אמת". אם כן הנעור אין נשמתו פקודה ביד השם יתברך, ובלילה\* נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו. ולפיכך הנעור בלילה הרי הוא יוצא משמירת השם יתברך ומסדר העולם.

#**וכן הפונה**= לבו לבטלה\*. ודבר זה אפילו ביום, כי השם יתברך ברא העולם ושמירתו כאשר הוא נוהג בסדר של עולם. והעולם הזה נברא שיהיה פועל, ולא יהיה בטל, שאין דבר אחד בעולם בטל, והכל לצורך תשמישו של עולם. ואז הכל תחת השמירה שסדר השם יתברך העולם. אבל זה המפנה לבו לבטלה, כלומר שהוא נמשך אחר הבטלה, ואין זה דומה אל הנעור בלילה, אף על גב דגם כאשר נעור בלילה אינו\* עוסק בתורה, מכל מקום אינו מפנה לבו לבטלה, כי פירוש 'מפנה לבו לבטלה' שמבקש הבטול. אבל אם אינו מבקש הבטול, אין יוצא מן הסדר, מאחר שהוא עומד לעסוק בצרכי העולם, ואין צריך לעסוק בצרכי העולם\* תמיד. אבל בלילה, כיון שבלילה\* אין הסדר להיות נעור, ולפיכך מה שהוא נעור בלילה הוא יוצא מן הסדר ומן השמירה.

#**ויש גורסין**= 'הנעור בלילה ומפנה לבו לבטלה', וחדא מלתא היא, דמשום שהוא נעור בלילה מפנה לבו לבטלה, והלילה היא רשות למחבלים, ולכך מתחייב בנפשו. והלשון אינו מוכח כך, דלא הוה ליה לומר רק 'והמפנה לבו לבטלה בלילה'. אבל לשון 'הנעור' משמע בשביל שאינו ישן כסדר העולם, ולכך הוא מתחייב בנפשו בשביל שהוא נעור ואינו עוסק בתורה. ומכל מקום אין נראה שבכל 'הנעור' הוא מדבר, כי מי שעושה מלאכה בלילה, אף על גב שאינו עוסק בתורה, כי כל תורה שאין עמה מלאכה סופה להיות\* בטילה (למעלה פ"ב מ"ב), ולפיכך המלאכה שהיא צורך התורה אינו בכלל זה, וכל דרך ארץ הוא מצוה. ויש לתרץ לפי הגירסא השניה מה שאמר 'הנעור בלילה', ולא אמר 'המפנה לבו לבטלה בלילה', דהוי משמע שמפנה לבו לבטלה כדי שישן, ואין זה מתחייב בנפשו. ולכך קאמר 'הנעור בלילה' שאינו חפץ לישן, רק שיהיה נעור, ואז אם מפנה לבו לבטלה מתחייב בנפשו.

#**ואמר**= 'והמהלך בדרך יחידי', ודבר זה גם כן כי השם יתברך נתן האדם שיהיה בישוב עם שאר בני אדם, ואשר אינו בישוב, יוצא מסדר העולם.

#**וכך אמרו**= בפרק אין עומדין (ברכות לא.), "ארץ אשר לא עבר בה איש ולא ישב שם אדם" (ירמיה ב, ו), אמר רבי יוסי בר חנינא, ומאחר שלא עבר, האיך ישב. אלא לומר לך כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישב, נתישבה. וכל ארץ שלא גזר עליה ישוב, לא נתישבה, עד כאן. ויש לשאול, למה גזר על זו, ולא גזר על זו. ופירוש דבר זה, כי המקום אשר לאדם מתיחס הוא לאדם, כי כל הדברים בעולם יש להם מקום מיוחד אשר הוא טבעי להם. ואי אפשר לומר שכל הארץ בכללה הוא מקום וישוב לאדם, דהיינו למין האדם בכלל, שכל מקום הוא מקום אל הדבר שהוא מקום לו, שוה לו, ואינו עודף עליו, ואין המקום לבטלה בשום דבר. ומאחר שמצאנו כי מקומות הרבה הם חרבים מאין יושב בו, אי אפשר לומר שיהיה הארץ בכללה נחשב מקום למין האדם. גם אם כל הארץ מקום [למין האדם], איזה מקום חיות שברא השם יתברך, ונקראו (בראשית א, כה) "חיות הארץ". ואי אפשר לומר גם כן שלא יהיה מקום מיוחד לאדם, שדבר זה לא יתכן, שהרי האדם אינו גרוע\* משאר הנבראים טבעיים, שיש להם מקום מיוחד. אף כי לא שייך זה בשאר בעלי חיים, דבר זה מפני שהם טפלים\* אל האדם, והם משמשים לו, אבל האדם שיש לו מציאות בעצמו, יש לו מקום מיוחד. ומפני כי יש לכל אדם מקום, נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה (גיטין לד:), וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד.

#**ולפיכך כל**= ארץ שגזר עליה אדם הראשון - ופירוש הגזירה הזאת, כלומר החלק מן הארץ אשר הוא מתיחס למין האדם בכללו - נתישבה\*. כי אדם הראשון הוא כמו מין האדם בכלל, שנקרא 'אדם' על שם שהוא כולל כל מין האדם. כי ההתחלה שהיא התחלה לדבר, עומדת במקום הכל, והוא דומה כמו שורש האילן, שהשורש יש לו מקום בארץ. וזהו שאמר 'כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון', לומר כי המקום מתחייב מן הדבר אשר הוא אליו מקום, ולא נתחייב מן האדם שיהיה כל הארץ אליו למקום. וכאילו אמר כי הישוב של עולם אשר שם נתישבו בני אדם, הכל לפי מדריגת אדם הראשון, אשר היה הוא כולל כל מין האנושי. ואין להקשות למה נגזר על מקצת מן הארץ שיהיה מיושב, ומקצתו בלי ישוב, כי זה פירשתי למעלה.

#**ועוד שכשם**= שהאדם יש לו אברים מיוחדים, שכאן הוא אבר זה, ולא במקום אחר, והכל הוא בחכמת השם יתברך, וכך\* המקום אשר הוא מתיחס לאדם, יש מקומות מיוחדים אשר הם ישוב האדם, ויש אינם ישוב האדם. ודבר זה רמזו חכמים בפרק דיני ממונות (סנהדרין לח.), אמר רב אשיאן אמר רב, אדם הראשון גופו מבבל, ראשו מארץ ישראל, איבריו משאר ארצות וכו'. ומעתה תראה בבירור כי הארץ מתיחס אל האדם לפי מה שהוא, כי ראשו יש לו יחוס אל ארץ ישראל, וגופו אל בבל, ושאר אבריו לשאר ארצות. וכן תמצא גם כן שיש ארץ שאין לאדם יחוס כלל, ומקום זה אינו מקום האדם שמתייחס אליו, ואין להאריך בכאן.

#**מכל מקום**= תראה, כי האדם כאשר פורש מן הישוב, דבר זה אינו מקומו כלל. ויש לאדם שמירה ביותר כאשר הוא במקומו, אשר הוא מקום לו. ולכך נקרא 'מקום', שהוא מקיים ושומר את אשר הוא מקום לו. וכבר בארו חכמים דבר זה גם כן במקום אחר, ואין להאריך בזה. ועוד, כי שמירת האדם כאשר הוא בתוך רבים, והוא\* בתוך הכלל. ואפילו אם הוא\* יחיד בבית, כיון שבעיר יש רבים בני אדם, יש שמירת האדם לשם. ולכך אמר 'המהלך בדרך יחידי', דוקא יחידי, מפני כי בשביל כן יוצא האדם מן השמירה כאשר הוא בדרך, והוא יחידי.

#**ודבר זה**= ענין מופלג מאד מאד, כי כאשר יש שנים ביחד אינם מוכנים להיזק, וכמו שאמרו במסכת ברכות (מג:) אחד רואה וניזק, שנים רואין ואינן ניזוקין, שלשה אינם רואים ואינם ניזוקין. וביאור זה, כי האדם אשר נברא בצלם אלקים (בראשית א, כז), ראוי מצד מעלתו זאת, וכמו\* שיתבאר בפרק זה (משנה יד), להיות על כל התחתונים, וכמו שאמרו (שבת קנא:) אין חיה שולטת באדם אלא אם כן נמשל האדם לבהמה, שנאמר (תהלים מט, יג) "נמשל כבהמות נדמו", עד כאן. ורוצה לומר כי מפני צלם אלקים שיש לאדם, אין החיה שולטת באדם, אלא אם כן מסולק ממנו הצלם האלקי. ובשנים יש צלם אלקים ביותר, כי הוא נמצא בשנים. ובשלשה עוד הצלם ביותר. וכמו שהוא אצל תורה גם כן, שיש חלוק בין אחד לשנים, ובין שנים לשלשה, כי התורה היא שכלית, אינה דבר גשמי, ואינה מצטרפת לאחד כמו בשנים, ושלשה יותר משנים. וכך הצלם הזה (-הוא צלם-) לא נקרא על האדם היחיד, רק כאשר הם שנים, ושלשה יותר משנים. ולפיכך שנים אינם נזוקין, אבל שלשה מסולקים הם לגמרי מן המזיקין, עד שאינן רואין, ואין כאן מקום זה להאריך. ולפיכך המהלך בדרך יחידי, וזה נקרא שהוא ממעט בצלם אלקים כאשר האדם הוא יחידי, והשטן הוא מקטרג בשעת הסכנה.

#**ומפני שאמר**= למעלה (משנה ג) 'שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, ואשר אין אומרים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים', שמזה נלמד כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, והסלוק מן התורה מסלק עצמו לצד אחר, והוא יוצא מרשותו של הקב"ה לגמרי. לכך סמך אחר זה, כי המפנה לבו לבטלה הוא יוצא גם כן מסדר העולם ומשמירתו\*, ולכך מתחייב בנפשו כאשר יוצא מן הסדר. כי מצד הסדר האדם הוא תחת השם יתברך, אשר הוא שומר העולם. ופירוש מבואר הוא מאד.

%[פ"ג משנה ה]

**רַבִּי נְחוּנְיָא בֶּן הַקָּנָה אוֹמֵר, כָּל הַמְקַבֵּל עָלָיו עֹל תּוֹרָה, מַעֲבִירִין מִמֶּנּוּ עֹל מַלְכוּת וְעֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ. וְכָל הַפּוֹרֵק מִמֶּנּו עֹל תּוֹרָה, נוֹתְנִין עָלָיו עֹל מַלְכוּת וְעֹל דֶּרֶךְ אֶרֶץ:**

#**כל המקבל**= עליו עול תורה וכו'. גם זה המאמר נסמך בכאן, לומר כי על ידי התורה יש לו דביקות עם השם יתברך. ומפני כך אמר 'המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ'.

#**יש לך**= לדעת, כי ההנהגות אשר הם בעולם הם שלש; כי ההנהגה\* שצריך האדם לנהוג לפי מנהגו של עולם, לחרוש ולזרוע, ושאר צרכיו אשר הם\* צריכים לפי הנהגת סדר העולם וטבעו, והאדם הוא משועבד להנהגת הטבע. ועוד יש הנהגה בלתי טבעית, והיא הנהגה האנושית, אשר מתחדש מן הבחירה, ועל ידי זה הנהגה הנימוסית, שהוא על ידי המלכות מה שירצה ומה שלא ירצה, וגוזר גזירתו על האדם, והוא הנהגת הנימוס. והאדם הוא משועבד גם כן להנהגה הזאת, שהוא משועבד אל המלך, שעל ידו הנהגה הזאת. וההנהגה השלישית היא הנהגה אלהית, שסדר השם יתברך בעולם איך יהיה נוהג על ידי התורה שנתן השם יתברך. ובזה הנהגת העולם על שלשה דברים; הנהגה האחת מה שצריך אל הטבע, והנהגה השנית בלתי טבעית, והוא כפי מה שגוזר המלך, והוא הנמוס. הנהגה השלישית היא הנהגת השם יתברך בסדר אלהי, למעלה מן הטבע, ולמעלה מן הבחירה. עד שהם שלשה הנהגות; הנהגה טבעית, הנהגה\* נמוסית, הנהגה אלהית בלתי טבעית.

#**ואמר כאשר**= האדם מקבל עליו עול תורה, אז הוא עם השם יתברך, ואז מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי הנהגה השלישית הזאת, היא הנהגה אלקית עד שהאדם עם השם יתברך, ואז הוא יוצא מן עול מלכות ומן עול דרך ארץ. שאלו שניהם הם מצד עולם הזה, ואשר הוא משועבד אל השם יתברך, אי אפשר שיהיה משועבד אל המלכות ואל הטבע. וזה אמרם גם כן בפרק קמא דע"ז (ה.), אמר רבי יוסי, לא קבלו ישראל את התורה אלא שאין\* מלאך המות ואומה ולשון שולטת בהן, שנאמר (תהלים פב, ו-ז) "אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו", עד כאן. ומה שאמר שאין מלאך המות שולט בהן, זה הנהגת הטבע, שלא יהיו מסורין תחת הטבע, שמלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע. ו'אומה ולשון' הוא הנהגה האנושית הבלתי טבעי.

#**כלל הדבר**=, אשר מקבל עליו עול תורה, שהיא אלהית, הוא יוצא מן גזירת הטבע, ומן הגזירה הבלתי טבעית, והיא אנושית. וכמו שאמרו בפרק שנו "והלחות מכתב אלקים הוא חרות" (שמות לב, טז), 'אל תקרי חרות, אלא חירות, שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה. ומי שעוסק בתורה\* הרי הוא מתעלה וכו''. הרי ביארו כי העוסק בתורה הוא מתעלה, ומפני שהוא מתעלה מדריגתו למעלה ממדריגת הטבע, שהוא הנהגת העולם, וכן ההנהגה האנושית הבלתי טבעית, עד שהוא בן חורין מאלו שתי הממשלות אשר אמרנו.

#**ויש לך**= להבין מה שאמר (להלן פ"ו מ"ג) ש'אין לך בן חורין אלא מי\* שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע\*, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק\* בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר\* מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה. וכל עוד שמסלק עצמו מן המדריגה שהיא למעלה מן הטבע, ונוטה אל עולם הגשמי, מושלים עליו אלו שני דברים, עול מלכות ועול דרך ארץ, שהם מצד עולם הזה, ודבר זה מבואר.

#**וכאשר תבין**= דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון (שמות מ, כב), והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא\* כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום\* (שם פסוק כד), שיש בה שבעה נרות (שמות כה, לז), הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל (שמות מ, פסוקים כב, כד), שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון (שמות כה, טז), שהוא בבית קדשי\* הקדשים (שמות מ, כא), שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה. ותדע כי עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים, זה כנגד זה, כמו שבארנו, כי זהו הנהגת עולם הטבעי, אבל עול מלכות הנהגה שאינו לפי הטבע, רק הנהגה אנושית בלבד. והתורה מתעלה על שניהם, ויוצא האדם לחירות מרשותן וממדריגתן על ידי התורה, ודי בזה למבינים.

%[משנה ו]

**רַבִּי חֲלַפְתָּא בֶן דּוֹסָא אִישׁ כְּפַר חֲנַנְיָה אוֹמֵר, עֲשָׂרָה שֶׁיּוֹשְׁבִין וְעוֹסְקִין בַּתּוֹרָה, שְׁכִינָה שְׁרוּיָה בֵינֵיהֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים פב, א) אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ חֲמִשָּׁה, שֶׁנֶּאֱמַר (עמוס ט, ו) וַאֲגֻדָּתוֹ עַל אֶרֶץ יְסָדָהּ. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ שְׁלשָׁה, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים פב, א) בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ שְׁנַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר (מלאכי ג, טז) אָז נִדְבְּרוּ יִרְאֵי ה' אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וַיַּקְשֵׁב ה' וַיִּשְׁמָע וְגוֹ'. וּמִנַּיִן אֲפִלּוּ אֶחָד, שֶׁנֶּאֱמַר (שמות כ, כד) בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ:**

#**עשרה שיושבין וכו'.**= יש לשאול בזה, למה עשרה דווקא, וכן למה חמשה דווקא, ולמה שלשה דווקא. ועוד, כיון שאפילו אחד, שנים ושלשה וחמשה ועשרה למה לי. ועוד, למה לא הביא ראיתו של רבי חנינא בן תרדיון (למעלה משנה ב), שהביא ראיה לאחד מן (איכה ג, כח) "ישב בדד וידום", כמו שהביא ראיתו של רבי חנינא לענין שנים. ועוד, שהביא ראיה מן (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה", ולא נזכר שם מנין כלל, ואם כן מה ראיה הביא.

#**פירוש המשנה**= הזאת שאמר 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה', ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה\*, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר\* עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה. ודבר זה יתבאר בפרק בעשרה, ובשאר מקומות, ואין להאריך בזה. ומכל מקום כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה. **#וזהו שהביא**= ראיה מן (תהלים פב, א) "אלקים נצב בעדת אל", כלומר שתמצא שהשם הוא נמצא עם העדה, ועדה היא עשרה, כי שם 'עדה' בא על הכלל, ואין הוספה על הכלל, כי אף אם אתה מוסיף על הכלל, אינו יוצא מן הכלל הראשון. ודבר זה נמצא במספר עשרה, כי אחר שנים יש להוסיף עליהם למנות שלשה, ארבע, וכן עד עשרה. אבל בעשרה יש משפט הכלל, שאין כאן תוספות, וכאשר אתה מוסיף עליו במספר, צריך למנות אחד עשר, שנים עשר, ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות 'אחד'. ולפיכך אין עדה פחותה מעשרה. ובגמרא (סנהדרין ב.) יליף ליה מקרא דכתיב במרגלים (במדבר יד, כז) "עד מתי לעדה הרעה", יצאו יהושע וכלב שלא היו בכלל "עדה הרעה", ונשארו עשרה. ומורה על זה מספר עשרה, שראוי להיות עשרה 'עדה' כמו שהתבאר. ומה שהמספר של עשרה הוא כלל, אין כאן מקום להאריך, כי יתבאר בסמוך, ויתבאר עוד בפרק בעשרה. ואמר (במשנתינו) שהשכינה היא עם העדה, וזה כמו שהתבאר למעלה, מאחר שאין תוספות על עשרה, מספר זה הוא שלם. שאם היה חסר, היה לו השלמה, ואין תוספות והשלמה על מספר זה, אם כן הוא שלם. והוא יתברך שהוא שלם, הוא נמצא עם השלם.

#**ואמר אחר כך**= 'ומנין אפילו חמשה שיושבים ועוסקים בתורה, שנאמר (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה"'. ויש לפרש, כי חמשה אף על גב שאינו מספר של כלל, ושייך עליו תוספות, מכל מקום יש במספר חמשה שלימות מה שאין במספר שלשה, ויש במספר שלשה מה שאין במספר שנים, ויש במספר שנים מה שאין במספר אחד, ולפיכך בחר באלו המספרים. וזה, כי לא שייך מספר באחד, אבל שנים הם התחלת המספר, ולפיכך יש בשנים מה שלא תמצא באחד. אמנם אין השנים רק מספר זוג, ואין כאן מספר נפרד כלל, אבל שלשה יש בו מספר נפרד. וכן אמרו כי השנים הם התחלת מספר הזוגות, ושלשה התחלת מספר הנפרדים\*. ולכך תמצא במספר השלשה מה שלא תמצא במספר השנים. ובמספר חמשה תמצא מה שלא תמצא במספר השלשה, כי במספר חמשה יש בו מספר זוג, ויש בו מספר נפרד, כי יש בו שנים ושלשה. לפיכך מביא ראיה מן הכתוב שאומר "ואגודתו על ארץ יסדה", כי יקרא זה אגודה שלימה כאשר יש במספר זה שנים, שהוא מספר זוג, ושלשה, שהוא מספר נפרד, וחמשה כולל שניהם, ולכך נקרא מספר זה 'אגודה'. ומספר שלשה הוא יותר ממספר שנים, שהרי הוא התחלת מספר נפרד, ולא כן מספר שנים, שהוא מספר זוג. ויש במספר שנים מה שלא תמצא באחד, שאינו מספר כלל\*. ולכך לא זכר מספר ארבע, כי אין למספר זה יותר משלשה.

#**ומה שאמר**= 'אפילו חמשה וכו'', ולא אמר 'אפילו אחד', ומכל שכן האחרים שהם יותר. ודבר זה כדי לומר לך שיותר יש לאדם לעסוק בתורה בעשרה מבחמשה, ויותר יש לעסוק בתורה בחמשה מן שלשה, ויותר יש לעסוק בתורה בשלשה מן שנים, ויותר יש לעסוק בתורה בשנים מן אחד. כי אף על גב כי השכינה עם אחד, אין דביקות השכינה עם אחד כמו עם שנים, ויותר יש עם שלשה מבשנים, ויותר בחמשה מן בשלשה, ויותר בעשרה מן חמשה.

#**אמנם הפירוש**= שהוא עיקר, כי יתרון יש לחמשה על שלשה ושלשה על שנים, כי\* כבר התבאר כי ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד ההתדמות במה. ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה. ומפני כי עשרה הוא מספר כללי (-כ-)אשר אין תוספות עליו, ולכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל. ולכך מספר זה מתיחס אל השם יתברך, שהוא הכל\*.

#**ומפני כי**= מספר ד' הוא מספר מחולק, לפי שהוא כנגד ד' צדדין, אשר ד' צדדין הם מחולקים כל אחד הוא צד לעצמו. ולכך יאמר הכתוב על הפירוד והחלוק (זכריה ב, י) "כי כארבע רוחות פרשתי אתכם", וזה מפני כי ד' רוחות הם מחולקים ומופרדים. ולכן החמישי שהוא בין הארבע, הוא מחבר ומקשר מספר ארבע, שהוא מספר מחולק ומפורד\*. כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל. ולכך נקראו חמשה אגודה, וקרא דכתיב (עמוס ט, ו) "ואגודתו על ארץ יסדה" מדבר בחמשה, שהחמשה הוא האגוד המקשר והמחבר הארבעה המחולקים. ומפני זה השכינה עם חמשה ביותר, כי מאחר שמספר חמשה הוא מספר מחובר ומקושר, ואינו\* דומה אל הארבעה שהם מחולקים. והוא יתברך כולל הכל ומקשר הכל\*, והאגודה היא כוללת הכל ומקשר הכל. ולכך אמר 'מנין שחמשה שיושבים ועוסקים בתורה שהשכינה עמהם, שנאמר "ואגודתו על ארץ יסדה"'. ודבר זה ביארנו בכמה מקומות בספר גבורות השם על ענין חמשה, איך הם בפרט הם מספר של אגודה.

#**ומזה הטעם**= אמר גם כן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם וכו'', כי בשלשה גם כן יש דבר זה, כמו שביארנו למעלה (משנה ג) 'שלשה שאכלו על שלחן אחד', כי שלשה גם כן מספר מחובר ואינו מחולק, כי שנים בפרט הם מחולקים, והם כנגד שני הפכים, והאמצעי מחבר ומקשר שני דברים מחולקים, וכמו שהתבאר שם. והפרש יש בין החמשה ובין השלשה; כי החמשה הוא חבור וקשור לגמרי, שהוא מאחד ארבעה צדדין המחולקים. ושלשה אינו כך, רק כי המספר הזה חבור וקשור שני צדדין, ואין זה אגוד שלם.

#**ובזה יתורץ**= קושיות התוספות, שהקשו בפרק קמא דסוכה (יג., ד"ה בשלש), דבשמעתא דהתם משמע כי שלשה נקראו אגוד לענין אגודת אזוב, ואילו במסכת אבות אמרו כי חמשה נקראו אגודה, שהרי מוקמינן קרא "ואגודתו על ארץ יסדה" בחמשה. וכתבו התוספות שיש גורסין 'ומנין לחמשה שיושבים ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "בקרב אלהים ישפוט". ומנין ששלשה שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "ואגודתו על ארץ יסדה"'. וכתבו התוספות שאין גירסא זאת נכונה, כדמוכח בפרק קמא דברכות. וכונתם שהרי בפרק קמא דברכות (ו.) אמרינן 'ומנין ששלשה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם, שנאמר "בקרב אלקים ישפוט"', מוכח דקרא ד"בקרב אלקים ישפוט" אתא לשלשה, ולא לחמשה. ותרצו שם בדוחק. ולפי זה מה שאמרנו הכל נכון ואין קשיא, דאף על גב ששלשה הם נקראים 'אגוד\*', אין זה אגוד גמור כמו שהוא חמשה, שהוא מקשר ואוגד את הארבע, שהם כל ארבע הצדדים מחולקים, וזה יותר אגוד שלם. ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם, כמו שהתבאר. ולפיכך חמשה יותר משלשה, ושלשה יותר משנים\*. ושנים יותר מאחד, דסוף סוף שנים הם זוג, אשר שייך בהם חבור, ו"טובים השנים\* מן האחד" (קהלת ד, ט), כי שנים הם התחלת המספר, אשר כל מספר יש בו חבור אחדים, ומפני זה הם שנים יותר מן האחד. ויש לך להבין דברים אלו, כי הם דברים ברורים, אין ספק בהם.

#**ובפרק קמא**= דברכות (ו.) אמרו שם, אמר רבין בר אדא אמר רבי יצחק, מנין שעשרה שמתפללין ששכינה שרויה ביניהם, שנאמר (תהלים פב, א) "אלקים נצב בעדת קל". ומנין לג' שיושבין בדין ששכינה עמהם, שנאמר (שם) "בקרב אלהים ישפוט". ומנין לשנים שיושבין ועוסקים בתורה ששכינה עמהם, שנאמר (מלאכי ג, טז) "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון". ומנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו, שנאמר (שמות כ, כד) "בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך". ומאחר דאפילו אחד, תרי מבעיא. תרי מכתב מיליהו בספר זכרונות, חד לא מכתב מיליה. ומאחר דאפילו תרי, תלתא מבעיא. מהו דתימא דינא שלמא בעלמא הוא, ולא אתיא שכינה, קא משמע לן דדין נמי היינו תורה. וכי מאחר דאפילו שלשה, עשרה מבעיא. עשרה קדמה ואתיא שכינה, ג' עד דיתבי, עד כאן. ולפי זה יש להקשות למה בגמרא לא נזכרו חמשה, וכאן במשנה זכרו חמשה. ועוד, אמרו 'שלשה שיושבין בדין', ואילו במשנה לא זכרו רק 'שלשה שיושבים ועוסקים בתורה ששכינה עמהם'. וכן לשנים וכן לאחד, הרי משנה פשוטה היא.

#**אבל פירוש**= דבר זה, כי ממתניתין לא אשמעינן רק כמו שאמרנו, שיותר הדביקות אל השכינה כאשר הם עשרה, שאין כל הדביקות שוים. ולפיכך הוצרך מתניתין למתני הכל, לאשמעינן שכל מספר ומספר בפני עצמו יש לו דביקות מיוחד לו יתברך לפי המספר, ודבר זה אשמעינן\* מתניתין. אבל רב אידי אשמועינן הך מלתא שיש בכל אחד מן המספרים שזכר מלתא בפני עצמו, ולכן לא זכר חמשה, שאין לחמשה דבר בפני עצמו. וכן לא זכר שלשה שיושבין ועוסקים בתורה גם כן, אין לג'\* שיושבים ועוסקים בתורה מלתא בפני עצמו. ולכך מקשה, וכי מאחר דאפילו אחד, תרי מבעיא. ומתרץ, דתרי מכתבה מילי\*.

#**ומה ששנים**= מילייהו נכתבים, יש לפרש כמו שאמרנו למעלה (משנה ב) אצל 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', כי שנים נקראו שעשו עצמם קביעות כאשר יושבים יחד שנים, ואי אפשר מבלתי קביעות. ומפני שעשו עצמם קביעות, ולכך מכתב מלייהו בספר, והכתיבה היא קביעות.

#**ופירוש הכתיבה**= הזאת, כבר אמרנו שהאדם 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. וזה שאמר כאן שהתורה שמתחייב מן שנים נרשם גם כן בעולם, והוא גם כן מכלל ציור המציאות, והוא 'ספר זכרון' שנכתב בו הכל. ודווקא כאשר הם שנים, שעשו עצמם קביעות ביותר לקבוע ביחד, ומפני כך יש בעולם ציור תורתו, כי העולם הוא דבר קבוע.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי מה שאמרו שנים מכתב מלייהו, דע כי החומר הוא מדריגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח, והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי. והצורה היה בו הנמצא מה שהוא, ובו יבחן בינו לבין אחר. ומצד הצורה גם כן לא ימצא השנוי, ואדרבה מצד הצורה יש לו קיום, ודבר זה ברור, והשנוי הוא מצד החומר.

#**וזה אמרם**= 'חד לא מכתב מיליה'. כי האחד הוא כנגד מדריגת החומר, ולפיכך אין הדברים של אחד בתורה יש להם מדריגת הצורה. ומפני כך לא מכתב מיליה, כי הכתיבה מורה על שני דברים; כי הוא מורה על הבירור, כי הכתב הוא שמברר הדבר, עד שנמצא מבורר ומפורש. וכן הכתיבה מקויימת ונתנה להתקיים. וכאשר הם שנים, ושנים הם כנגד המדריגה השניה, שהוא מדריגת הצורה, ומדריגת הצורה על ידה נמצא הדבר בפועל מבורר, גם הצורה היא קיום הדבר. וזה שאמר 'דמכתבו מלייהו בספר הזכרון', שהוא דבר מקוים. וכל זה, שכאשר הם שנים, הגיעו למדריגת הצורה, שעל ידי הצורה נמצא בפועל, והוא מקוים. מה שאין הדבר הזה אצל אחד, כי האחד רק כנגד מדריגת החומר, שאין בחומר ענין מבורר, כי הצורה נותנת היכר ורשימה לנמצא, ואין בחומר קיום כלל. ולכך אמר שאחד לא מכתב מיליה, שאין לו מדריגה זאת, כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה. ופירוש זה אמת ברור מאד למי שמבין דברי חכמה, שכל דברי חכמים נאמרו בחכמה עליונה.

#**ולפיכך אמר**= למעלה (משנה ב) 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה שהוא מושב לצים'. כי ראוי שיהיו אצל שנים דברי תורה, כאשר הם שנים כי הם כנגד מדריגת\* הצורה, שהיא מדריגה שניה, ששייך במדריגה זאת התורה ביותר. לא כאשר הוא אחד, כי האחד הוא כנגד המדריגה חמרית, היא מדריגה ראשונה, אשר לא שייך שם כל כך דברי תורה. וכאשר אין ביניהם דברי תורה נקרא זה 'מושב לצים', אחר שראוי שיהיה אצלם דברי תורה. ולכן אמרו גם כן בשנים 'דברי', כי בשנים שייך דברי תורה לגמרי, ואצל אחד אמר 'ועוסק בתורה', כי הדבור שהוא דבר שכלי, שייך אל הצורה, והעסק מתיחס אל הגוף ביותר, ולפיכך אמר אצל אחד 'ועוסק'.

#**וכבר בארנו**= הכתיבה הזאת, שרצה לומר כי התורה שמתחייב בשנים הוא מכלל ציור המציאות, שמציאות העולם יש לו ציור. ורוצה לומר שהתורה שמתחייבת מאתם, הוא גם כן מכלל ציור המציאות. ואין הכונה ציור גשמי, אבל דבר זה ציור שכלי, כמו שראוי אל התורה השכלית. וכל ענין זה מורה כי התורה בשנים\*, שהוא שכל גמור, אשר השכל יש לו ציור שכלי. וכל אלו הדברים הם דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה, אין ספק בהם.

#**ואמר כי**= 'עשרה מקדמא\* שכינה ואתאי, תלתא עד דיתבי' (ברכות ו.). וביאור ענין זה, כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף. ולפיכך קדמה שכינה ואתאי, כי מלכם לפניהם והשם יתברך בראשם, מאחר שעשרה עם השכינה. ולא שתאמר שצריך כאן מקבל, כי אין הדבר כך, כי מקבל היה שייך אילו היה המספר פחות מעשרה, שהיה המספר שייך בעולם התחתון, כי מעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה (סוכה ה.), ושייך לומר בעולם התחתון שהם מקבלים כבוד השכינה. אבל מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה, עד שהמספר הזה מגיע אל מדריגת עולם הנבדל והקדוש. ולפיכך אין צריך קבלה לכבוד השכינה. ולפיכך השכינה קודמת כראוי, דכתיב (מיכה ב, יג) "ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם". אבל כאשר הם שלשה, נחשב האדם מקבל לשכינה, שהרי השכינה באה לאדם, כי אין מגיע מספר זה אל עולם הנבדל. ומכיון שנחשב האדם מקבל, ולפיכך צריכין שיהיו שלשה קודם, כי הם נחשבים מקבלים לכבוד השכינה אשר עמהם. אבל כאשר הם עשרה, שכבר אמרנו כי הם הגיעו למדריגה נבדלת לגמרי, ואין כאן קבלה, ואין צריך שיהיה המקבל קודם, אבל השכינה קדמה ואתאי. רק אצל שלשה אין במספר הזה שהגיע למדריגה הנבדלת, ובזה צריך מקבל, והמקבל הוא קודם בודאי, ולפיכך אמר 'עד דיתבי'.

#**ועוד יש**= להבין בחכמה, דע כי הוא יתברך רוצה להיות עם הנבראים מצד כי אין עלה בלא העלול, לכך השם יתברך חפץ להיות עם אשר הוא עלה להם. ומפני כי העלה הוא קודם אל אשר הוא עלה להם, לכך השכינה מקדמת לפני עשרה, כי בודאי השם יתברך, אשר הוא העלה, קודמת אל מי אשר הוא עלול ממנו. ודוקא כאשר הם עשרה, כשהוא כלל שלם שאין תוספות עליו, כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלימים. ולכך בעשרה שהוא כלל מספר שלם, השכינה מקדמת לפניהם. וכן השם יתברך עם הנבראים מצד הנבראים, שהם עלולים ממנו, ואין העלול בלא עלה, ומצד הזה העלול קודם, ואז השכינה באה. ולפיכך בשלשה השכינה באה, מצד האדם שהוא העלול, ולכך 'עד דיתבי'. והתבאר לך דברי חכמים באמתתן.

%[משנה ז]

**רַבִּי אֶלְעָזָר אִישׁ בַּרְתּוּתָא אוֹמֵר, תֶּן לוֹ מִשֶּׁלּוֹ, שֶׁאַתָּה וְשֶׁלָּךְ שֶׁלּוֹ. וְכֵן בְּדָוִד הוּא אוֹמֵר (דהי"א כט, יד) כִּי מִמְּךָ הַכֹּל וּמִיָּדְךָ נָתַנּוּ לָךְ. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, הַמְהַלֵּךְ בַדֶּרֶךְ וְשׁוֹנֶה וּמַפְסִיק מִמִּשְׁנָתוֹ וְאוֹמֵר, מַה נָּאֶה אִילָן זֶה וּמַה נָּאֶה נִיר זֶה, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ:**

#**תן לו**= משלו וכו'. אחר ששנה התנא (משנה ו) איך השכינה היא עם עשרה, ואפילו עם אחד, מזה תדע ותבין כי כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך. ואף על פי שכתוב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", לא שיהיה השם יתברך מסולק מן העולם הזה, שאם כן לא היה השם יתברך עם האדם, אבל אין השם יתברך מסולק מאתו. לכך כל מה שהוא אל האדם הוא אל השם יתברך, וכדכתיב (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה".

#**ויש לפרש**= גם כן שלא תטעה לומר אחר שאמרנו למעלה (משנה ו) כי הוא יתברך עם האדם, אל תאמר שבשביל שהשם יתברך צריך אל האדם ולכך הוא נמצא עם האדם, כמו אצל האדם, שכאשר הוא צריך אל אחד, נמצא אצלו. ואצל הקב"ה אינו כך, כי אין הקב"ה צריך שיתן לו האדם, שהרי הכל הוא אל השם יתברך. ולפיכך סמך מאמר זה אחריו. וראשון נראה עיקר.

#**ובפרק כיצד מברכין**= (ברכות לה.), אמרו שם, אסור לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מעולם הזה בלא ברכה, מעל. ועוד שם, אמר רבי יהודה אמר שמואל, כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". רבי לוי רמי, כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתיב (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". לא קשיא, כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה, עד כאן.

#**וביאור זה**=, כי שמו יתברך חל על כל הדברים שהם בעולם, לפי שכל אשר ברא השם יתברך בעולמו, לכבודו בראו, כמו שיתבאר, ולפיכך הכל הוא קדשי שמים. רק מצד שהוא יתברך הוא ברוך, וכל אשר הוא ברוך משפיע הברכה לזולתו, וזהו ענין 'ברוך', שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר האדם אומר 'ברוך אתה', רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' - משפיע לאחר, ובורא כל דבר. ואז הוא יוצא לחולין, שיהיה נהנה אחר ממנו. ולפיכך אם לא מצד הברכה, היה אסור להנות מן העולם, כי חל שמו יתברך על כל הנמצאים, שכל הנבראים נבראו לכבודו, ובצד זה חל שמו יתברך על כל הנבראים, ואסור ליהנות מהם. רק מצד הברכה, שהוא יתברך ברוך ומשפיע, מצד זה מקבלים הבריות השפעה הזאת, ויוצא הכל לחולין להיות האדם נהנה מהם. ובנתיבות עולם פירשנו עוד טעם.

#**ומכל מקום**= מבואר הוא ענין זה שאמרנו בכאן, מאחר שכל הדברים אשר הם נמצאים בעולם הכל נבראו לכבודו יתברך, אם כן כל אשר בעולמו הכל שלו, כמו שאמר (תהלים כד, א) "לה' הארץ ומלואה". כלומר, שמפני שהכל הוא נברא לכבודו יתברך, אם כן הכל שלו. וכמו שאמר הכתוב גם כן (ישעיה ו, ג) "מלא כל הארץ כבודו". לא אמר 'הארץ מלא מכבודו', רק "מלא כל הארץ כבודו", פירושו כמו "לה' הארץ ומלואה", רוצה לומר "מלא כל הארץ" הוא כבודו, ולכבודו נברא. זה שאמר 'תן לו משלו, כי אתה ושלך שלו'. כי מאחר שהכל הוא אל השם יתברך, למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו.

#**ואמר**= 'וכן בדוד הוא אומר', ואין מביא ראיה לומר 'כמו שנאמר (דהי"א כט, יד) "כי ממך הכל ומידך נתנו לך"'. מפני שאין זה ראיה גמורה, שהרי אפשר לומר כי דוד היה מתנדב לבנין בית המקדש, והקב"ה צוה על בנין בית המקדש, והוא בודאי נתן לאדם עושר כדי שיקיים האדם צוואתו. ובודאי השפיע השם יתברך עושר בעולם כדי שיבנה הבית, ולפיכך היה העושר בימי שלמה, כדכתיב בפירוש בכתוב. ואין ראיה גמורה משם. ועוד, כי רבים שאני. ולכך אמר 'וכן בדוד הוא אומר וכו'', רוצה לומר כי סוף סוף נמצא בדוד דבר זה שאמר "כי ממך הכל ומידך נתנו לך". ומה שלא אמר הכתוב 'ומידינו נתנו לך', רק אמר "ומידך נתנו", שאם אמר 'ומידינו נתנו לך', היה משמע שהגיע העושר לידינו, והיה העושר ברשותינו, רק שאחר כך נתנו אותו אל הקב"ה. שאין הדבר כן, רק 'ומידך נתנו לך', כלומר שאין העושר בידינו כלל אף רגע אחד, רק עדיין נחשב ברשות הקב"ה, ולא בא לידינו. ולפיכך לא אמר 'ומידינו נתנו לך', רק אמר "מידך נתנו לך".

#**המהלך בדרך**= וכו'. סידר המשנה הזאת בכאן, כי מפני שאמר לפני זה (משנה ו) שהשם יתברך עם האדם כאשר\* הוא שונה, ובא מאמר 'תן לו משלו, כי אתה ושלך שלו' אחר זה, כמו שבארנו למעלה. ואמר לגודל החבור שהשם יתברך עם האדם השונה, 'ההולך בדרך יחידי ושונה, ומפסיק ממשנתו ואמר מה נאה ניר זה, ומה נאה אילן זה כו''. כלומר שכאשר הוא פורש מן התורה, הוא פורש ממי שהוא עמו כאשר הוא שונה. כי האדם שהוא עומד לפני המלך ומדבר עם המלך, ועובר שם אדם, פוסק מלדבר עם המלך ומדבר עם אחר, הרי זה פורש מן המלך, שלא ירצה להיות עמו, ודבר זה הוא נגד המלך בודאי. וכך\* הוא דבר זה גם כן. ובשביל זה 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו'. וזה כי העושה דבר נגד המלך מתחייב בנפשו, שכך הוא ענין המורד במלכות שהוא חייב מיתה.

#**ועוד**=, כאשר האדם שונה, הנה עומד במדריגה השכלית. וכאשר הוא פורש מזה, מביא אליו המיתה, כאשר פורש מן השכל שהוא התורה. והפך זה העוסק בתורה, לפי גודל מדריגה השכלית שהוא דבק בה, אין שולט בו ההעדר כלל. כמו שאמר בכמה מקומות שאין מלאך המות יכול למשלוט ביה דלא פסיק פומיה מגירסא; ובמסכת שבת בפרק במה מדליקין (שבת ל:) אצל דוד המלך. ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ פו.) אצל רבה בר נחמני, ובכמה מקומות. וכל ענין זה מפני כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר. והפך זה הפורש מזה, נדחה מציאתו, ודברים אלו ברורים מאוד.

#**ואמר 'מעלה**= עליו הכתוב', ולא אמר 'מתחייב בנפשו', וכמו שאמר למעלה (משנה ד) 'הנעור בלילה וכו' מתחייב בנפשו'. ועוד, שאמר 'מעלה עליו הכתוב', ובאיזה מקום מעלה עליו הכתוב דבר זה. ופירוש זה, כי\* בסמוך אמר (להלן משנה ח) 'השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', ומביא ראיה לזה דכתיב (דברים ד, ט) "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח וגו'". ובודאי הטעם הוא כמו שבארנו, כי כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני\*, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו\*. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת (דברים ל, כ) "חייך ואורך ימיך". והפורש מן התורה הוא מתנגד אל החיים, והמתנגד אל החיים בודאי הוא מתחייב בנפשו. ולפיכך אמר (כאן) 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והיינו הכתוב שמדבר במי ששוכח דבר מתלמודו, שגם הוא\* פורש מן התורה, ושם אמר הכתוב (דברים ד, ט) "השמר לך ושמור נפשך".

#**וכן זה**= 'ההולך בדרך ושונה ואומר מה נאה נירה זה, ומה נאה אילן זה', הוא גם כן פורש מן התורה לומר 'מה נאה אילן זה ומה נאה נירה זאת'. אף על גב שהוא לא כיון לפרוש מן התורה, רק מפני שפגע בדבר זה, והוה אמינא שאין זה נקרא פרישה מן התורה. שהפרישה היינו שהוא מתכוין לפרוש, וזה היה בשביל שפגע בזה. ולא מבעיא 'מה נאה אילן זה', כי סתם אילן אינו פוגע בו לגמרי, כי הוא עומד תוך השדה, רחוק מן האדם, אלא אפילו אם אמר 'מה נאה נירה זו', שהאדם הוא הולך אצל הנירה, והוה אמינא כהאי גונא לא נקרא זה פרישה מן התורה, שהרי פרישה אצל 'השוכח דבר אחד ממשנתו', אינו חייב עד שיסירם מלבו (להלן משנה ח).לכך קאמר דאפילו הכי פרישה נקרא, שלא היה לו לומר 'מה נאה' כלל, ולכך הוי פרישה.

#**ולכך נקט**= 'המהלך בדרך' גם כן, אף על גב דאין חילוק בין מהלך בדרך, או אינו מהלך בדרך, רק אשמועינן אף על גב שפגע בהליכתו בדרך באלו דברים, והוה אמינא כיון שפגע באלו דברים לא נקרא זה פרישה, אפילו הכי פרישה נקרא. ויש לפרש 'בדרך' דנקט, מפני שהוא מסכן עצמו, שכל הדרכים בחזקת סכנה (ירושלמי פרכות פ"ד ה"ד). דודאי אם אינו הולך בדרך, אף על גב שהוא היה פורש לשעה, כיון שחזר אל תלמודו, דבר זה מה שהיה פורש מן התורה לשעה אין זה פרישה, כי כבר חזר וקרב עצמו לתורה. אבל בדרך, שהוא בחזקת סכנה, ופגעים פוגעים בו, והפגע הוא לפי הרגע. ולפיכך בשעה וברגע שהוא פורש, יש לחוש מן הפגעים שהם בדרך לפי שעה, ולפיכך מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו, וזה נכון.

%[משנה ח]

**רַבִּי דּוֹסְתַּאי בְּרַבִּי יַנַּאי מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, כָּל הַשּׁוֹכֵחַ דָּבָר אֶחָד מִמִּשְׁנָתוֹ, מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב כְּאִלּוּ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים ד, ט) רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ. יָכוֹל אֲפִלּוּ תָקְפָה עָלָיו מִשְׁנָתוֹ, תַּלְמוּד לוֹמַר (שם) וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ, הָא אֵינוֹ מִתְחַיֵּב בְּנַפְשׁוֹ עַד שֶׁיֵּשֵׁב וִיסִירֵם מִלִּבּוֹ:**

#**וכל השוכח**= דבר וכו'. כבר התבאר לך ענין זה, כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד. ומפני שהפורש מדבר הוא הפכי לו, ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה. ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו.

#**ויש להקשות**=, שאמר מתחלה 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו', ומשמע דלא בא למעט רק תקפה עליו משנתו, אבל אם לא תקפה עליו משנתו, ואינו נזהר לחזור על משנתו, זה פשיטא דהוי בכלל 'השוכח דבר אחד ממשנתו'. ואילו בסוף קאמר שאינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו. וכך הוה ליה למימר; 'יכול אפילו לא הסירם מלבו'.

#**ומכל מקום**= אין זה קשיא, דהכי פירושו; 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו', כלומר שיש לנו לומר דקרא בכל ענין איירי, שכל השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו. ולפיכך אמר 'יכול אפילו תקפה עליו משנתו', דקרא בכל ענין איירי. דלא שייך לומר דקרא איירי כשהוא מסיר הדברים, דודאי בלא מעוט קרא איירי בכל, אפילו תקפה עליו משנתו, ד'הסרה' לא כתיב. ולבסוף אמר 'הא אינו חייב עד שיסירם מלבו', כלומר כיון שכתיב "ופן יסורו", ולא\* הוה ליה למימר רק "פן תשכח", אלא הכתוב בא ללמוד שאינו חייב רק שיסירם מלבו. ואף על גב שלשון "יסורו" לא משמע שיסירם האדם, רק שיסורו מעצמם, שהרי לא כתיב 'פן תסירם', מכל מקום כך פירושו; "פן יסורו" על ידי מסיר, דהיינו האדם. והא דלא כתיב 'פן תסירם', דהוי משמע שהוא מסיר אותם בכונה, וזה אינו, דהא אם יושב ומפנה לבו לבטלה, חייב מיתה אף שלא כיון להסירם. ולכך אמרו 'עד שישב ויסירם מלבו', ולא אמר 'עד שיסירם מלבו', דהיינו שפונה לבו אל הבטלה בלבד, ולא שצריך לכוין אל ההסרה.

% [משנה ט]

**רַבִּי חֲנִינָא בֶן דּוֹסָא אוֹמֵר, כֹּל שֶׁיִּרְאַת חֶטְאוֹ קוֹדֶמֶת לְחָכְמָתוֹ, חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. וְכֹל שֶׁחָכְמָתוֹ קוֹדֶמֶת לְיִרְאַת חֶטְאוֹ, אֵין חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. הוּא הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁמַּעֲשָׂיו מְרֻבִּין מֵחָכְמָתוֹ, חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת. וְכֹל שֶׁחָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִמַּעֲשָׂיו, אֵין חָכְמָתוֹ מִתְקַיֶּמֶת:**

#**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, כ) "אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". ואמר כל שיראת 'חטאו', שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא, ודבר זה קודמת למעשה וכו'.

#**מקשין**=, דמשמע דווקא שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, אבל אם יראת חטאו וחכמתו ביחד הם אצלו, ואין אחד קודם, משמע שאין חכמתו מתקיימת כלל. ואילו בסיפא קאמר 'כל שאין יראת חטאו קודמת\* לחכמתו אין חכמתו מתקיימת', אבל אם שניהם ביחד הם אצלו, ואין אחד קודם, משמע ששפיר חכמתו מתקיימת. ועוד קשיא, הרי בסמוך אמר (משנה יז) 'אם אין חכמה אין יראה', ואם כן איך אפשר לומר שחכמתו קודמת ליראתו.

#**וכל זה**= אין קשיא, דודאי אם יראת חטא קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת לגמרי. ואם חכמתו קודמת ליראת חטא, אין חכמתו מתקיימת כלל. ואם שניהם ביחד באים, מתקיימת חכמתו, ואינו מתקיימת לגמרי. ופירוש 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו', היינו שהתחיל ביראה, אף על גב שלא היה בו חכמה, וכאשר היה חכם היה ירא חטא לגמרי. וכן מה שאמר 'כל שחכמתו קודמת ליראתו', היינו שהתחיל בחכמה קודם שהוא ירא חטא. אף על גב ש'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה' (להלן משנה יז), היינו מה שאם אין יראה אין חכמה גמורה, ואם אין חכמה אין יראה גמורה, אבל שלא תמצא יראה מה, אף על גב שאין חכמה, או שלא תמצא חכמה מה, אף על גב שאין יראה, דבר זה בודאי אינו. ולפיכך אמר 'כל שחכמתו קודמת ליראתו', שהתחיל בחכמה, ועדיין לא היה לו יראה, ודבר זה מורה כי החכמה עיקר, והיראה טפלה לחכמה, ולפיכך אין החכמה שלו מתקיימת. כי עיקר הדבר צריך שיהיה קודם, ולכך היראה צריך שתהא קודמת\*, ועל ידי היראה מקוימת החכמה, וזולת זה אין חכמה מתקיימת.

#**ודבר זה**= בארו חכמים בפרק במה מדליקין (שבת לא.) שקיום החכמה תלוי ביראה, וכן איתא התם; (ישעיה לג, ו) "והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמה ודעת", בשעה שמכניסין אדם לדין אומרים, נשאת ונתת באמונה, קבעת עתים לתורה, עסקת בפריה ורביה, צפית לישועה, פלפלת בחכמה, הבנת דבר מתוך דבר. ואפילו הכי, אי יראת השם יתברך היא אוצרו, אין. ואי לא, לא. משל לאדם שאמר לשלוחו העלה לי חטים לגג, והעלה לו. אמר לו אם ערבת בם קב חומטין, אמר לו לא, אמר לו מוטב שלא העליתה, עד כאן.

#**וביאור דבר**= זה, כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה. כי לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי. וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים, ואז נחשב האדם עלול אל העלה, אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו, הוא השם יתברך, אשר מקיים הכל. וזהו דכתיב (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה יראת ה'". ולא כן כאשר אין בו יראת שמים, כמו שיתבאר עוד, כי אין קיום בפרט\* אל החכמה רק מצד הקשר העלול בעלה יתברך.

#**ויותר מזה**=, אי אפשר שיהיה קיום אל החכמה בפרט\* רק מצד השם יתברך. וזה כי דבר זה בארנו במקומות הרבה, כי על ידי החכמה יש דביקות אל האדם בו יתברך, והחכמה - היא התורה בפרט - היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה. וכבר התבאר דבר זה למעלה כי דביקות תלמיד חכם בו יתברך, עד שאמרו (ספרי דברים יא, כב) וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הדבק בחכמים ומעלה עליו כאילו דבק בשכינה, ומבואר זה למעלה. שתראה מזה כי החכמה היא עם השם יתברך, עד שנחשב השם יתברך יסוד ועיקר אל החכמה, והוא יתברך בית החכמה. וכמו שהיסוד מקבל הבנין, כך השם יתברך הוא עיקר ויסוד מקבל החכמה, כי שם ביתה. ודבר זה על ידי יראת שמים האדם עם השם יתברך.

#**והתבאר לך**= בבירור הגמור מה שאמרו כאן 'כל שיראת חטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת'; כי כאשר יראת חטא קודמת, אם כן העיקר הוא יראת חטא, אשר יראת השם יתברך הוא היסוד שהוא מקיים החכמה, כמו שהתבאר, כי יראת חטא הוא היסוד והקיום, כי כאשר ירא שמים, הנה האדם הוא עלול אל השם יתברך שהוא עלתו, ובעלה מקוים הכל. ובפרט החכמה, כאשר החכמה היא שבה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך, כי שם מקומה, ושם היא חוזרת, וכמו שחוזרים כל הדברים אל מקומם אל יסוד שלהם, ואין עמידה אל החכמה רק בו יתברך. וכאשר יש כאן העיקר, הוא יראת שמים, נבנה עליו החכמה. אבל כאשר חכמתו קודמת ליראתו, הרי החכמה היא היסוד ליראה, שהרי החכמה קודמת, והחכמה הביאה אותו אל היראה. ואף שהחכמה הביאה אותו אל היראה, היינו כי אי אפשר מי שיש בו חכמה שלא יהיה ירא את השם יתברך, מאחר שיש בו חכמה. אבל אין כאן יראה גמורה, שיהיה נקרא ירא שמים. וכיון שהחכמה היא הסיבה ליראה, הנה החכמה היא היסוד שנבנה עליו היראה. וראוי שיהיה היראה יסוד לחכמה, ואז הוא דומה כמו מי שבונה היסוד תחלה, ואחר כך בונה על היסוד מה שראוי לבנות, ואז מקוים הבנין כראוי. אבל אם חכמתו קודמת, דומה למי שהוא בונה הבנין בלא יסוד, ואין לדבר זה קיום כלל. ולפיכך אמר 'אין חכמתו מתקיימת', והדבר הזה הוא מבואר למי שיש בו חכמה.

#**כל שמעשיו**= מרובין וכו'. דע כי המאמר הזה הוא דומה ושוה למה שאמר לפני זה 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', שבא לומר גם כן כאן כי צריך שיהיה יסוד קיום לחכמה. כי החכמה שקונה עד שיודע הדברים כפי מה שהם, ודבר זה בודאי דומה לבנין, כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו. ובנין גמור נחשב החכמה; כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה, שקנה המושכלות ויודע ציור הדברים שהם בעולם\*. ובזה התבאר כי החכמה נוספת על האדם, כמו הבנין שהוא נוסף על הקרקע המקבל הבנין.

#**ואמר לפני**= זה כי יראת חטא הוא היסוד לחכמה. ודבר זה כמו שבארנו, כי השם יתברך הוא שמקיים הכל מצד שהעלה מקיים את העלול. ועל ידי יראת חטא, השם יתברך שהוא יסוד הכל, והוא העלה, הוא המחזיק ומקיים את העלול, הוא האדם, ובזה יש קיום אל החכמה. ועוד, כי השם יתברך הוא יסוד החכמה, כי אצלו שבה החכמה, ושם ביתה, שהיא האמצעי\* בין השם יתברך ובין האדם, כי על ידי החכמה יש לאדם דביקות בו יתברך, כמו שהתבאר דבר זה הרבה.

#**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, אשר שם החכמה שבה, ושם ביתה. לכך אין קיום אל החכמה רק מצד העלה יתברך, שהוא מקיים את הכל. וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו. וכבר אמרנו כי החכמה היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, לכך היא צריכה אל השם יתברך ואל האדם. ולפיכך אחר שאמר מתחלה כל שיראת חטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, שבאר לך כי צריך אל החכמה יראת חטא, שבשביל זה יש קיום אל החכמה מצד העלה הוא השם יתברך. כי זה ענין יראת חטא, שהוא ירא מן השם יתברך, והוא עלול אל העלה, וכמו שהתבאר לך. ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם, וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד - שהוא הנפש - יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת.

#**מזה יש**= לך לדעת ולהבין, כי השכל שמקבל האדם הוא דומה לבנין שנבנה על דבר. ואם אין לבנין זה החזוק\* ומעמיד מצד המקבל, הוא נפש האדם, ומצד השם יתברך, אשר הוא קיום של הבנין עצמו, אין קיום לבנין זה. וזה פירוש 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו קודמת ליראת חטאו אין חכמתו מתקיימת'. והמאמר שאחריו ש'כל שמעשיו מרובים מחכמתו חכמתו מתקיימת, וכל שחכמתו מרובה\* ממעשיו אין חכמתו מתקיימת'.

#**ויש שואלין**=, שמצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם, וחכמתם מתקיימת. ובודאי אין זה שאלה, האחד\*, כי אפשר שיהיה לו הכנה כל כך לחכמה, שחכמתו מתקיימת, אף על גב שאין בהם מצות ומעשים, ההכנה הגדולה שיש לו מכרעת. ומה שאמרו כאן 'כל שיראת חטאו קודמת', בסתם בני אדם מדבר. ועוד, כי מה שאמר כאן 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', מדבר בחכמת התורה בפרט, דלא שייך באומות כלל. כי החכמה של תורה היא צריכה אל יסוד ביותר, מפני מעלת התורה שהיא אלהית, והיא רחוקה מן האדם.

#**וכבר בארנו**= לך כי עיקר טעם זה מה שאין חכמתו מתקיימת הוא מצד הריחוק שיש לחכמה מן האדם עצמו, עד שנחשבת החכמה בנין נוסף. ודבר זה שייך ביותר בתורה, שהיא חכמה אלהית, ואין התורה חכמה אנושית. ולפיכך צריך אל התורה האלהית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן אין לתורה קיום למדריגת התורה. וכן צריך הנפש הכנה ביותר שיקבל חכמת התורה האלהית. אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי. ומכל שכן כי אין שאר החכמות יש להם הגעה אל השם יתברך שיהיה שם בית שלהם ויסוד שלהם. רק בתורה שייך דבר זה, ודברים אלו מבוארים.

%[משנה י]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁרוּחַ הַבְּרִיּוֹת נוֹחָה הֵימֶנּוּ, רוּחַ הַמָּקוֹם נוֹחָה הֵימֶנּוּ. וְכֹל שֶׁאֵין רוּחַ הַבְּרִיּוֹת נוֹחָה הֵימֶנּוּ, אֵין רוּחַ הַמָּקוֹם נוֹחָה הֵימֶנּוּ. רַבִּי דוֹסָא בֶן הַרְכִּינָס אוֹמֵר, שֵׁנָה שֶׁל שַׁחֲרִית, וְיַיִן שֶׁל צָהֳרַיִם, וְשִׂיחַת הַיְלָדִים, וְישִׁיבַת בָּתֵּי כְנֵסִיּוֹת שֶׁל עַמֵּי הָאָרֶץ, מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:**

#**כל שרוח**= הבריות וכו'. מאמר זה נסמך עם שני מאמרים הראשונים (למעלה משנה ט) 'כל שיראת חטאו קודמת וכו', וכל שמעשיו מרובים מחכמתו וכו'', שבא התנא לאשמועינן קשור החכמה עם יראת חטא, וקשור החכמה עם המעשים, שיש להם קשור וחבור ביחד, ואל יפרדו. ואחר כך בא להודיע כי רוח המקום הוא גם כן מקושר ומחובר עם רוח הבריות, וכל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, גם כן רוח המקום נוחה הימנו. והמשפט הוא אחד לגמרי גם כן עם הראשונים; שאם רוח הבריות מרובה, אז יש קיום לדבר הזה מה שרוח המקום נוחה הימנו. כי הדברים שהם קשורים יחד, אין להם קיום לאחד זולת השני, כמו שהוא בענין זה, 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. וזה אמרם 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו'.

#**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 מן רוח המקום רוח האדם, כמו שהוא אצל הנביאים, דכתיב (במדבר יא, יז) "ואצלתי מן הרוח אשר עליך". וכן נאצל רוח של מקום על רוח הבריות, כי יש כאן דביקות וחבור לגמרי. ולפיכך אמר ש'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו', אחר שמן רוח המקום נאצל רוח הבריות. ויש להבין דברי חכמה מאוד, והוא אשר התבאר למעלה (פ"ב מ"ד) אצל 'עשה רצונו של הקב"ה כרצונך וכו'', ושם בארנו כי קשור רצון הקב"ה ברצון הבריות. וזהו שאמר כאן גם כן 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו וכו''.

#**רבי דוסא**= וכו'. אם רבי דוסא זה אביו של רבי חנינא שנזכר לפני זה (משנה ט), הנה סדר מאמר זה בכאן, כדי לחבר מאמר האב עם מאמר בנו. והובא מאמר הבן קודם מאמר\* האב, מפני ששייך דברי רבי חנינא בן דוסא למאמר שלפניו שאמר (משנה ח) 'השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו', ובא רבי חנינא בן דוסא לומר כי אין אל חכמה קיום רק עם יראת חטא, וצריך שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, שאז יש לתורה קיום, לא זולת זה. ולפיכך אם אין בו יראת שמים אין יסוד אל תורתו, כמו שהתבאר למעלה.

#**ואם**= רבי דוסא הנזכר כאן אינו אביו של רבי חנינא, בא מאמר זה כאן, כי למעלה אמר (משנה ח) שיהיה נזהר בדברי תורה שלא ישכח אותם, ואם שכח דבר אחד מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. ופירוש זה כמו שבארנו כאשר מפנה לבו אל הבטלה. ואחר כך סמך 'כל שיראת חטאו קודמת', לומר כי קיום החכמה שלא תסור ממנו על ידי יראת חטא, ולכך אם רוצה שיהיה קיום אל חכמתו יהיה עמו יראת חטא. וסמך אחר זה דברי רבי דוסא, כי גם אלו דברים, דהיינו שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת ילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, הכל הם דברי טיול, שמסיר ממנו התורה, עד שאינו פונה אליה, רק אל דברי תוהו שאין בהם ממש. ומפני כך מוציאין את האדם מן העולם כמשפט מי שמסיר ממנו דברי תורה. כי כל אלו דברים הם רדיפה אחר הדברים הגופיים, והם הסרה מן התורה. ולפיכך הם מוציאין את האדם מן העולם, כי התורה היא חיותו של אדם, וכאשר האדם פונה אל הדברים כמו אלו, הם הסרה מן החיים.

#**ולמעלה אמר**= (משנה ח) 'השוכח דבר אחד מתלמודו', ורוצה לומר אף אם\* לא יעשה דבר, רק שיושב בטל, נחשב זה כאילו מתחייב בנפשו, שמסיר דברי תורה מלבו. ואם הוא עושה מעשה, כמו אלו ד' דברים שזכר, דהיינו שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת ילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, אף על גב שאינו שוכח דברי תורה, מכל מקום מפני כי אלו דברים הם הסרה לגמרי מן התורה על ידי שהוא נוטה אחר תאותיו והבלי עולם, נחשב זה הסרה לגמרי מן התורה, שהיא חיי האדם, ולכך מוציאין אותו מן העולם.

#**אמנם מה**= שזכר אלו ד' דברים בפרט, הוא דבר מופלא. כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי\*. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו\* נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו. ואלו שלשה דברים הם מציאותו הפרטי\* במה שהוא אדם פרטי. אבל אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל, ומצטרף אל הכלל. וצירוף זה שהוא מצורף אל הכלל מדריגה בפני עצמו מה שהאדם הוא מצטרף אל הכלל, והוא בתוך הכלל. כי בודאי הפרט מדריגה בפני עצמו, והכללי\*, בפני עצמו, ודבר זה ברור. ואלו ד' דברים כוללים כל מציאות האדם.

#**וזה שאמר**= כי כאשר האדם נמשך אחר שינה של שחרית, ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן, הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיים\* בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך על ידי\* שינה של שחרית, שהשינה מתוקה לגמרי, וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי.

#**ובמדרש**= (ב"ר ח, י) בשעה שברא הקב"ה את האדם, טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש. משל למה הדבר דומה, למלך ואפרכוס שהיו בקרונין, והיו בני המדינה מבקשים לומר המנון, ולא היו יודעין איזה המלך. מה עשה המלך, נטלו ודחפו והוציאו מן הקרונין, וידעו הכל שהוא אפרכוס. כך עשה הקב"ה, הפיל עליו שינה, וידעו הכל שהוא אדם, שנאמר (ישעיה ב, כב) "חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו [כי במה נחשב הוא]". הרי לך מבואר כי מתחלה רצו לומר שהאדם קדוש, רוצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה, ובקשו לומר 'קדוש', לומר שהוא נבדל. עד שהפיל עליו תרדימה, והוא השינה, ואז ראו הכל כי הנשמה בטילה אצל הגוף, שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל. ולפיכך השינה נוטה בה האדם אחר הגוף.

#**ודבר זה**= ראוי שיהיה מוציא את האדם מן העולם, כי על ידי זה נוטה האדם אל ההעדר, ובשביל זה יוצא מן העולם בחלק אחד מחלקיו, ומבטל המציאות שלו. כי אין ספק כי השינה הוא העדר האדם, כמו שאמרו (ברכות נז:) שינה אחד מששים במיתה. וכאשר הוא נוטה אל השינה הזאת, היא שינה לגמרי, שהוא כמו העדר ומיתה, ובזה נמשך האדם אחר ההעדר, ובזה יוצא מן העולם.

#**ויין של צהרים**= הוא החטא בחלק השני, שהוא הנפש שבאדם. כי היין משמח לבב אנוש (עפ"י תהלים קד, טו), שהוא הנפש שבאדם. ויין של צהרים הוא משמח האדם ביותר. וזה כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה, ובערב כבר הוא יגע מבקש לנוח, ובצהרים האדם בכחו ביותר, היין נותן לו כח ושמחה ביותר, עד שהוא שמח לגמרי. ולפיכך אמר 'יין של צהרים', ותוספת זה חסרון והעדר בודאי, כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר. ולפיכך דבר זה הוא מוציא את האדם מן העולם, כאשר החסרון וההעדר הוא בחלק אחד מחלקי האדם.

#**ואמר שיחת ילדים**= כנגד חלק הג', שהוא חלק השכלי שבאדם. כי שיחת ילדים הוא הפך שיחת זקינים, שכל שיחתם הוא חכמה, ושיחת ילדים, שהם דברי הבל שחוק ושבוש, ולפיכך שיחת ילדים היא יציאה מן החכמה. ודבר זה בודאי חסרון והעדר לגמרי, כי אין ממש בדבר זה. ועל ידי העדר חלק שלישי, יש לאדם יציאה מן העולם.

#**וכנגד החלק**= הרביעי שאמרנו מה שהאדם נכלל בתוך הכלל, כנגד זה אמר 'ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ', שיש לו אסיפה כללית של עמי הארץ. ודבר זה הפך אסיפת בית הכנסת לתפילה\*, שזהו אסיפה לקדושה, ואסיפה זאת של עמי הארץ הוא לדברי הבאי שאין בזה ממש, ואינו מכלל מציאות העולם נחשב. ונמצא כי אסיפה הכללית הזאת, שכל עשרה נחשבים צבור, הוא לדבר שאין ממש של מציאות, ולפיכך הוא נוטה אל ההעדר של מציאות ובטולו, ולכך מוציאין את האדם מן העולם כאשר יש בטול בחלק הרביעי. כי אסיפת בתי כנסיות של עמי הארץ אין ענינם נחשב מציאות כלל, רק העדר ובטול. ופירוש זה ברור מאוד, אין ספק בו כלל, רק שאי אפשר לבאר אותו בבירור גמור.

#**ותבין דברי**= חכמים שאמרו 'שינה של שחרית' ממה שאמרו (ברכות כו:) אברהם תקן תפלת שחר, וחוטא בו. ו'יין של צהרים' ממה שיצחק תקן תפלת צהרים (שם), וחוטא בו. וכן מה שאמר 'שיחת הילדים' השייכים אל יעקב, שהיה זוכה לילדים, שאמר (בראשית לג, ה) "הילדים אשר חנן אלהים את עבדך", וחוטא בזה. וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ, שהם רחוקים מן כנסת ישראל. כי אלו ד' דברים הם יציאה מן העולם כל אחד מצד המיוחד, כאשר הוא חוטא באחד מן ד' יסודי עולם, כאשר תבין דברים אלו, לכך מוציאין אותו אל ההעדר לגמרי. ואלו דברים הם מופלגים ועמוקים בחכמה, ואין לפרש יותר מזה.

#**ויש מפרשין**= בזה, כי אלו ד' דברים שנמשך האדם בהם אחר תענוגי עולם הזה ביותר. ולפיכך עונשו, מאחר ששם כל מחשבתו ורצונו בעולם הזה, הקב"ה מוציא אותו מן העולם, הפך מה שעשה תכלית מחשבתו וכונתו. ולפיכך סמך אחריו (משנה יא) גם כן דברי רבי אלעזר אומר וכו'.

%[פ"ג מ"א]

<> ישאל על המשנה שמונה שאלות.

<> הרי מספיק לומר רק את הדבר השלישי, וכמו שיבאר.

<> ובסמוך יבאר מדוע "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון" הוא מחייב יותר מאשר "מאין באת ולאן אתה הולך".

<> כמו שנאמר [קהלת יא, ט] "ודע כי על כל אלה יביאך האלקים במשפט", וכן [קהלת יב, יד] "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע", ופסוקים אלו הובאו כאן בביאור הגר"א. וכן להלן פ"ד מכ"ב אמרו "ודע שהכל לפי החשבון, ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך... ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, הקדוש ברוך הוא". והרבינו יונה בשערי תשובה שער השני אות כה כתב על הדבר השלישי שבמשנה: "כי לא חכמו להבין לאחריתם ולתקן נפשם ולהכין צידה לדרכם, כענין שכתוב [דברים לב, כט] 'לו חכמו ישכילו זאת יבינו לאחריתם'". וכן ראה ברבינו יונה בביאור המשנה כאן. ובדרשת שבת תשובה [ע.], בביאור דברי רבי שמלאי [נדה ל:] שדרש שהולד במעי אמו דומה "לפנקס שמקופל", כתב: "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 [למעלה פ"ב מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'" [הובא למעלה פ"ב הערה 200]. הרי שביאר כי כאשר ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, שוב אינו בא לידי חטא [ראה להלן סוף הערה 39]. @**והאברבנאל**^ בנחלת אבות הקשה קושיא זו בשאלתו החמישית על המשנה, וז"ל: "למה הזהיר עקביא בשלשה הדברים האלה, בהיות די בשלישי מהם, כי בהיות האדם עתיד ליתן דין וחשבון לפני הקב"ה לא יבא לידי עבירה, לא בחטא הגאוה ולא בחטא התאוה ושאר העבירות. כי הזוכר את החשבון, יפחד ויחרד לבבו ליום דינו, ויסור מהעבירות מאי זה מין שיהיה".

<> זו שאלתו הרביעית, והולך להקשות שלא רק שאינו מובן מדוע שפלות האדם [שנוצר מטפה סרוחה] היא סבה שלא יחטא [כפי ששאל עד כה], אלא אדרבה, היא סבה שתגרום לו לחטוא, וכמו שמבאר.

<> כי כאשר חושב שלא יגיע למעלה, אלא ישאר בפחיתותו, זה גופא יגרום לו לבוא לידי חטא. וכמו שאמרו [חגיגה טו.] לגבי אלישע בן אבויה [שנקרא "אחר"]: "יצתה בת קול ואמרה [ירמיה ג, כב] 'שובו בנים שובבים' חוץ מאחר. אמר הואיל ואיטריד ההוא גברא מההוא עלמא, ליפוק ליתהני בהאי עלמא, נפק אחר לתרבות רעה". והשל"ה הקדוש בשער האותיות עמק ברכה [אות טו] כתב: "החוטא יתייאש ויאמר כאשר אבדתי אבדתי, ויעשה משאלות לבו, ויאמר נואש". ובספר בינה לעיתים ח"א דרוש א לפורים, כתב: "אך אמנם גזרה מוחלטת היא מחכמינו ע"ה, שהאדם צריך שלא יחזיק עצמו לאחד משני קצוות, או לצדיק גמור, או לרשע גמור. כי אם יחזיק עצמו לצדיק, יחשוב שכבר בא לתכלית שלמותו, ויתרשל מלהוסיף עוד כלל בשום שלמות. ואם יאמר היותו רשע מוחלט, אולי יתייאש מן הרחמים, ולא יבקש מחילה, יוסיף על חטאתו פשע, כענין אלישע אחר". ולהלן [ד"ה ואל יקשה] כתב שאלה זו בזה"ל: "יקשה לך, שאם יחשוב בעצמו שהוא טפה סרוחה, יתייאש מן עשיית הטוב", ומוכח משם שעיקר שאלתו כאן הוא על הטעם של "מאין באת מטפה סרוחה", ולא על הטעם של "לאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה". וכן שאל האברבנאל כאן בשאלתו השלישית, וז"ל: "למה צוה שיעיין האדם במותו והתחלתו, כי אדרבה, בזכרו התחלותיו הפחותות יתר עצמו לדברים הגרועים... שהרי איוב לא היה פוטר נפשו מן הדין אלא בטענות אלה עצמם. אמר [איוב יד, א-ג] 'אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז כציץ יצא וימל ויברח כצל ולא יעמוד אף על זה פקחת עיניך ואותי תביא במשפט עמך'. כי באומרו 'אדם ילוד אשה' הוא עצמו 'מאין באת, מטפה סרוחה'. ובאומרו 'כציץ יצא וימל' הוא מה שאמר 'ולאן אתה הולך', כלומר שבמעט זמן יעתק ממקומו וילך אל מקום רמה ותולעה... והדברים האלה עשה התנצלות וסבה לחטאיו, ואיך עשאם עקביא סבה לסור מן העבירה". וראה להלן הערה 113.

<> ואם תאמר, מדוע אם פחיתות האדם מביאתו להכרה ש"על כל פנים לא יגיע אל מעלה", לכך "יבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו" [לשונו כאן], הרי החיוב לקיום מצות הוא מחמת שכל אחד ואחד מישראל "מושבע ועומד מהר סיני הוא" [נדרים ח.], וחיוב זה אינו מותנה באם האדם יגיע אל המעלה, ומדוע העדר מעלה יביא להעדר חיוב. ויש לומר, שהמשנה כאן לא מדברת אל האדם הנהיר לו מהי חובתו בעולמו, אלא במלחמת האדם עם יצרו, שעל כך קבע עקביא בן מהללאל שאם יסתכל בשלשה דברים אלו יוכל האדם להכניע את יצרו [כמבואר להלן ד"ה והנה עקביא]. והואיל ולא מדובר כאן אלא בעצות כנגד היצה"ר, לכך מקשה שפיר שהיאוש שיגיע אל האדם החושב שאינו בר מעלה עלול להביא להתגברות כח היצה"ר, ולא להכנעתו [ראה הערה 12]. אך בודאי שאליבא דאמת אין חיוב קיום המצות תלוי באם האדם יגיע או לא יגיע אל המעלה.

<> הראשונה [מה הצורך לומר כל שלשת הדברים, הרי מספיק לומר רק את הדבר השלישי].

<> לשון רבי שם: "הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי עברה... עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבין".

<> לשונו למעלה פ"ב מ"א [לאחר ציון 186]: "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". ומשמע מדבריו שם ששני הדברים הראשונים אינם רק תנאי לדבר השלישי, אלא שהם דברים העומדים בזכות עצמם, ודלא כדבריו כאן. אך ניתן לומר שמה שכתב כאן הוא רק לפום ריהטא ["שם יש להשיב"], אך לא שכך הוא באמת פירוש המשנה. וכהסברו כאן כתב שם התוספות יום טוב, 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". וכן האברבנאל כאן כתב כך, וז"ל: "ומפני זה רבי בתחלת הפרק השני באומרו 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה', לא זכר מאין באת ולאן ילך, אבל נסתפק באומרו 'דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים', ששלשתם נכללים בענין החשבון. ולמה אם כן עקביא הפליג בדברים אחרים".

<> כי אי אפשר לומר כאן ששני הדברים הראשונים ["מאין באת ולאן אתה הולך"] הם מאפשרים את הדבר השלישי ["לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון"], כי אין קשר בין הדברים. ובעל כרחך ששני הדברים הראשונים הם טעמים העומדים בפני עצמם, ועל כך יקשה שהיה די בטעם השלישי והאחרון.

<> לשון האברבנאל כאן [בשאלתו הששית על המשנה]: "כי הנה דברי עקביא בן מהללאל נראין סותרין זה לזה, כי אם הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה, איך יצייר שהוא יתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים. והנה ידע שאין שם מקום המשפט, וכמו שהבטיח היצר הרע לבעליו באומרו; [קהלת ט, י] 'כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה'". @**ולכאורה**^ שאלה זו תמוהה, שאמנם הגוף הולך "למקום עפר רמה ותולעה", אך הנשמה עתידה "לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה", ומה הסתירה. ובתפילת שחרית אמרינן "לבד הנשמה הטהורה שהיא עתידה לתן דין וחשבון לפני כסא כבודך". [והאברבנאל אכן תירץ כך על שאלה זו, שכתב: "ואין סתירה ממה שאמר שהאדם הולך למקום עפר רמה ותולעה לענין החשבון, לפי שהרמה והתולעה ימשול בגוף, עש יאכלהו, ואמנם החשבון עתידה הנפש לתת אותו לפני קונה". וכן הוא במדרש שמואל כאן, בסוף המשנה]. וצ"ע. ויש לומר, כי הואיל ועקביא בן מהללאל מכוין דבריו כנגד היצר הרע, וכמו שהתבאר [הערה 7], והיצר הרע קשור לגוף ולא לנשמה [כמבואר בסמוך (הערה 93)], ולכך לא אכפת ליצה"ר מהנשמה, אלא רק מהגוף שבו הוא שוכן, וכמבואר מהפסוק הנ"ל בקהלת. לכך אין בעמידת הנשמה לפני כסא הכבוד כדי להרתיע את היצה"ר, ובעל כרחך "לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון" מוסב על הגוף, והרי הגוף הולך למקום עפר רמה ותולעה. @**ואודות שלרע**^ אכפת רק מעצמו, אך לא מזולתו [אף שהם מצורפים אליו], הנה כאשר יעקב שלח מלאכים אל עשו [בראשית לב, ד] נאמר "ויצו אותם לאמר כה תאמרון לאדוני לעשו כה אמר עבדך יעקב עם לבן גרתי וגו'", ופירש רש"י שם "גרתי - לא נעשיתי שר וחשוב, אלא גר, אינך כדאי לשנוא אותי על ברכות אביך, שברכני [בראשית כז, כט] 'הוה גביר לאחיך', לא נתקימה בי". וכתב שם הגו"א אות ה: "ואם תאמר, וכי זה כבוד אביו שהיה אומר 'לא נתקיימה בי ברכת אבי'... [ויש לומר] דקאמר יעקב 'לא נתקיים בי', פירוש שבי לא נתקיימה, כי עשו היה סובר כי הוא יקבל עצמו הברכות, כי לא חשש עשו לזרעו... ואמר 'בי לא נתקיימו', אך בזרעו תתקיים, ומה איכפת לך בזרעך". הרי לא אכפת לרשע מזרעו, אלא רק אכפת לו מעצמו בלבד. וכמו כן לא אכפת ליצה"ר מנשמת האדם, אלא רק מגוף האדם. וראה להלן הערה 126.

<> וכן למעלה [פ"ב מ"א] רבי אמר "והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה", ושם [לפני ציון 204] עמד ג"כ על הלשון "ידי עבירה", ומדוע לא אמר "ואין אתה בא לעבירה".

<> זו שאלה נוספת [שביעית].

<> פירוש - ההבדל בין שני הדברים הראשונים שהוזכרו במשנה הוא שהדבר הראשון ["מאין באת"] עוסק במוצא האדם, ואילו הדבר השני ["ולאן אתה הולך"] עוסק בתכלית האדם. והרי כדי לבטא הבדל זה היה סגי לומר את הדבר הראשון עם אות מ"ם ["&**מ**^אין באת"] ואת הדבר האחרון עם אות למ"ד ["ו&**ל**^אין אתה הולך"], אך אין צורך שיהיה חילוק נוסף ביניהם, שהראשון יוזכר עם אות יו"ד, והשני ללא אות יו"ד. אמנם בכתובים נמצא תיבת "מאין" [בראשית כט, ד, שם מב, ז, יהושע ב, ד, תהלים קכא, א, איוב א, ז, ועוד], אך לא נמצאת תיבת "לאין". ובשופטים יט, יז נאמר "אנה תלך ומאין תבא", הרי באותו פסוק נקט בההבדל שהוזכר כאן במשנה. אמנם להלן [ד"ה ויש לך] יביא פסוק זה, ומוכח משם שדבריו כאן הם אכן שאלה על לשון הקודש, ולא שאלה על עקביא בן מהללאל. וכן נמצאת שאלה זו במדרש שמואל בשם הרשב"ץ.

<> כמו "אן הלכתם" [ש"א י, יד], שזו שאלה על מקום [רד"ק ספר השרשים, שורש אן], וממילא היה ניתן לומר "מאן הלכתם". ותיבת "לאן" היא כמו "אנה", כי כל תיבה שצריכה למ"ד בתחילתה, הטיל בה ה"א בסופה [רש"י בראשית כח, ב]. וכן נאמר [בראשית טז, ח] "אי מזה באת ואנה תלכי", [ירמיה טו, ב] "אנה נצא", [יחזקאל כא, כא] "אנה פניך מעדות", ועוד.

<> לשון המשנה שם: "הוא היה אומר [עקביא בן מהללאל], אין משקין לא את הגיורת... וחכמים אומרים, משקין. אמרו לו, מעשה בכרכמית שפחה משוחררת שהיתה בירושלים, והשקוה שמעיה ואבטליון. אמר להם [עקביא בן מהללאל לחכמים] דוגמא השקוה". וכן האברבנאל כאן הקשה קושיא זו בשאלתו הראשונה על המשנה, שכתב: "למה הובאו מוסרי עקביא בן מהללאל ודבריו בפרק ג' הזה, אחרי זכרון רבן יוחנן בן זכאי ודברי רבי ובנו ר"ג, בהיותו קודם אליהם שנים רבות, כי הוא היה בדור שמעיה ואבטליון, והיה ראוי שיבא זכרונו ודבריו בפרק הראשון סמוך אליהם, ולמה אחרו עד כה פעמי מרכבותיו... יהיה זה הספק עצום מאד". @**אך טעון**^ ביאור, איך משמע ממסכת עדיות שעקביא בן מהללאל "היה אחר שמעיה ואבטליון" וסמוך להם [וכמבואר להדיא באברבנאל ש"הוא היה בדור שמעיה ואבטליון"], דשמא עקביא היה מרוחק מהם שנים הרבה. ובאמת התוספות יום טוב הקשה מעין כן, אך ללא הזכרת שמעיה ואבטליון, שכתב: "עקביא בן מהללאל אומר וכו' - בזמן הבית היה, כדתנן במ"ו פ"ה דעדיות שאין העזרה ננעלת בפני כל אדם מישראל בחכמה וביראת חטא כעקביא בן מהללאל". אך דברי המהר"ל צריכים ביאור. והנראה, שבספר "תולדות התנאים ואמוראים", כרך ג, עמוד 987, כתב: "והנה אנו יודעין בבירור שעקביא היה אחרי שמעיה ואבטליון, אבל באיזה זמן היה אחריהם... אבל נראה בבירור שהוא היה עוד טרם שנתמנה שמאי לאב בית דין... מהלשון שאמרו לו [עדיות פ"ה מ"ו] 'חזור בך ונעשיך אב בית דין', מוכח שהיה קודם שמאי, כי ידוע שאחרי פטירת הלל ושמאי נתבטלה משרת האב בית דין, ואך רבן גמליאל הזקן היה הנשיא". א"כ מהמשנה הזאת מוכח שני דברים; (א) עקביא בן מהללאל היה אחר שמעיה ואבטליון. (ב) עקביא בן מהללאל היה לפני מנוי שמאי לאב בית דין. והרי אחרי הזוג של שמעיה ואבטליון היה הזוג של הלל ושמאי [כמבואר למעלה פ"א משניות י-יב], ולכך בהכרח שעקביא בן מהללאל היה מיד אחרי שמעיה ואבטליון, ולפני הלל ושמאי [אמנם ראה מה הוקשה על כך להלן הערה 35]. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות [ד"ה אבל השניה] כתב: "והחבורה הששית, עקביא בן מהללאל, ושמעיה, ואבטליון... והחבורה השביעית, שמאי, והלל... ואלו שבע כתות היו בבית שני, מתחלתו ועד סופו, ולא ראו החורבן". הרי שחיבר את עקביא בן מהללאל עם שמעיה ואבטליון, לפני שמאי והלל, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 299.

<> כי דברי המוסר נאמרו לפי סדר הדורות, וכמו שנתבאר למעלה פ"א הערות 261, 308, 658, 1443, 1801, ועוד. ולמעלה פ"ב מ"ב [לאחר ציון 225] כתב: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה", ושם הערה 226. ולכך דברי עקביא בן מהללאל לכאורה שייכים לפרק ראשון, שבו נזכרו דברי המוסר שנאמרו מאנכה"ג עד לאחר תקופת הזוגות. וראה להלן הערה 226. @**ונמצא ששאל**^ כאן שמונה שאלות; (א) מדוע לא היה מספיק רק לומר הדבר השלישי ["לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון". התשובה בהערה 39]. (ב) מדוע היות האדם בא מטפה סרוחה תרחיקוהו מהעבירה [התשובה בהערה 104]. (ג) מדוע הליכת האדם למקום עפר רימה ותולעה תרחיקוהו מהעבירה [התשובה בהערה 105]. (ד) מדוע מודגשת פחיתות האדם ["מאין באת מטפה סרוחה"], הרי מחמת כן יבוא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו [התשובה מציון 108 ואילך]. (ה) כיצד אפשר לומר בו זמנית שהגוף הולך למקום עפר רמה ותולעה וגם יעמוד לפני הקב"ה לדין [התשובה בהערה 126]. (ו) מדוע נאמר "ואין אתה בא לידי עבירה", ולא "ואין אתה עושה עבירה" [התשובה מציון 150 ואילך]. (ז) מדוע לא נאמר לשון אחידה "מאן לאן", או "מאין לאין", אלא "מאין לאן" [התשובה מציון 127 ואילך]. (ח) הואיל ועקביא בן מהללאל חי לאחר שמעיה ואבטליון, מדוע לא הובאו דבריו בפרק ראשון [שתי תשובות מובאת בסמוך].

<> בא ליישב את שאלתו האחרונה ["למה זכר כאן דברי עקביא בן מהללאל"].

<> כפי שכתב למעלה פ"ב תחילת מ"א: "התנא התחיל בדברי רבי פרק אחד, ועשה דבריו ראש פרק, ולא סדר אותו עם הראשונים... לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר [למעלה פ"ב מ"א] '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, וכן דברי בן זומא גם כן [להלן ר"פ ד], כמו שיתבאר בעזרת השם, שכל שהמוסר שלו כולל - התחיל בו הפרק". 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". וכן כתב למעלה ספ"א [בין הציונים 1820-1832]. 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 [הובא למעלה פ"ב הערה 6].

<> אלא הובאו שם דברי רבי, והרי עקביא בן מהללאל קודם לרבי, כי עקביא היה לפני שמאי והלל [ראה הערה 17], ואילו רבי הוא דור שביעי להלל [ראה למעלה פ"ב הערה 822].

<> כפי שביאר למעלה [פ"ב מ"א לאחר ציון 59]: "לא דיבר רק במוסר, ובזה שייך לומר 'שיבור לו', כי המדות אינם במצות עשה ולא תעשה, ושייך בזה 'שיבור לו' אדם מדה זאת", ושם הערות 59, 61. וכן הרמב"ם והרע"ב שם ביארו שהמשפט הראשון של רבי ["איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם"] עוסק במדות, ולא במצות, ולא כפי שביאר שם הרבינו יונה שאיירי במצות.

<> לשון המשנה שם: "והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה, ושכר עברה כנגד הפסדה".

<> לשון המשנה שם: "והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מה למעלה ממך, עין רואה, ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים".

<> מאשר דברי עקביא בן מהללאל, כי דברי עקביא בן מהללאל עוסקים בסלוק החטא, אך לא במדות הטובות ובמעשים הטובים. וראה להלן הערה 112 במה שהוקשה שם.

<> תחילת פרק ב, וכן ס"פ א [בין הציונים 1820-1832]. 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 215]. וכן יבאר בסמוך שאין עקביא בא לסלק את החטא, אלא את סבת החטא, והיא היצה"ר. ולכך דברי המוסר של עקביא אכן באים "לסלק יצר הרע" [ראה הערה 38].

<> פירוש - ראוי להזכיר את דברי רבי בתחילת פרק ב, כי בכך נסמיך את דבריו עם אבותיו התנאים שהוזכרו בסוף פרק א, ואי אפשר לפתוח את פרק שני בדברי עקביא בן מהללאל, כי אינו מזרע בית הלל, וכמו שמבאר.

<> לעומת הדורות שהיו אחרי הזוגות "שלא היו מקבלים זה מזה כמו הזוגות" [לשונו בסמוך]. וכוונתו, כי כאשר דובר על הזוגות, תמיד נאמר שהם קבלו מהקודמים להם ["יוסי בן יועזר איש צרדה ויוסי בן יוחנן איש ירושלים קבלו מהם" (למעלה פ"א מ"ד), "יהושע בן פרחיה ונתאי הארבלי קבלו מהם" (שם משנה ו), וכיו"ב]. אך לאחר הזוג האחרון אמרו [למעלה פ"א מט"ז] "רבן גמליאל היה אומר", ולא הוזכרה אצלו קבלה. וכבר עמד על כך [פ"א לאחר ציון 1440], וכתב: "ולא זכר כאן קבלה, כי לא היתה הקבלה נמשכת רק עד הלל ושמאי. וכך אמרו בפרק הנחנקין [סנהדרין פח:] משרבו תלמידי הלל ושמאי שלא שמשו כל צרכן, רבו מחלוקת בישראל, ונעשה תורה כשתי תורות, ולכך לא זכר קבלה מהלל ושמאי ואילך". ולמעלה פ"ב תחילת מ"ח כתב: "כי לכך נזכר קבלה עד הלל ושמאי, ולא יותר, כי נתמעטה הקבלה, ולא היתה הקבלה כמו שהיתה קודם זה". וראה למעלה פ"ב הערות 798, 813. והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות [ד"ה החלק השלישי (נד.)] כתב: "מה שאמרו 'משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם רבתה מחלוקת בישראל', ענין זה מבואר, שכל ב' אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהיה מעוטא. כמו שלא נמצא שנחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות. וזה מפני שדעות שניהם היו קרובות זה לזה בכל מה שיוציאו בדרך סברא... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה, ונחלשה סברתם נגד סברת הלל ושמאי... נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו" [הובא למעלה פ"א הערה 1442].

<> פירוש - סדר הדורות הוא; הלל, שמעון, גמליאל [הזקן], שמעון, גמליאל [דיבנה (רש"י שבת טו.)], שמעון [עיין תוספות ע"ז סוף לב.]. ולמעלה בפרק א, לאחר שהובאו דברי הלל [שם משניות יג-טו], הובאו דברי רבן גמליאל הזקן [שם משנה טז], נכדו של הלל, ולאחר מכן [שם משנה יז] הובאו דברי רבי שמעון בנו של רבי גמליאל הזקן, ולאחר מכן [שם משנה יח] הובאו דברי רבן שמעון בן גמליאל, שהוא נכדו של רבי שמעון הזקן. נמצא שמששת הדורות שיש מהלל [והם; הלל, שמעון, גמליאל הזקן, שמעון הזקן, גמליאל דיבנה, שמעון] הובאו במשניות שבסוף פרק א ארבעה מהם [הלל (משנה יב), גמליאל הזקן (משנה טז), שמעון בנו (משנה יז), שמעון בן גמליאל (משנה יח)]. ובתחילת פרק ב הובאו דברי רבי ובנו.

<> לשונו בח"א לב"מ פה. [ג, לט:]: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי אלו ג' דורות התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"א הערה 1615], ושם מאריך בזה עוד.

<> שהוזכר למעלה פ"ב מ"ב "רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר", ופירש רש"י שם "בנו של רבי יהודה הנשיא - הוא רבנו הקדוש", ודבריו הובאו שם עד משנה ה.

<> הקבלה של דור אחר דור בתוך משפחה אחת.

<> כמו שאמרו שם [ב"מ פה.] בהמשך המאמר "כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם... מאי 'אמר ה'' [ישעיה נט, כא], אמר הקב"ה, אני ערב לך בדבר זה". ובח"א שם [לא הוצאת האניג, אלא הוצאת כשר כרך א, עמוד קמו, שהוסיפו שם יותר] כתב: "כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו. כי הקב"ה אמר 'ואני ערב', כי הוא יתברך נצחי, והוא ערב בעד התורה שהיא מן השם יתברך, שהוא נצחי גם כן, ותורתו שנתן נצחית, והוא ערב אל מי שמגיע אל מדריגה זאת של תורה, שהתורה לא תסולק לנצח מאתו גם כן, כי הגיע אל התורה הנצחית. ולפיכך אמר הקב"ה 'ואני ערב', דואי הקב"ה ערב בזה... כי הוא יתברך נצחי, ומאתו התורה". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [קידושין ל.] "כל המלמד את בן בנו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו קבלה מהר סיני, שנאמר [דברים ד, ט] 'והודעתם לבניך ולבני בניך', וסמיך ליה [שם פסוק י] 'יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'". ומהי ההשוואה בין המלמד בן בנו תורה לקבלת התורה מהר סיני. אלא הם הם הדברים; כאשר מלמד תורה לבן בנו [בנוסף לבנו שמחוייב זה מכבר ללמדו], נוצרת בזה רציפות של שלשה דורות בקבלת התורה, ועל כך השריש כאן המהר"ל ש"הקבלה הזאת מן השם יתברך, כמו קבלת הזוגות". והואיל וניכר לכל שיש כאן קבלת תורה ברורה מהקב"ה, לכך קבלה זאת עומדת בסקירה אחת ובהשוואה אחת עם קבלת התורה מהר סיני. וראה דבריו בח"א לקידושין ל. [ב, קלד.], ותראה שזהו הביאור בדבריו שם.

<> פירוש - למעלה [פ"ב מ"ח] אמרו "רבי יוחנן בן זכאי קבל מהלל ומשמאי". והקשה על כך שם בזה"ל: "יש לשאול, מה שקבע דברי רבי יוחנן בן זכאי בכאן, והוא היה קודם לאותן שזכר, שהרי קבל מהלל שהיה לפני זה", וא"כ היה לריב"ז להזכר בפרק א לאחר הזכרת הזוגות. ושם תירץ על כך שני תירוצים, עיי"ש. וכאן מוסיף תירוץ שלישי, והזכירו ברמז שם [פ"ב ציון 821].

<> לכאורה יש להעיר, לפי המבואר למעלה [הערה 17] היה עקביא בן מהללאל בזמן שקודם למנויו של שמאי לאב בית דין. וא"כ נהי שאי אפשר להזכירו בתוך השושלת שיצאה מהלל ["לא יבא זר ביניהם"], אך היה ניתן להזכירו לפני תחילת השושלת זו [ונבאר שעם כל זה עדיף לשים דבריו בראש הפרק], ומדוע כתב כאן ש"לא היה אפשר להזכיר דברי עקביא עד אחרי דברי רבי ובנו", ובכך שולל אפשרות הזכרתו לפני שמאי והלל. ונראה, כי זה ברור שאין מקום להזכירו לפני שמאי והלל, כי אז אנו עוסקים באמצע קבלת הזוגות, ואי אפשר להכניס את עקביא בן מהללאל בין הזוג הרביעי [שמעיה ואבטליון] לזוג החמישי [הלל ושמאי]. לכך רק היה מקום להזכירו לאחר שנסתיימה קבלת הזוגות וזרע של הלל, וכפי שביאר כאן.

<> ולא רק את החטא עצמו, אלא את &**סבת**^ החטא.

<> פירוש - כל עוד סבת החטא קיימת, בהכרח שבמוקדם או במאוחר יסובב מזה החטא עצמו, כי אין סבה ללא מסובב, שכל דבר שהוא בכח סופו לצאת אל הפעל, וכפי שכתב בסוף דרוש על התורה [נ:]: "כל דבר שהוא בכח בהכרח יצא לפועל, דאם לא כן לא נקרא שהוא בכח" [הובא למעלה פ"ב הערות 269, 1144]. וראה למעלה פ"א סוף הערה 737, ולהלן הערה 157. @**ובסנהדרין כה:**^ אמרו "המשחק בקוביא [פסול לעדות], ואימתי חזרתן, משישברו את פיספסיהן ויחזרו בהן חזרה גמורה דאפילו בחינם לא עבדי. מלוה בריבית [פסול לעדות], ואימתי חזרתן, משיקרעו את שטריהן ויחזרו בהן חזרה גמורה". וכתב על כך בספר "על התשובה" עמוד 21: "התשובה של אלה הרי אינה אלא על איסור גזל, ולמה אין תשובתם תשובה ברגע שהם מתחרטים על העבר ואינם עוסקים יותר בדברים אלו שיש בהם גזל... כי לא מספיק לפרוש מן החטא, אלא צריך לפרוש פרישה גמורה מכל האוירה והגורמים והסביבה שסיבבו את האדם והביאוהו לידי חטא. תשובה המחזירה את האדם לכשרותו הראשונית מחייבת אותו לשבור את הפספסין, לקרוע את השטרות, להרוס את כל הגשרים המוליכים ממנו אל החטא... אין החטא נולד 'יש מאין', אלא החטא הוא פרי אוירה מסויימת של תנאים המכשירים לחטא... גם כאשר אין אנחנו חוטאים ממש, אנו עומדים פעמים הרבה על 'דרך חטאים' [תהלים א, א]... לכך לא מספיק לא לבצע את החטא עצמו, אלא צריך לפרוש מדרך חטאים. 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו' [ישעיה נה, ז]. אין מדובר על החטא עצמו, אלא על הדרך המובילה אל החטא ומן החטא" [ראה להלן הערה 322]. נמצא שהאופן היחידי להנצל מהחטא הוא רק אם מבטל את סבת החטא, ולא כשמבטל את החטא גרידא.

<> מה שהדגיש שהיצר הרע הוא מה "שנתן השם יתברך באדם" יוסבר על פי מה שאמרו [ברכות לא:] "אליהו הטיח דברים כלפי מעלה, שנאמר [מ"א יח, לז] 'ואתה הסבות את לבם אחרורנית'. אמר רבי שמואל בר יצחק, מנין שחזר הקב"ה והודה לו לאליהו, דכתיב [מיכה ד, ו] 'ואשר הרעותי'", ופירש רש"י שם "אני גרמתי להם, שבראתי יצר הרע". אמנם צריך ביאור מדוע כתב זאת כאן, ומה היה חסר אם היה כותב "הסבה שבא האדם לידי חטא הוא יצר הרע", מבלי להוסיף את המלים "שנתן השם יתברך באדם". ויל"ע בזה. @**ועוד אודות**^ שהיצה"ר הוא המסית את האדם לחטא, כן אמרו [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה וכו'", ופירש רש"י שם "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובב"ב טז. אמרו "בקש איוב לפטור את כל העולם כולו מן הדין ["לומר שאנוסין הן על ידי הקב"ה שברא להם יצר הרע" (רש"י שם)], אמר לפניו, רבונו של עולם, בראת שור פרסותיו סדוקות, בראת חמור פרסותיו קלוטות, בראת גן עדן בראת גיהנם בראת צדיקים ["על ידי יצר טוב" (רש"י שם)] בראת רשעים ["על ידי יצר הרע... אנוסין הן החוטאין" (רש"י שם)]. ובתפארת ישראל פ"א [לג:] כתב: "כי אם ראוי שיהיו אלו הפעולות באות מן האדם, הלא יצר הרע שברא באדם הוא מביאו אל הפעולות הרעות, שבאות ממנו מצד יצר הרע שבו", ושם הערה 43. ולהלן [לפני ציון 118] כתב "כי בסלוק יצר הרע אין כאן חטא כלל", ושם הערה 118. וראה למעלה הערה 26.

<> כן מוכח מסנהדרין צא:, שאמרו שם "אמר לו אנטונינוס לרבי, מאימתי יצר הרע שולט באדם, משעת יצירה, או משעת יציאה. אמר לו, משעת יצירה. אמר לו, אם כן בועט במעי אמו ויוצא, אלא משעת יציאה" [ראה להלן הערה 44]. הרי שהיצה"ר יגרום לעובר שיבעט באמו ויצא, אע"פ שבודאי עדיף לעובר שיצא רק לבסוף תשעת חודשי ההריון. מוכח מכך שהיצר הרע מתמקד בהוה בלבד, "ואינו משגיח בעתיד להיות". ולמעלה פ"ב מ"א [לאחר ציון 148] כתב: "ולפעמים אדם בא לעבור העבירה בשביל שאין עולה על לבו העונש שהוא לעתיד". ובכך מיישב שאלתו הראשונה על המשנה ["מה הוצרך לומר כל שלשה דברים, כי בזה שיחשוב שעתיד ליתן דין וחשבון לא יבא לידי עבירה, ומה צריך 'מאין באת ולאן אתה הולך'"], ומיישב כאן שלא מספיק רק לומר שעתיד ליתן דין וחשבון, כיון שהיצר "אינו משגיח בעתיד להיות". [ולהלן (מציון 159 ואילך) יבאר מה הצורך כלל שעקביא בן מהללאל יזכיר "עתיד ליתן דין וחשבון", אם היצה"ר לא משגיח בעתיד]. @**ובנדרים לב:**^ אמרו "בשעת יצר הרע לית דמדכר ליה ליצר טוב", וכתב על כך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] בזה"ל: "קרא את יצר טוב 'חכם' [שם], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו. ומפני כך הוא החכם, כמו שאמרו [תמיד לב:] איזהו חכם הרואה את הנולד. כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא. ואם חטא, הוא עושה תשובה [הובא למעלה פ"ב הערה 1205, ולהלן הערה 172]. והפך זה נקרא יצר הרע 'מלך זקן וכסיל' [שם]... כי אף אם האדם זקן וראה מעשים הרבה, והיה ראוי לו שלא יהיה האדם רשע, שלא יקרה גם כן לו כמו שקרה לרשעים שהיה אחריתם לאבדון, עם כל זה הוא כסיל, ואינו למד מוסר, לכך נקרא יצר הרע 'זקן וכסיל'... ואמר 'ואדם לא זכר את האיש המסכן', דבשעת יצר הרע לית מאן דמדכר ליצר טוב. רוצה לומר כי היצר טוב ויצר הרע הם שני הפכים, ולפיכך כאשר נוטה ליצר הרע, אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו ביחד בנושא אחד. ולכך בשעת יצר הרע אינו זוכר יצר טוב, דאם לא כן, רק שהיה זוכר ליצר טוב, לא היה בא לידי עבירה, שכאשר היו שני דרכים לפניו היה בוחר בטוב. רק מפני שמסולק ממנו יצר טוב לגמרי, ולכך מתפתה אל יצרו" [ראה להלן הערה 77]. @**ובאגרת המוסר**^ לרבי ישראל סלנט, כתב: "בלי דעת ובלי תבונה, נכיר, שהאמונה המרחפת בנו, שהאלקים שופט הוא לתת לאיש כפרי מעלליו הוא ראשית מצעדנו לעבודתו יתברך... אכן למורת רוח ודאבון לב, כוח הכללי הזה רק מסתתר בנו, נחבא במצפוני הלב, בל יראה החוצה, אם לא נשים לב לשדד אדמות לבבנו בהרחבת רעיוני המוסר. אי לזאת, גם הכח הכללי הלזה בל ישלח פארותיו על האברים לאסרם במאסר היראה, ומזה הכלל לא ימשכו הפרטים להשמר מהעברות המתרגשות, ונכשלים אנחנו בכל עת בעברות רמות עד שמים יגיעו, בחטאי הלשון באין מעצור לרוחנו, ובעסקי משא ומתן למכביר, ובטול תורה על כלנה. ובכלל, בכל האברים כמעט אין בו מתום... 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, ופ"ב הערה 149. @**אמנם**^ בדרשת שבת תשובה [ע., (הובא למעלה הערה 4)] כתב: "כאשר 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 [למעלה פ"ב מ"א] 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה; דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת וכל מעשיך בספר נכתבין'". הרי שביאר כי כאשר האדם ידע שכל מעשיו נרשמים בספר, שוב אינו בא לידי חטא, ודי בכך כדי להתגבר על יצרו. ואילו כאן כתב "ואף אם יחשוב וידע שעתיד לתת דין וחשבון... מכל מקום כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". וצ"ע. ותירץ בני הבה"ח משה יונה נ"י, שכאן מדובר לאחר שיצרו כבר התגבר עליו, וכפי שכתב "כאשר יצרו גובר עליו הוא חוטא, ואינו משגיח בעתיד להיות". אך רבי דיבר בטרם שיצרו התגבר עליו, ובא למנוע את התגברות היצר, וכמבואר למעלה [תקה:], שכתב: "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... ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'". וראה להלן הערה 150, שנקודה זו נתמכת מדבריו שם.

<> וכן נאמר על עוזיהו [דהי"ב כו, טז] "וכחזקתו גבה לבו עד להשחית וימעל בה' אלקיו וגו'", וכפי שיבאר בסמוך. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר טוב 'איש מסכן' [נדרים לב:], בעבור כי זהו תכלית הטוב אל האדם, שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים. ולכך נקרא יצר טוב 'איש מסכן'. והפך נקרא יצר הרע 'מלך' [שם], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'". ולמעלה פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח", ושם הערה 792. הרי שגבהות לב היא פריקת עול, וכמבואר להדיא בדבריו להלן [לפני ציון 70]. וראה להלן הערות 45, 71, 100, 178, 203, 289. ובאגרת המוסר לרמב"ן כתב: "בעבור הענוה, תעלה על לבך מדת היראה, כי תתן אל לבך תמיד מאין באת, ולאן אתה הולך, ושאתה רמה ותולעה בחייך ואף כי במותך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון, לפני מלך הכבוד... וכאשר תחשוב את כל אלה, תירא מבוראך ותשמר מן החטא". הרי שגם הרמב"ן ביאר שדברי עקביא בן מהללאל באים לסלק את סבת החטא, על ידי שהאדם יסלק מעצמו את גבהות הלב.

<> להלן פ"ד מכ"ב "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וראה שם בביאור המשנה.

<> לשונו "&**מתחדשים**^ מכח גבהות הלב" יבואר על פי מאמרם [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום, שנאמר [בראשית ו, ה] 'רק רע כל היום'", ופירש רש"י שם "כל היום - קרא יתירא הוא ללמדנו שכל שעות היום רעתו מתחדשת". וראה בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.] בביאור המאמר [הובא בחלקו להלן הערה 645].

<> סוכה נב: "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ומבקש להמיתו", ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנז:] כתב על כך: "וביאור ענין זה, כי היצר הרע באדם הוא החסרון וההעדר הדבק בנמצאים. והעדר זה מבקש להעדיר ולהחסיר האדם לגמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1012]. ולמעלה פ"ב מ"ב [לפני ציון 277] כתב: "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", ושם הערה 277. וראה למעלה פ"א הערה 730.

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: "כי בודאי היצר הזה מגרה באדם ויותר בישראל [סוכה נב.], כי היצר מבקש להפיל הנמצא עד שיהיה בלתי נמצא. וכמו שמורה עליו השם, שנקרא 'רע'. ובודאי יותר מגרה היצר הרע בישראל ובתלמידי חכמים, שמבקש להפיל בית בנוי נמצא ולבטל אותו. כי ישראל הם עיקר המציאות, והם בית בנוי, ממה שמגרה וחפץ לבטל בית מהורס בעצמו... כי היצר הרע שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו... לפי מעלת הדבר מתגרה בו יצר הרע".

<> לכאורה לפי זה יצא, שככל שהאדם יהיה יותר בעל ענוה, כן יותר יהיה בטל ממנו היצה"ר. והואיל ועל משה רבינו נאמר [במדבר יב, ג] "והאיש משה ענו מכל האדם אשר על פני האדמה", בהכרח שלא ישלוט בו היצה"ר. אמנם אמרו חכמים [ב"ב יז.] "שלשה לא שלט בהן יצר הרע, אלו הן; אברהם, יצחק, ויעקב... תנו רבנן, ששה לא שלט בהן מלאך המות, ואלו הן; אברהם, יצחק, ויעקב, משה, אהרן, ומרים". ומתוך שהזכירו את משה רק לגבי אי שליטת מלאך המות, ולא לגבי אי שליטת היצר הרע, מוכח שהיצה"ר שלט במשה, וכן מבואר בח"א שם [ג, עז:]. ועוד יש להעיר, שאם היצה"ר תלוי בגבהות הלב, כיצד יש יצה"ר לתינוק בן יומו [כמבואר בגמרא בסנהדרין (צא.) שיצה"ר שולט באדם משעת יציאה, והובא בהערה 43], וכי תינוק בן יומו הוא בגדר ש"יחשוב עצמו במדריגה עליונה מאד". והרי אף לבהמה יש יצה"ר [כמבואר למעלה פ"ב מי"ד (תשצא.)], ומה שייך לומר עליה שיש לה גבהות לב. ונראה לבאר, כי "גבהות הלב" אינה גאוה גרידא, אלא היא שהנברא נתפס כמציאות בפני עצמו, ובלשון המהר"ל נאמר שגבהות הלב היא שהנברא נתפס כעלה, ולא כעלול [ראה להלן הערה 178], וזו פריקת עול. ולכך אף תינוק בן יומו ובהמה שייכים לענין זה, שהם עומדים ברשות עצמם, ואינם תלויים באחרים [ראה הערה 157]. ולכך, נהי שמשה רבינו היה ענו מכל אדם אשר על פני האדמה, מ"מ מכלל "נברא" לא יצא, וכל "נברא" מעצם הגדרתו הוא מציאות לכשעצמו, ולכך היצה"ר שולט בו. וראה הערות 40, 70, 203, ותראה שזו ההגדרה של "גבהות הלב". וראה להלן הערה 185 בביאור לשון חכמים שהיצה"ר היה גורם לעובר שיהא "בועט במעי אמו ויוצא" [סנהדרין צא:].

<> של גבהות הלב וחשיבות עצמית, וכפי שיביא בסמוך שלשה מאמרים להוכיח כן. וכן נגעו בענין זה במה שאמרו [סנהדרין צא:] שאין יצה"ר לעובר שבמעי אמו [ראה הערה 43]. וכן במה שאמרו [ירושלמי תענית פ"ד ה"ה] שבשעת מסירת הלוחות למשה אז עשו ישראל את חטא העגל. וכן במה שאמרו [סוכה נב.] שיצה"ר מתגרה רק בבעלי מעלה, וכפי שיבואר בהמשך ההערה. ואמרו עוד [קידושין מ.] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילך למקום שאין מכירין אותו, וילבש שחורים ויתכסה שחורים, ויעשה מה שלבו חפץ", וכתבו התוספות [מו"ק יז. ד"ה אם] "אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו - וכתב ר"ח חס ושלום לא הותר לו לעשות עבירה, אלא ע"י כך יכנע לבו". וכן רש"י במו"ק שם כתב "אמר לן רבי משום רב האי גאון ויעשה מה שלבו חפץ, רוצה לומר דודאי כיון שלבוש שחורים וכו' אני ערב בדבר שאינו חפץ מכאן ואילך בעבירה". ועוד אמרו [תמורה טז.] "שלא ישגבני יצר הרע מלשנות", הרי שנקט בלשון "ישגבני", שהוא לשון גבהות הלב. ובקידושין פא: אמרו "רבי חייא בר אשי הוה רגיל כל עידן דהוה נפל לאפיה הוה אמר הרחמן יצילנו מיצר הרע", הרי דוקא התפלל כן כאשר "נפל לאפיה", והכניע עצמו. ובנוסח ספרד אומרים לאחר תפילת העמידה "ותצליני מיצר הרע, ותן בלבי הכנעה וענוה", הרי ההצלה מיצה"ר סמוכה להכנעה וענוה, וכמו שנתבאר כאן. @**ובנצח ישראל**^ פ"ב [כז.] הביא את מאמרם [סוכה נב.] שהיצה"ר מתגרה במיוחד בישראל ובתלמידי חכמים, וכתב לבאר: "ויש לשאול, מפני מה דוקא מגרה באותו שיש לו מעלה. ופירוש דבר זה, כי מי שיש לו מעלה גדולה יותר ממה שהוא לשאר אדם, נחשב דבר זה כאילו הוא יוצא מן הסדר והשעור, ובשביל זה דבק בהם כח אשר הוא מבטל מעלתם, אשר הוא חוץ מן שעור המוגבל. ולכך ישראל, אשר ירשו מעלה העליונה היוצא חוץ לשעור, דבק בהם כח הרע, הוא היצר, אשר הוא מוכן לבטל אותה מעלה עליונה, לפי שיוצא מעלתם משאר אדם. וכן תלמידי חכמים, שיש להם עוד יותר מעלה, דבק בהם כח אשר הוא מוכן לבטל המעלה אשר אינה לשאר בני אדם. ודבר זה תמצא מבואר, כי השטן, הוא היצר הרע [ב"ב טז.], היה מגרה בישראל כאשר קנו ישראל המעלה העליונה, והוא כאשר הוציא השם יתברך את ישראל ממצרים ונתן להם התורה, ובזה קנו ישראל המעלה על הכל, עד שהכתוב אמר עליהם [תהלים פב, ו] 'אמרתי בני אלקים אתם ובני עליון כלכם אכן כאדם תמותון', וזה נאמר בשעה שקבלו ישראל התורה, שהיו ישראל במעלה היותר עליונה, והיא יוצא מן גדר שאר אדם, והיה דבק בהם הכח המוכן לבטל דבר שהוא יוצא מן הגדר. ולכך באותה שעה שקבלו התורה [בשעת נתינת הלוחות למשה רבינו], שהיה מעלתם על הכל, יצא החטא [העגל] אל הפעל, לא קודם ולא אחר נתינת התורה", ושם מאריך בזה. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנב.].

<> "שהתחיל למנות ונטמא במת, שסותר מנינו ומביא קרבן ומונה כתחלה" [ר"ן שם]. והתוספות בנזיר ד: כתבו "לא אכלתי אשם נזירות - אבל שאר אשמות היה אוכל, אבל אשם נזיר היה קשה בעיניו לאוכלו, לפי שאינו בא אלא בנזיר שנטמא, וכיון שנטמא היה דואג פן מתחרט על נדרו, שהימים הראשונים נופלין, ומביא חולין בעזרה".

<> שהיה נזיר שנטמא, אך תחילת נדרו היתה לגמרי לשם שמים, וכמבואר בהמשך [תוספות נזיר ד: ד"ה עליך].

<> "מתוך שראיתי במים צורתי כל כך נאה, נתגבר עלי יצרי ובקש להביאני לידי מעשים רעים לטורדני מן העולם" [רש"י שם]. ולהלן יבאר שהיצה"ר ביקש שיעמיק לעיין ביופיו, וראה הערה 71.

<> "כך אמר בעצמו" [רש"י שם], ופירושו שכך דיבר כלפי יצרו.

<> כן אמרו גם במדרש [ב"ר כב, ו] "אין יצה"ר מהלך לצדדים, אלא באמצע פלטיא. ובשעה שהוא רואה אדם ממשמש בעיניו, מתקן בשערו, מתלא בעקיבו ["מגביה בגופו" (רש"י שם)], הוא אומר הדין דידי. מאי טעמיה, [משלי כו, יב] 'ראית איש חכם בעיניו תקוה לכסיל ממנו' ["תקותו של יצר הרע לשלוט עליו" (רש"י שם)]". וכן נאמר [בראשית לט, ו] "ויעזוב כל אשר לו ביד יוסף וגו' ויהי יוסף יפה תואר ויפה מראה", ופירש רש"י שם "ויהי יוסף יפה תואר - כיון שראה עצמו מושל, התחיל אוכל ושותה ומסלסל בשערו. אמר הקב"ה, אביך מתאבל ואתה מסלסל בשערך, אני מגרה בך את הדוב, מיד 'ותשא אשת אדוניו וגו'' [שם פסוק ז], כל מקום שנאמר 'אחר' סמוך", ומקורו בב"ר פז, ג-ד. @**ולכאורה היה**^ יכול להוכיח עוד ממעשה זה ש"מקום עפר רמה ותולעה" שהוזכר במשנתינו מיועד לבטול כח היצר הרע, שהרי הנזיר בטל את כח יצרו על ידי שאמר לו "מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שעתיד להיות רמה ותולעה". ולפי זה גם היה יכול לומר ליצרו "מה אתה מתגאה במי שבא מטפה סרוחה", ואולי לכך כוונתו במה שאמר "בעולם שאינו שלך", כי יצירת האדם מאין מורה שהעולם אינו שלו [מפי גיסי הרה"ג ר' אריה ברגמן שליט"א].

<> כי שערות ראשו מורות על כבודו, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקי.], וז"ל: "כי גלוח הראש הוא הסרת הכבוד. ודבר זה רמוז בכתוב גם כן, שכאשר אמר ביפת תאר להסיר שמלת שביה הנאים, אמר [דברים כא, יב] 'וגלחה את ראשה'. ולפיכך מה שהוסר הרשע מכבודו נקרא 'גלוח הראש'". @**ומוכיח מהמאמר**^ בשני אופנים שהיצה"ר מתגרה מחמת גבהות הלב; (א) רק כאשר ראה עצמו יפה ונאה התגרה בו יצרו. (ב) הואיל ומטרת היצר היא לטורדו מן העולם, ממילא מוכח מכך שהיצר מבקש לאבד את הבנוי, ולא את אשר הוא הרוס.

<> לשון המשך הגמרא: "מאי שנא אשם נזיר טמא דלא אכל, דאתי על חטא, כל אשמות נמי לא ליכול, דעל חטא אתו. אמר ליה רבי יונה, היינו טעמא, כשהן תוהין ["כשהן מתחרטין על מעשיהן הרעים" (ר"ן שם)] נוזרין, וכשהן מטמאין ורבין עליהן ימי נזירות ["שמתחילה לא נתכוונו אלא לשלשים יום" (ר"ן שם)] מתחרטין בהן, ונמצאו מביאין חולין לעזרה ["לאו דוקא, שכל זמן שלא התירן חכם, נזירותן קיימת וקרבנותיהן חובה עליהן, אלא כעין חולין קאמר, שמתוך שאין כוונתן רצויה, אף קרבנותיהן אינן רצויין. אבל בהך גברא שבא מן הדרום ליכא למיחש להכי, שכיון שהיתה כוונתו כל כך רצויה בתחלה, אנן סהדי שלא נתחרט" (ר"ן שם)]. וראה תוספות נזיר ד: [ד"ה לא, וד"ה עליך]. אמנם המהר"ל יבאר מהלך אחר מנין ידעינן שנזיר זה לא יתחרט מנזירותו.

<> כמבואר בר"ן שם, והובא בהערה הקודמת.

<> מלשונו משמע שהואיל והנזירות באה לעולם מפאת חרטה שקדמה לה, לכך אין זו נזירות שכלית ורוחנית, וכמו שיתבאר בהערה הבאה. ולפי זה יוצא שאין חשש החרטה &**הסבה**^ שנזירות זו אינה לה', אלא &**הסימן**^ לכך, שהואיל ואיירי באדם המתחרט ומשנה דרכיו, לכך זה מורה שאיירי בנזירות שאינה במדרגה גבוהה, וממילא קרבנותיו יהיו בבחינת "חולין בעזרה".

<> ולכך אין זה "לשם ה'", כי זו נזירות הבנויה על חרטה ושנוי. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בח"א לכתובות עז: [א, קנט.], שכתב: "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 למעלה פ"א הערה 1338]. ובפ"ב מ"ט [לאחר ציון 1063] כתב: "כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. וראה למעלה פ"א הערה 1338, שנתבאר שם שהמאפיין את החומר הוא היותו בעל השתנות. וראה להלן הערה 773.

<> הנזיר שבא מן הדרום.

<> בכת"י כאן סלל לו דרך אחרת בביאור "לשם ה'" [וחלקו הועתק בשולי העמוד של דפוס לונדון], וז"ל: "כי זה שהיה נודר שלא יבא לידי חטא, ובזה בודאי רצון השם יתברך. אבל שנודר בנזירות מפני חטאו, אין זה נקרא לשם ה'". הרי שמבאר "לשם ה'" כמו "לרצון ה'", וכאשר הנזירות התגלגלה לעולם מחמת חטא, אין בזה רצון ה', לעומת נזירות שבאה לעולם כדי למנוע חטא. וכן משמע בספרי [במדבר ו, ב], שהביאו שם את המעשה הזה, אך סיימו שם: "ונשקתיו על ראשו, נאמתי לו כמותך ירבו בישראל &**עושים רצון המקום**^, ועליך נתקיים [שם] 'איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה''". אמנם יקשה על מהלך זה קושית הגמרא "מאי שנא נזיר טמא דלא אכל, דאתי על חטא, כל אשמות נמי לא ליכול, דעל חטא אתו" [הובא בהערה 53].

<> מבאר טעם שני מדוע אין לחשוש לחרטה באשמו של הנזיר מן הדרום, לעומת שאר נזירים.

<> פסחים ע: "תניא יהודה בן דורתאי... והלך וישב לו בדרום", ופירש רש"י שם "וישב לו בדרום - רחוק מירושלים, שלא לעלות לרגל ויתחייב בפסח", הרי ש"הדרום" מורה על מקום רחוק מירושלים.

<> גם אם לא יטמא, כי אף נזיר טהור מביא קרבנות בסוף ימי נזרו [במדבר ו, יג-כ, וראה ברמב"ן שם פסוק יד, והובא להלן הערה 856].

<> אף אם יטמא וירבו ימי נזירותו, שהואיל ונכנס לנזירות זו ביודעו היטב את הקשיים שיש בדבר [שיבוא ממקום רחוק], לכך לא יתחרט מנזירותו אף אם יערמו קשיים נוספים בדרכו [כמו רבוי ימי נזירותו]. וראה הערה 65.

<> פירוש - אין זה דומה לקושי שכל נזיר מקבל על עצמו, שיפרוש מן היין למשך ימי נזרו [וממילא היה מקום לחשוב שכל נזיר לא יתחרט כשיטמא].

<> ולכך אין בקבלת נזירות רגילה הסכמה לקבלת הקשיים שיש בדבר, כי חושב בלבו שלא יתקשה כלל, שלא יצטער מן היין. [ואמרו (נדרים י.) שחטא הנזיר הוא "שציער עצמו מן היין". וכנראה תגלחת שערותיו של כל נזיר בסיום נזירותו (במדבר ו, יח) אינה נחשבת לקושי מיוחד].

<> חידוש גדול יש בדבריו, והוא שכאשר אדם מקבל על עצמו דבר שידוע לו מראש הקשיים שיש בכך [כגון רבוי הדרך], מעתה לא יתחרט מכך אף שיתקל בקשיים אחרים שלא ידע עליהם מראש [כגון רבוי ימי הנזירות מחמת טומאה], וטעמא בעי לכך. והנראה, כי הסימן המובהק לאהבה הוא יכולת הנאהב לעמוד כנגד נסיונות וקשיים, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:]: "כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול, כי אין ענין האהבה רק הדביקות... כאילו דבר זה ענין עצמי לאדם. ואם באים היסורים עליו אי אפשר אל היסורין לבטל דבר שהוא ענין עצמי". וכן כתב בתפארת ישראל פל"ח [תקפה.] שהבטוי לאהבה הוא עמידה בנסיונות [הובא למעלה פ"א הערה 883]. נמצא שכאשר מקבל על עצמו דבר שיש בו קשיים, מורה בזה על אהבתו, ולכך אף אם יתרבו הקשיים אין לחשוש לחרטה מעיקרא, כי זו מהותה של אהבה שעומדת יפה כנגד הקשיים המתחדשים לבקרים. וראה להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ותירוץ דבר] בביאור ההנהגה של "לפום צערא אגרא", שדבריו שם שייכים מאד ליסוד שמניח כאן.

<> 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", וראה למעלה פ"ב הערה 266.

<> פירוש - היה אותו נזיר מביא על עצמו את גרוי היצר הרע, והיה אשם בכך, כי הבטלה אינה רק נחשבת כ"שב ואל תעשה", אלא כפשיעה, וכמו שכתב למעלה פ"ב תחילת מט"ו: "אל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי", ושם מאריך בזה. ולכך כאשר היצה"ר בא עליו מחמת הבטלה, הרי זה נחשב שהביא את היצר הרע על עצמו מחמת פשיעתו. ועוד אמרו חכמים [שבת לג.] "כל הממרק את עצמו לעבירה ["מפנה לבו לכך, ממרק עצמו משאר עסקים להתעסק בעבירות" (רש"י שם)], חבורות ופצעין יוצאין בו". וכתב שם בח"א [א, כו:] בזה"ל: "הממרק עצמו לדבר עבירה. פירש רש"י מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו. ולפיכך חבורות ופצעים יוצאים בו בעצמו, לפי שכל חוטא חסר הוא, שזה לשון חוטא, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים', רוצה לומר חסרים. ומי שהוא ממרק עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו". וראה למעלה פ"א הערות 743, 1496. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "כי המביא עצמו לידי הרהור יותר חמור בצד מה ממי שחוטא במעשה ולא בא ההרהור על ידי עצמו, מפני כי לא נקרא שהוא בעצמו רע, רק כי הוא נמשך אחר היצר הרע אשר הוא המסית את האדם. אבל המביא עצמו לידי הרהור הוא בעצמו רע... וזה נקרא 'רע' כאשר מביא עצמו לידי הרהור". וראה להלן הערה 569.

<> רש"י שמות א, ה "ויוסף היה במצרים - והלא הוא ובניו היו בכלל שבעים, ומה בא ללמדנו, וכי לא היינו יודעים שהוא היה במצרים, אלא להודיעך צדקתו של יוסף; הוא יוסף הרועה את צאן אביו, הוא יוסף שהיה במצרים ונעשה מלך, ועומד בצדקו". הרי מה שהיה יוסף "רועה צאן אביו" מיישך שייכי לצדקת יוסף.

<> מעין מה שאמרו [קידושין פא.] "בעלה בעיר, אין חוששין משום ייחוד", ופירש רש"י שם "דמסתפי מבעל השתא אתי".

<> פירוש - פריקת עול מביאה לגבהות לב, כי אז האדם שם את עצמו במצב שאין למעלה ממנו דבר, וכמבואר למעלה בהערה 45. אך כאשר יש עליו מורא אביו, בזה הוא נחשב כעלול אל אביו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פמ"א [תרלח:], וז"ל: "כי הוא יתברך עלה לאדם, שהוא עלול. ונקרא גם כן על האבות שם עלה, ומשתתפים עם השם יתברך בתולדות האדם. שהוא יתברך, והאב, עלה לאדם אשר הוא עלול. לכך כל השותפים בו נקראים בשם 'עלה'" [ראה למעלה פ"ב הערה 685]. ולמעלה הערה 40 נתבאר שהיצה"ר מביא לגבהות הלב. נמצא שגבהות הלב היא סבה ליצה"ר, והיא מסובבת ממנו.

<> משמע מדבריו שהיצה"ר היה מגרה בו "שיראה יופי והדר שלו", נמצא שהיצר קדם לראית יופיו והדרו. אמנם בגמרא לכאורה מבואר להיפך, שקודם ראה את בבואתו במי המעיין, ורק לאחר מכן "פחז עלי יצרי לטרדני מן העולם" [כמובא למעלה לפני ציון 49]. וצריך לומר שיש כאן שני שלבים; בתחילה ראה בבואתו במים, ואז פחז עליו יצרו, והיצר תבע ממנו שיראה עוד את היופי וההדר שלו. וראה למעלה הערה 49, שרש"י בגמרא שם ביאר שתביעת היצר היתה "להביאני לידי מעשים רעים".

<> ממה שהדגיש שלא פרק מעליו עול אביו ויראתו, ולכך לא הגיע לגבהות לב. ולמעלה [לפני ציון 51] כתב: "הרי לך כאשר ראה עצמו יפה ונאה מיד היה יצרו מתגבר עליו".

<> "שיעשה מלחמה עם יצר הרע" [רש"י שם].

<> "יום הדומיה היא יום המות, שהוא דומיה עולמית" [רש"י שם]. ובדף הקודם [ברכות ד:] פירש רש"י גם את שתי הבבות הקודמות; "אמרו בלבבכם - אמרו מה שכתוב [דברים ו, ו] 'על לבבך'. 'על משכבכם' - שנאמר [דברים ו, ז] 'בשכבך'".

<> פירוש - במאבק הניטש בין היצה"ט ליצה"ר, יש לאדם לודא שידו של יצה"ט תהיה על העליונה. ובנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:] כתב: "האדם צריך שיהיה זריז וגבור חיל לעמוד נגד יצרו". וכמו שאמרו להלן [פ"ד מ"א] "איזהו הגבור הכובש את יצרו". וכן אמרו [שיהש"ר ד, אות ד] "כל שעומד ושולט ומתגבר ביצרו קרוי גבור".

<> פלא גדול יש כאן, שמדלג הבבא של "יעסוק בתורה" ועובר ישירות לקריאת שמע. והרי הביא את הגמרא בברכות כגירסה השנויה לפנינו [מלבד שנויים קטנים הנמצאים בעין יעקב, וכדרכו שנוקט כגירסת העין יעקב (ראה למעלה בהקדמה הערה 30, פ"א הערה 1004, פ"ב הערה 535, ולהלן הערה 654)]. ויותר מזה, שלהלן [לפני ציון 84] טרח לבאר מדוע לימוד תורה יועיל לאחר שקריאת שמע לא הועילה. והרי בגמרא מבואר להיפך, שקריאת שמע מועילה לאחר שלימוד תורה לא הועיל [וזהו הסדר שנזכר בפסוק, וראה הערה 84]. וצע"ג.

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלג.]: "היצר הטוב ויצה"ר הם שני הפכים, ולפיכך כאשר נוטה ליצה"ר אינו זוכר יצר טוב, כי שני הפכים אי אפשר שיהיו בנושא אחד" [הובא למעלה הערה 39]. לכך היצה"ר מורה על השניות, וכמבואר בהמשך דבריו. והשניות היא כלפי האדם, שנערך בו מאבק בין כחות הפכיים. אך בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב.] ביאר שהשניות היא כלפי הקב"ה, שכתב: "יצר הרע מסלק את האדם מן השם יתברך כאשר נמשך אחר היצר הרע, וכאילו יש לו אלוה אחר לגמרי אשר בו נבדל מן השם יתברך... כי היצר הרע הוא השניות, כמו שהתבאר אצל אם רואה אדם שיצרו גובר עליו יקרא קריאת שמע". הרי שביאר את השניות שיש ביצה"ר שהיא כלפי הקב"ה, וצירף לזה את המאמר שלפנינו. ויל"ע בזה. והנראה שדבריו כאן זקוקים לדבריו בנתיב כח היצר, שכתב כאן בהמשך ש"מצד השם יתברך אשר הוא אחד, אין ראוי להיות נמצא היצר הרע". והיה עדיין מקום לשאול, שנהי שאחדות ה' מחייבת שלא יהיו לאדם כחות הפכיים ומחולקים בדמות יצר טוב ויצר הרע, אך מדוע היצר הרע הוא הנדון כשניות, ולא היצר הטוב. ועל כך חייבים אנו לומר שהואיל והיצה"ר מסית את האדם כנגד הקב"ה, בעל כרחך שבו נמצאת השניות, ולא ביצר הטוב. והרי על כך אמרו חכמים [שבת קה:] "'לא יהיה בך אל זר ולא תשתחוה לאל נכר' [תהלים פא, י], איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע". הרי היצה"ר נדון כ"אל זר", והטעם לכך הוא שהיצה"ר אינו סתם "זר", אלא "&**אל**^ זר", שמסית את האדם נגד הקב"ה. ונקודה זו ממש מבוארת בדרשת שבת הגדול, וכמובא בהערה הבאה.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [קצח:]: "היצר הרע עצמו קראו חז"ל [שבת קה:] 'אל אחר', כמו שכתוב [תהלים פא, י] 'לא יהיה בך אל זר', איזהו אל זר שיש בגופו של אדם, הוי אומר זה יצר הרע. והוא נקרא 'אל זר'. וכך אומר במסכת ברכות... אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, יקרא ק"ש. ומה ענין ק"ש ליצרו, אבל פירוש זה כי היצר הרע הוא עבודת אלילים באדם, כי ראוי היה שיהיה היצר טוב בלבד, אשר הוא מביא לעבודת השם יתברך. אבל יצר הרע הוא שניות ליצר טוב, ומביא לידי שניות, ונקרא עבודת אלילים. וכאשר יקרא ק"ש, ויהיה דבק באחדותו יתברך, יהיה מסלק השניות, הוא יצר הרע". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכז:] כתב: "מה ענין קריאת שמע לסלק יצר הרע. אבל הפירוש הזה... כי לכך יקרא ק"ש, כי השם יתברך שהוא אחד מסלק היצר הרע, ואם כן לא נשאר רק היצר הטוב. ומורה על שהשם יתברך אחד, והוא יתברך טוב הגמור בודאי... אבל כאשר היצר הרע בעולם, כאילו ח"ו אין השם יתברך אחד". ובח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.] כתב: "שהיו המינים אומרים שאי אפשר שיהיה התחלה אחת יוצא ממנו הטוב והרע, ולכך אמרו שיש כאן ב' התחלות, האחת התחלה לטוב, והשני התחלה לרע. וכאשר יש בעולם יצר הרע, שהוא כנגד יצר הטוב, נראה שיש כאן ב' התחלות ח"ו. ולפיכך אמרו בפ"ק דברכות, אמר רבי לוי בר נחמני אמר ר"ל לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע [מביא המאמר שם]... כי הש"י הוא אחד, ומפני שהוא אחד מסלק היצר הרע, עד שאין שניות, הוא הרע. שהיו אומרים המינים שיש כאן עוד התחלה לרע, ולא נשאר רק היצר טוב, וזה מורה על שהש"י אחד שהוא טוב הגמור". @**ועוד אודות**^ שקריאת שמע מסלקת את השניות, הנה אמרו חכמים [סוטה מב.] "אמר להם הקב"ה לישראל, אפילו לא קיימתם אלא ק"ש שחרית וערבית, אין אתם נמסרים בידם". ובח"א [ב, עט:] שם כתב: "וטעם הדבר כי זכות קריאת שמע מועיל להם לנצח, כי האחדות שהם מאמינים בו יתברך, בזה ישראל מנצחים את האומות, לפי שהם דביקים בכח אחד, שהאחד מורה על שאין מבלעדו והכל אפס, ומאחר שאין מבלעדו נמצא כי הוא גובר, כדכתיב [דברים לב, לט] 'ראו עתה כי אני אני הוא ואין אלקים עמדי'". וכן הוא בגו"א דברים פ"כ אות ו. ובבאר הגולה באר השני [קס:] כתב: "כאשר האדם מתדבק באחדותו יתברך, האחדות שלו מבטל כח המזיקים, שאין בהם רק השניות", וביאר לפי זה מאמר חכמים [ברכות ה.] שהקורא קריאת שמע על מטתו כאילו אוחז חרב של שתי פיות להרוג את המזיקין [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 217]. וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שפ:]. ועוד אמרו חכמים [ברכות טו:] "כל הקורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה מצננין לו גיהנום". וכתב על כך בנתיב העבודה פ"ט [א, קג.]: "כי דוקא ראוי זה לקריאת שמע כאשר מקבל עליו מלכותו מלכותו ואחדותו יתברך [ברכות יג.]. וידוע כי הגיהנום נברא ביום שני, והשני הוא הפך האחד. וכאשר קורא קריאת שמע ומדקדק באותיותיה... דבר זה מבטל כח הגיהנום שנברא ביום ב'".

<> מה שהוסיף תיבת "לגמרי" על לשון הפסוק, יוסבר על פי דבריו בנתיב העבודה פ"ז [א, צח.], שכתב: "והוא יתברך ה' אחד מצד עצמו, וזה יהיה נגלה לעתיד, שאז יהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם המיוחד [צפניה ג, ט]. אבל בעולם הזה אין נראה אחדות השם הזה, רק לעתיד, דכתיב [זכריה יד, ט] 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח.] כתב: "בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע על ידו הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו כאשר יש רע בעולם". וכן הוא בגו"א דברים פ"ו אות א, תפארת ישראל פ"ל [תנז:], נצח ישראל פמ"ב [תשכז:], ח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 212.

<> אודות שהיצה"ר יסתלק לגמרי לעת"ל, כן כתב כמה פעמים בנצח ישראל, וכגון בתחילת פ"נ [תתי.] כתב: "כבר בארנו, כי אף למאן דאמר אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות [ברכות לד:], שאין דעתו לומר שלא יהיה דבר יותר רק שלא נהיה אנחנו ובנינו ובני בנינו משועבדים ולא יותר, כי דבר זה אין לומר כלל. אבל לא יהיה העולם מוטבע בחומרים כאשר הוא עתה, ויסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל". וכן הוא שם פל"ז [תרצ:], ושם הערות 49, 62. וכתב שם בפמ"ו [תשעה.]: "בימי המשיח יסולק יצר הרע, וכדכתיב [דברים ל, ו] 'ומל ה' אלקיך את לבבך וגו'", ושם הערות 48, 67. ובסוף דרשת שבת תשובה [פה.] כתב: "עשו וזרעו הן הן יצה"ר של ישראל, ובבטול האומה הזאת מן העולם אז יתבטל יצה"ר מישראל".

<> אף בעולם הזה כאשר דבק באחדותו יתברך באמצעות קריאת שמע. ונראה להטעים ענין זה של קריאת שמע כדביקות באחדותו יתברך, שאין קריאת שמע בגדר מצוה רגילה, שהרי אומרים בתחנון של שני וחמישי "אם אין בנו צדקה ומעשים טובים, זכור לנו את ברית אבותינו ועדותינו בכל יום ה' אחד". וכי אין עדותינו בכל יום בגדר "צדקה ומעשים טובים", ומה שייך לומר ש"אם אין בנו צדקה ומעשים טובים" עדיין יזכור קריאת שמע של ישראל. אלא שאין קריאת שמע בגדר מעשה מצוה, אלא היא קשורה למהותם של ישראל, שמהותם [ולא מעשיהם] מורה על אחדותו יתברך. אך לא במעשה תליא, אלא שכך היא מציאותם של ישראל, ו"מציאות" אינה "מעשים טובים". לכך אע"פ שישראל קוראים את השמע, מ"מ אין קריאה זו נגדרת כ"מעשים טובים", כי המדובר כאן הוא במהותם ומציאותם של ישראל, ולא במעשיהם של ישראל. ודייק לה, שדוקא בהקשר זה קריאת שמע מתכנת בשם "עדותינו" ["ועדותינו בכל יום ה' אחד"]. והטעם הוא, כי אין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים גרידא, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, על ידי העדים. וכפי שכתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה והוא עד]: "יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד, לא ידע המעשה. שא"כ למה 'אין עד נעשה דיין' [כתובות כא:], הרי הדיין יודע... אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין... והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין, שיהיה הדין חל. ולכך, אף אם [הדיין] ידע הדבר, כיוון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין". הרי שאין הגדת העדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים. שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין הבית דין דן על פי ידיעה, אלא על פי ראיה. וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 56, שהובאו שם דברי האבני נזר [אהע"ז ח"א סימן קא], שכתב שכאשר הב"ד שומעים מעדים שראו המעשה, חשוב הדבר כאילו ראו הב"ד בשעה ששמעו העדות. ולכך אע"פ שאחדות ה' תתגלה לגמרי רק לעתיד לבא, מ"מ גם בתוך העוה"ז אחדות זו חלה על ישראל כאשר הם מעידים על כך, וזהו באמצעות קריאת שמע. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [יומא סט:] "למה נקרא שמן 'אנשי כנסת הגדולה', שהחזירו עטרה ליושנה. אתא משה אמר 'האל הגדול הגבור והנורא' [דברים י, יז]. אתא ירמיה ואמר, נכרים מקרקרין בהיכלו, איה נוראותיו, לא אמר נורא. אתא דניאל אמר, נכרים משתעבדים בבניו, איה גבורותיו, לא אמר גבור. אתו אינהו ואמרו, אדרבה, זו היא גבורת גבורתו, שכובש את יצרו, שנותן ארך אפים לרשעים. ואלו הן נוראותיו, שאלמלא מוראו של הקב"ה, היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין האומות". וכתב על כך הפחד יצחק פסח, סוף מאמר ס, בזה"ל: "אם כן יפול לב האדם עליו כיצד אפשר לנו לקבוע בתפלה את שבח האחדות, הלא מפורש שנינו כי הנהגת ההשגחה לפי התאר של 'אתה אחד' היא הנהגת ה'יום ההוא' [זכריה יד, ט], והנהגת ה'יום הזה' אינה לפי בחינת תאר האחדות... בנוגע לתואר האחדות לא היה גם בתחלה מקום לשאלה מעין 'איה גבורותיו'. כי אחדותה של כנסת ישראל בעצם הנהגת ה'יום הזה' הוא שרש לגילוי שלמות תאר האחדות בהנהגה של ה'יום ההוא'. ואם בנוגע לתוארים של 'גבור' ו'נורא' הוצרכנו לחידושם של אנשי כנסת הגדולה כי 'הם הם גבורותיו', הנה בנוגע לתאר האחדות, ברור הוא כי אחדותה של כנסת ישראל הנראית לעינינו, היא היא הדוגמא לשלמות הנהגת האחדות של העתיד בעצם הנהגת ה'יום הזה'".

<> כמבואר למעלה הערות 77, 78. ומדבריו כאן מבואר שלעת"ל תתגלה אחדות הקב"ה לגמרי, ולכך יבוטל אז היצה"ר. נמצא שאחדות הקב"ה היא הסבה, ובטול יצה"ר הוא המסובב. אמנם בדרשת שבת הגדול [קצח:] כתב לאידך גיסא, וכלשונו: "כי אימתי יהיה ה' אחד ושמו אחד, כשיסלק יצר הרע מן העולם... ולפיכך לעתיד, בסלוק יצר הרע מן העולם, אז לא יהיה שום שניות, ואז יהיה ה' אחד לגמרי". הרי שבטול היצה"ר הוא הסבה, ואחדות הקב"ה היא המסובב. ויל"ע בזה. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [צט.], ושם הערה 211, ונצח ישראל פכ"ח [תקעא:], ושם הערה 65.

<> פסחים נ. "'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד' [זכריה יד, ט], אטו האידנא לאו אחד. הוא אמר רבי אחא בר חנינא, לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה על בשורות טובות אומר 'ברוך הטוב והמטיב', ועל בשורות רעות אומר 'ברוך דיין האמת', לעולם הבא כולו 'הטוב והמטיב'". וכתב על כך בח"א לסנהדרין מג: [ג, קנט.]: "כי מה שהשם יתברך אחד הוא דוקא מצד עולם הבא, שאז נאמר 'ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד'. ופרק אלו עוברין [פסחים נ.] 'והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהיה ה' אחד ושמו אחד', אטו עד האידנא לאו אחד [מביא המאמר שם]... בארו בזה בודאי השם יתברך בעולם הזה הוא אחד, רק מפני שיצר הרע בעולם, ויצר הרע הוא השטן, שעל ידו הוא הפורעניות בא אל העולם, ולפיכך לא נראה אחדותו בעולמו. מה שאין כך לעולם הבא, שאין כאן רק טוב, וזה יורה לגמרי אחדותו יתברך".

<> ואחדות ה' תתגלה לגמרי רק לעתיד, ולא בעוה"ז. והפחד יצחק ר"ה מאמר יא, סוף אות ג, כתב: "עצימת העינים ד'שמע ישראל' [שו"ע אור"ח סא, ה]. עצימת עינים זו היא כדרך שמעצמים את עיניו של מי שנסתלק מן העולם [זוה"ק ח"א רכו.]. כלומר ההשגה של המלכה זו של השם אחד תתגלה רק לאחר הסתלקותה של תפיסתנו בת 'היום הזה'". [מכאן ואילך יבאר ש"לכך אמר שיעסוק בתורה". וכאמור זה תמוה ביותר (ראה הערה 76), שהרי בגמרא הסדר הוא הפוך (בהתאם לסדר שהוזכר בפסוק), שקודם הובא לימוד תורה, ולאחריו קריאת שמע. וצע"ג].

<> אין כוונתו שהדרשה "אל תקרא חרות אלא חירות" נמצאת בגמרא בע"ז [שאינה נמצאת שם אלא בשמו"ר], אלא שבגמרא בע"ז דרשו עוד דרשה המורה שעל ידי התורה נעשו ישראל משוחררים משלטון מלאך המות. ולשון הגמרא שם הוא: "לא קיבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן, שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון כלכם', חבלתם מעשיכם [שם פסוק ז] 'אכן כאדם תמותון'". וגמרא זו הובאה להלן בפירושו למשנה ה, וראה הערות שם. ורש"י תהלים פב, ו, כתב: "כשנתתי לכם את התורה נתתיה לכם על מנת שאין מלאך המות שולט עוד בכם". וראה תפארת ישראל פמ"ח [תשכו.] בביאור המאמר. וראה הערה 91 בביאור הדרשה "אל תקרא חרות, אלא חירות מן מלאך המות". @**אמנם צריך**^ ביאור, שהרי לכאורה לאחר חטא העגל נלקחה מישראל מעלה זו, וכיצד ניתן להוכיח מפסוק העוסק בלוחות הראשונות [ששייכות למדרגת ישראל קודם החטא (כמבואר בתפארת ישראל פל"ה (תקיז.)], שאף לאחר מעשה העגל התורה נותנת לאדם חירות ממלאך המות ויצה"ר. וכן אפשר לשאול על המשנה [להלן פ"ו מ"ג], שלמדו מפסוק זה הנאמר בלוחות הראשונות "שאין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד תורה", וכיצד ניתן לנו ללמוד מעלותיה של תורה מהלוחות הראשונות שנשתברו. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר, שאף שמעלת הלוחות הראשונות אינה עתה בידינו, מ"מ הלוחות השניות הם בבחינת "מעין" של הלוחות הראשונות, שנאמר [שמות לד, א] "ויאמר ה' אל משה פסול לך שני לוחות אבנים כראשונים וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת". לכך מעלת הלוחות הראשונות נמצאת גם בלוחות השניות בזעיר אנפין. וכן מבואר ברמב"ן ר"פ בהר [ויקרא כה, א], ובמחשבת חרוץ עמוד 116. והרי אמרו על דוד המלך [שבת ל:] שכל עוד שעסק בתורה מלאך המות לא היה יכול לו, משום "שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן סוטה [כא.]" [רש"י שבת שם]. מוכח איפוא, שאף לתורה של הלוחות השניות יש את המעלה שהיא חירות ממלאך המות. וראה להלן הערה 858.

<> כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ב [תקכג.]: "כי יצר הרע הוא השטן הוא מלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא. והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות, שמביאים את האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד", ושם הערה 277. וראה למעלה פ"א הערה 730. וראה גו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה לאיש], ותפארת ישראל פכ"ה [שפג:], ושם הערה 73. והואיל והתורה מביאה לחירות ממלאך המות, לכך היא מביאה גם לחירות מהיצר הרע.

<> שאמרו שם "הקב"ה אמר להם לישראל, בני, בראתי יצר הרע, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו... ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו". ועוד אמרו [שם]: "תנא דבי רבי ישמעאל, בני, אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, ואם ברזל הוא מתפוצץ". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד.] כתב: "פירוש זה, כי לא יכול יצר הרע לשלוט על התורה, שהוא סדר הנמצאים אשר הם נבראים עליו. ולפיכך התורה היא תבלין ליצר הרע, שאינו יכול למשול על האדם ולהוציא את האדם עד שיצא האדם חוץ מן הסדר אשר ראוי, שזה אינו יכול. ומפני זה מעלת התורה שאין יצר הרע שולט עם התורה. ואם לא היתה התורה, שהיא רטייה ליצר הרע, שלא יוכל להוציא את האדם חוץ מן הסדר, לא היה נברא היצר הרע, שלא היה יכול האדם לעמוד נגדו. אבל התורה היא שמירה מן יצר הרע". וראה בדרשת שבת הגדול [רכ:]. ובדרוש על התורה [כא:] כתב: "התורה היא מושלת על היצר הרע, שכאשר יעסוק בה אין היצה"ר שולט בו, כדאיתא בקידושין [ל:] בני אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח, אם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר [ירמיה כג, כט] 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפוצץ סלע'. הרי כי האש של תורה גובר על יצר הרע, עד שאיננו יכול לשלוט בלומדיה. ולכך נתנה באש [שמות יט, יח, וראה במדב"ר א, ז], להורות כי הוא אש השולט וגובר ביצה"ר... וזהו ענין שתי הלחם שבאו עם כבשי עצרת של חמץ, מה שהרחיקה התורה בכל ההקרבות את החמץ, חוץ מבשתי הלחם בחג השבועות [רש"י ויקרא ב, יב]... ולמה א"כ באו של חמץ דוקא. אבל טעם הדבר הוא, מפני כי החמץ הוא היצה"ר, הוא השאור שבעסה המעכב [ברכות יז.], אשר ראוי לאדם להרחיקו באמת כל עוד שיש בית מיחוש בעולם, אף בחשש רחוק מאוד שיבא על ידו לידי חטא. אמנם כאשר אין לחוש כלל אין להרחיקו. לכך ציוה השם להקריב חמץ, שהוא היצה"ר, בעצרת, הוא יום מתן תורה, ולא זולתו. כי התורה איננה מניחתו לשלוט באדם. כדאמרינן בקידושין [ל:] תנו רבנן, 'ושמתם' [דברים יא, יח] סם תם, נמשלה התורה כסם חיים. משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה, והניח לו רטיה על מכתו, ואמר לו בני, כל זמן שרטיה זו על מכתך אכול מה שהנאתך, ושתה מה שהנאתך, ורחוץ בין בחמין בין בצונן, ואין אתה מתיירא. ואם אתה מעבירה, הרי היא מעלה נומי. כך הקב"ה אמר להם לישראל, בני בראתי יצה"ר, ובראתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה, אין אתם נמסרים בידו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'הלא אם תטיב שאת'. ואם אין אתם עוסקים בתורה, אתם נמסרים בידו, שנאמר [שם] 'לפתח חטאת רובץ'... ואם כחו של יצה"ר גדול, כחה של תורה יותר גדול". ובנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.] כתב: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא", וראה להלן הערות 177, 2026.

<> ולמדים אנו מכך שכאשר נבראה האשה, נבראה השטן עמה [ב"ר יז, ו].

<> לשונו למעלה בהקדמה [כא.]: "והטעם הוא, כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן [ב"ב טז.], ודבר זה יתבאר לקמן, ואין כאן מקום זה, אבל הוא דבר ברור". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "וכמו שאמרנו למעלה בהקדמה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך, ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר".

<> ראה הערה קודמת. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן למעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי", ושם הערה 377. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "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. וגם אין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם". ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה בהקדמה הערה 76, שם פ"א הערות 731, 896, 1360, ושם פ"ב הערות 277, 386, 698, ולהלן הערה 892.

<> אודות שהתורה היא מסולקת לגמרי מן החומר, כן כתב באור חדש [קמח:], וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן הש"י מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 18, וראה להלן הערה 625]. @**ובתפארת ישראל**^ פמ"ז [תשכז.] הביא מדרש זה ["חירות מן מלאך המות"], וכתב לבאר: "ביאור זה, כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר, אשר דבק בחומר ההעדר. ואין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר. ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם גם כן אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות... וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר, ולכך נקראה בשם 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר. כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב, ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'... הביא ראיה דכתיב [שמות לב, טז] 'והמכתב מכתב אלהים חרות על הלוחות', ודרשו 'אל תקרי חרות, אלא חירות'... הפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה. כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות', והיה המכתב בשני עבריהם [שמות לב, טו], כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, ויש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם... ולכך דרשו 'אל תקרי חרות אלא חירות'. כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר, והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר, ודבר זה מבואר", וראה להלן הערות 790, 857, 891, ולהלן פ"ו מ"ג [ד"ה ומה שאמר] בביאור הדרשה "אל תקרא חרות, אלא חירות".

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכב.]: "מעלת התורה שעל ידי התורה מסולק מן האדם היצר הרע, שהוא פחיתות האדם. וכאשר מסולק מן האדם הפחיתות הזה, שהוא היצר הרע, אז נשאר האדם במדריגת המלאך לגמרי, כאשר מסולק מאתו יצר הרע, וכאילו היה האדם כולו שכלי. וזה שאמר [קידושין ל:] אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש. קרא היצר הרע 'מנוול', מפני שיצר הרע הזה הוא הפחיתות הדבק באדם, ולפיכך נקרא מנוול. ואם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש, כי אין היצר הרע רק מצד החסרון הדבק באדם, ואילו התורה היא תמימה בלי חסרון, ואין חסרון מצד התורה כלל. ולפיכך מה שהאדם יש לו חבור אל התורה, מצד הזה אין היצר הרע שולט באדם... ובכל דבר נחשב האדם חסר, חוץ על ידי התורה נחשב האדם שלם. וכאשר האדם שלם, מסולק מן יצר הרע, שהוא בא בשביל חסרון שהוא באדם". וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשנד.]. וראה להלן הערה 856.

<> אודות שהיצר הרע דבק בגוף, כן כתב למעלה פ"ב מי"ד [תשצא.], וז"ל: "יצר הרע דבק בגוף, וראיה לזה שאף בבהמה גם כן איכא יצרא". ולמעלה בהקדמה [לז:] כתב: "דבר זה מחמת יצרו שבגופו, שהוא מתאוה לתאותו ולהנאתו מחמת חומרו הרע... וכל זה מתיחס אל הגוף". 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". 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". ובנתיב 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 [הובא למעלה פ"ב הערה 1519]. וראה למעלה פ"ב הערות 282, 1552, 1566, ובסמוך הערה 121.

<> "כי עפר אתה ואל העפר תשוב" [בראשית ג, יט]. ואמרו [ברכות יז.] "עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאילו לא נוצרתי, עפר אני בחיי, קל וחומר במיתתי ["עפר אני" (רש"י שם)]". ומדגיש זאת כאן, כי העפר מורה על השפלות האדם, וכמו שאמרו [מגילה טז.] "אומה זו משולה לעפר ומשולה לכוכבים; כשהן יורדין, יורדין עד עפר, וכשהן עולין, עולין עד לכוכבים". ובגו"א במדבר פכ"ג אות י כתב: "עפר, שהוא דבר שפל", ושם הערה 49.

<> צרף לכאן דברי הירושלמי קידושין פ"ד הי"א "אין יצר הרע מצוי בבית הקברות".

<> כמו שהביא למעלה את הגמרא בב"ב טז., וקודם לכן אמרו שם בגמרא על השטן "יורד ומתעה, ועולה ומרגיז, נוטל רשות ונוטל נשמה", ופירש רש"י שם "יורד למטה ומתעה את הבריות לחטוא, ועולה למעלה ומרגיז את חמת המלך בהשטנותו, נוטל רשות להרוג את החוטא, מכיון שנתנו רשות".

<> קהלת ח, ח "ואין שלטון ביום המות". ובח"א לב"ב טו. [ג, סח:] כתב: "כליון כוחו הוא התחלת מיתתו, ושייך לומר 'וימת'".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי כל ענין יצר הרע לאבד את האדם, וכאשר יש לפניו יום המיתה, שהוא אבוד מן העולם הזה, אז מסתלק ממנו יצר הרע". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.] הביא מאמר זה, וכתב : "ומה ענין יום המיתה לזה שיבטל בזה יצר הרע. אבל הפירוש הוא כי היצר הרע שהוא מגרה באדם לבטל את המציאות כאשר אמרנו, וכאשר יזכיר לו המיתה, שהוא בטול האדם, אין כאן עוד יצר הרע". ובדרשת שבת הגדול [קצז.] כתב: "כמו שאמר עקביא 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עבירה, דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון'. כי יצר הרע גובר באדם כאשר יש לו רצונו בתאות לבו, אבל כאשר האדם הפך זה, שיש לפניו יום המיתה אז אין גובר עליו... כי יצר הרע אינו שולט רק מצד הבריאה, שהרי כתיב [בראשית ד, ז] 'לפתח חטאת רובץ', משיצא מן הרחם אל העולם חטאת רובץ [סנהדרין צא:]. וממילא כשמזכיר לו יום המיתה, שאין יצר הרע, אז מסתלק יצר הרע", וראה הערה 107.

<> לשונו שם [תקכ:]: "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... ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשעא] מפרש עוד... אין ישיבה בכל מקום אלא קלקלה... 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... 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... היצר הרע נתן באדם כאשר הוא בפועל. ולפיכך כאשר הוא בשלימות הוייתו, ונקרא אז 'יושב', ואז נאמר 'כל ישיבה אינו אלא תקלה' כמו שאמרנו". ושם מאריך בזה עוד.

<> בנתיב כח היצר פרקים ב-ד, שביאר שם הרבה מאמרים אודות שהיצה"ר נמשך לבעלי מעלה דוקא. ושם בפ"ד [ב, קלב:] כתב: "נקרא יצר טוב 'איש מסכן' [נדרים לב:], בעבור כי זהו תכלית הטוב אל האדם, שיהיה האדם נכנע כמו העני, שכאשר האדם נכנע מקבל האדם יראת השם. אבל כאשר האדם יש לו גבהות לב אין עליו יראת שמים, ובא לכלל כל החטאים. ולכך נקרא יצר טוב 'איש מסכן'. והפך נקרא יצר הרע 'מלך' [שם], כי יצר הרע מסיתו לגבהות הלב, שדבר זה סלוק יראת השם, כדכתיב [דברים ח, יד] 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך'" [הובא למעלה בהערה 40].

<> "דבת שבע" [רש"י שם].

<> "לבי חלל - יצר הרע חלל בקרבי, ואין לו כח לשלוט בקרבי". [רש"י שם].

<> כי חללות הלב ענינה ענוה ושפלות, שהרי לשון הפסוק [תהלים קט, כב] במילואו הוא "כי עני ואביון אנכי ולבי חלל בקרבי". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ו כתב: "צוהו [את המלך] להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר 'ולבי חלל בקרבי', ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו'" [ראה להלן הערה 296]. הרי שחללות הלב היא שפלות לב הסותרת לגבהות הלב.

<> בכך מיישב את שאלתו השניה על המשנה ["וכי אם יחשוב שבא מטפה סרוחה לא יעשה עבירה, דאין זה טעם כלל שלא יעשה עבירה"]. ומיישב שכוונת הענין היא להורות על שפלות האדם מצד תחילתו, וממילא לא יגבה לבבו, ובכך ינצל מסבת החטא, שהיא המצאות היצה"ר בקרבו. @**ואודות הפחיתות**^ של טפה סרוחה, ראה דבריו בגבורות ה' פי"ח [פג:], שכתב: "וכאשר אמרו חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר, אמרו 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא, מאין באת מטפה סרוחה'. הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה, שהוא המים אשר הם בלי צורה. ומעלת משה רבינו ע"ה בהפך זה, שהופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה, והיה משוי מן המים". ושם בפס"ז [שיא.] כתב: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד - הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב". ולהלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קיט:] כתב: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 1560]. ובגו"א ויקרא פ"כ אות נה כתב: "אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה כתב: "ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "אין דבר מאוס כמו טפה של שכבת זרע". וראה להלן פ"ד הערה 1552.

<> בכך מיישב את שאלתו השלישית על המשנה ["וכן 'לאן אתה הולך' אין סבה שלא יעשה חטא"]. ומיישב שכוונת הענין היא להורות על שפלות האדם מצד סופו, וממילא לא יגבה לבבו, ובכך ינצל מסבת החטא, שהיא המצאות היצה"ר בקרבו. @**ואודות שפלות**^ העפר, ראה הערה 94. ואודות "רמה ותולעה", הנה נאמר [איוב כה, ו] "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה:] כתב: "כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר, שכאשר הדבר נפסד יוצא ממנו תולעים". ולמעלה פ"ב מ"ז [בביאור "מרבה בשר מרבה רמה"] כתב [תרטו:]: "פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 697]. ובפיוט לשחרית יום הכפור אומרים "איכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רימה אחותי" [הביאו כאן האברבנאל]. וראה להלן פ"ד הערה 261.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [רעח.]: "דבר שהוא על ענין שתחילתו טוב, וסופו טוב, אע"ג שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף" [הובא למעלה פ"א הערה 452, ולהלן הערה 885]. וכן אומרים בימים נוראים "אדם יסודו מעפר וסופו לעפר" [ראה להלן הערה 145]. ֹוכן אמרו [סוטה יד.] "תורה תחילתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים", וכתב על כך בח"א שם [ב, נח:]: "מה שהתורה תחלתה חסד וסופה חסד, הוא מפני שעיקר התורה הטוב, רק מצד האדם צריך דין ומשפט, ויותר טוב היה שלא היה מחלוקת ביניהם, ולא היה צריך לדין ומשפט. ולא היה אדם חוטא, ולא היה צריך לארבע מיתות ב"ד... הרי כל כונת התורה אינו רק הטוב והחסד, לכך התחלת התורה בחסד... והסוף גם כן גמילות חסדים". וראה בזכור למרים [למרן החפץ חיים] פרק יג במה שכתב בביאור משנתינו. וצרף לכאן דבריו בגו"א שמות פי"א אות ז, שכתב: "כי תחלת וסוף הדבר הוא עיקר לעולם". ולכך כאשר מצד תחילת האדם וסופו אינו נחשב, מוכח מכך שהאדם "אינו דבר לגמרי".

<> יש לעיין, כי הגמרא בברכות [ה.] ביארה שיום המיתה לכשעצמו בולם את היצר הרע, וכמו שנתבאר, ואילו עקביא בן מהללאל לא ציין את יום המיתה, אלא שהאדם הולך "למקום עפר רמה ותולעה". ומדוע לא היה סגי לומר שהאדם הולך למות, מבלי לפרט "למקום עפר רמה ותולעה". ולכאורה היה ניתן ליישב ש"יום המיתה" שאמרו בגמרא הוא עצמו "למקום עפר רמה ותולעה" שאמר עקביא בן מהללאל, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 94]: "יזכור לו יום המיתה, שישוב הגוף אל העפר". אמנם בשאר ספריו ביאר שיום המיתה מצד עצמו [אף ללא ההשבה אל העפר] מורה על חדלון ואפסיות האדם, וכמובא בהערה 98. ויש לעיין בזה.

<> כפי ששאל למעלה על המשנה בשאלתו הרביעית ["כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו"]. וראה הערה 6.

<> אודות שהאדם נעשה בעל מעלה באמצעות המצות, כן ביאר בהרחבה רבה בתפארת ישראל פרקים ז-ט. ולדוגמה, בתוך 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 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". 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 הערות 20, 26, פ"א הערה 998, ופ"ב הערות 119, 231, ולהלן הערה 1101].

<> ופירש רש"י שם "הן בעוון חוללתי - ואיך לא אחטא, ועיקר יצירתי על ידי תשמיש הוא, שכמה עונות באים על ידו". ובבאר הגולה באר החמישי [מו:] כתב: "ובמדרש [ויק"ר יד, ה] 'הן בעון חוללתי ובחטא יחמתני אמי', אפילו חסיד שבחסידים אי אפשר שלא יהא בו צד אחד מעון. אמר דוד, כלום נתכוין אבא ישי להעמידני, והלא לא נתכוין אלא לצורך עצמו. הרי אף אצל חסיד שבחסידים המעשה הזה הוא לתאותו, ולכך הוא גנאי". וכוונתו להקשות, איך היות האדם עשוי מטפה סרוחה היא סבה שהאדם ימנע מעבירה, הרי דוד המלך מבאר שדוקא מפאת כן החטא מסוגל לו. וכן האברבנאל העיר מפסוק זה.

<> לשון המלבי"ם [תהלים נא, ז, בבאור הענין]: "הן - מבאר איך מחויב הוא מצד המשפט להעביר עונו, כי האדם בטבעו... הוא מוכן אל החטא שהוא מצד התאוה, כי בחטא יחמתני אמי, בעת החימום שנולד על ידי תאות המשגל נשאר בו טבע התאוה, שעל ידי זה עלול אל החטא שהוא מצד התאוה".

<> צריך ביאור, מה נשתנה בין שאלתו למעלה ["כי כאשר יחשוב האדם שאינו כלום, והוא בריה פחותה, יתייאש עצמו שעל כל פנים לא יגיע אל מעלה, ויבא לידי חטא, כי יאמר נואש למעשיו"], לבין תשובתו כאן ש"אדרבה, בשביל שבא מטפה סרוחה יעשה מצות ויקנה לו מעלה, ולא ישאר בשפלותו", והרי יש כאן סברות הפוכות לגמרי. ויש לומר, שבשאלה הוא הבין שהאדם נמצא בתוך מגבלות חסרונותיו ["מאין באת ולאן אתה הולך"], ואינו יכול לפרוץ מעבר למגבלות אלו. אך בתשובה מתחדש שכוחם של מצות אינו רק לשפר את האדם, אלא לעשותו בריה חדשה, וביחס לבריה חדשה זו שצומחת ועולה מתוך מעשה המצות אין מגבלות אלו כ"כ מעכבות, כי זהו מעין תחיית המתים של הולדה חדשה, שאינה באה יותר מטפה סרוחה, אלא פנים חדשות באו לכאן. ואע"פ שאי אפשר להתנער לגמרי מחסרונות אלו, וסוף אדם למיתה מחמת שהוא שבא מטפה סרוחה [כמבואר להלן הערה 126], אך עם כל זה אין מקום ליאוש ולנפילת פנים כאשר בידי האדם ניתנת האפשרות להתרומם מעבר לחסרונותיו על ידי עשיית מצות. וכן בגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב:"כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים... ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה" [הובא למעלה פ"א הערה 1827, ולהלן הערה 1239]. @**אך עדיין**^ קשה, שיוצא לפי דבריו כאן ש"מאין באת מטפה סרוחה" היא סבה שהאדם יעשה מצות ["בשביל שבא מטפה סרוחה יעשה מצות ויקנה לו מעלה ולא ישאר בשפלותו" (לשונו כאן)], ולא רק סבה שיפרוש מן העבירות, אך א"כ מדוע עקביא בן מהללאל לא אמר גם [תהלים לד, טו] "עשה טוב", ורק אמר "סור מרע" [כמבואר למעלה בהסברו הראשון אודות היחס שבין דברי עקביא לרבי (למעלה פ"ב מ"א, וראה כאן הערה 25), שרבי ביאר כיצד לעשות טוב, ואילו עקביא בן מהללאל ביאר כיצד לסור מן הרע]. ויש לומר, כי עשיית הטוב נאמרה כאן באופן של "אף על פי"; אע"פ שהאדם נברא מטפה סרוחה, עם כל זה יש בידו את האפשרות לעשות מצות ולקנות מעלה גדולה, ולא להשאר בשפלותו. אך אין כאן סבה ישירה לעשיית טוב, אלא סבה ישירה לפרישה מן העבירה.

<> המשך הפסוקים שם [פסוקים ב, ג] "כציץ יצא וימול וגו' אף על זה פקדת עינך ואותי תביא במשפט עמך". וביאר שם המלבי"ם בבאור הענין "האדם שהוא פחות וגרוע מצד שני קצות חייו, כי מצד קצהו הראשון הוא ילוד אשה, נולד מטפה טמאה וניזון מדם הנדות, עובר במעבר השתן מקום טומאה וגיעול, ומצד קצהו האחרון הוא קצר ימים... הלא הענף מתדמה תמיד אל שרשו, והצמח מתדמה אל זרעו שצמח ממנו, וא"כ האדם שנולד מטמא כי הוא ילוד אשה מזרע ודם הנדה שהוא דבר טמא, איך יוכל להפך טבעו שלא יהיה אחד עם פחיתות שורש מולדתו ומקבת בור נקרתו, והוא א"כ עלול לטומאה מלידה ומבטן ומהריון", ומשמע מכך שדוקא מפאת היותו ילוד אשה, לכך אין להעמידו במשפט על עבירות שעשה, ואיך עקביא בן מהללאל מבאר להיפך, שדוקא מפאת כן יפרוש מן העבירה. וכן הקשה האברבנאל [הובא למעלה בהערה 6]. ופסוקים אלו הובאו כאן בביאור הגר"א למשנה.

<> נראה להטעים את לשונו שכתב "&**חס ושלום**^ שיהיה זה התנצלות שיחטא האדם", כי בשאר מקומות ביאר שהיות האדם בעל חומר היא גופא הסבה לקשר שיש בין האדם להקב"ה ולתורה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ח [תכג.], וז"ל: "כי האשה הכנה לתורה, כי האשה נותנת לבן החומר, וכאשר תתן לו חומר טוב, הוא בעל תורה ושכל זך" [הובא למעלה פ"ב הערה 1074]. וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"ט] שמעלתו של רבי יהושע היא "אשר יולדתו", שזכה לקבל מאמו חומר טוב, שהוא נושא לכח הנפשי, וכמבואר שם [תרצב:]. ובגבורות ה' פס"ו [שה:] כתב: "ויש לשאול, הנה השמים כסאו והארץ הדום רגלו [ישעיה סו, א], ויהא שכינתו בעליונים, ולמה בחר לשכון בתחתונים... למה צריך בתחתונים שהם עפר רימה ותולעה... 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". 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'" [הובא למעלה פ"ב הערה 382, וראה להלן הערות 181, 808]. ואם נבאר שהיות האדם "ילוד אשה" היא הצדקה לחטאיו, הרי בזה אנו מבטלים את הבסיס הקיים לקשר שבין עליונים לתחתונים.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם]: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד:] כתב: "כי אי אפשר שיהיו התחתונים עומדים בדין". ובח"א לב"מ פח. [ג, נב.] כתב: "כי התחתונים הם בעלי גשם ובעלי חומר, ואין עמידה לחומר במשפט, לפי שהמשפט הוא שכלי, ואין עמידה לגשמי". ובתפילת שחרית ליום ב' של ר"ה אומרים "ואיך יצדקו קרוצי גושיו במשפט". וראה למעלה פ"ב הערה 1657. @**ומעתה הולך**^ לבאר תשובה שניה על השאלה הרי האדם עלול להגיע ליאוש אם יבהיר לעצמו את שפלותו. וראה הערה 122 בישוב זה של השאלה.

<> כמבואר למעלה מציון 35 ו אילך.

<> פירוש - אם הטעם של "מאין באת מטפה סרוחה" הוא סבה שהאדם לא יחטא, היה מקום להקשות שאדרבה, זה גופא סבה שיחטא, שיתייאש ממעשיו, וכמו שהקשה למעלה. אך לאחר שנתבאר ש"טפה סרוחה" אינה שוללת את החטא לכשעצמו, אלא שהיא שוללת את סבת החטא [היצר הרע], שוב אין מקום להקשות שיש בכך להעצים את החטא, כי בהסתלק היצה"ר ממילא אין חטאים, וכמו שמבאר.

<> לשונו להלן פ"ד מי"א: "גורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל", וראה שם בהערות. ובנצח ישראל פמ"ו [תשעה.] כתב: "בימי המשיח יסולק יצר הרע... לכך אין בו חובה". ושם בתחילת פ"נ [תתי.] כתב על ימי המשיח: "יסתלק היצר הרע מן האדם, ויטו הבריות לב אחד לעבוד את יוצר הכל... שיהיו הכל צדיקים". וראה למעלה הערה 80. ואמרו חכמים [ברכות יז.] "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה ושעבוד מלכיות", ופירש רש"י שם "שאור שבעיסה - יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובנצח ישראל פ"ב הקדיש את הפרק כלו לבאר שהחטא מצוי בישראל רק מחמת גרוי היצה"ר, ולולא כן היו ישראל דומים לאבות הקדושים. וראה תפארת ישראל פ"א [לג:], שביאר שם שלולא היצה"ר היה אדם נמשך מעצמו אל המצות, וחלקו הובא למעלה הערה 38. והרמב"ם בהלכות גירושין פ"ב ה"כ כתב "מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו שהוא שתקפו". וראה להלן הערה 161.

<> בא לבאר כיצד שני דברים אלו ["מאין באת ולאן אתה הולך"] מביאים בפרט לסילוק היצר הרע. ולמעלה [מציון 104 ואילך] ביאר שהם מסלקים את גבהות הלב, ועתה יוסיף לבאר יותר. וראה הערה 122.

<> כי הגוף הולך למקום עפר רימה ותולעה, והגוף הוא זה שנוצר מטפה סרוחה, כי הנשמה ניתנה לאדם על ידי הקב"ה, וכמו שאמרו חכמים [נדה לא.], שהקב"ה נותן לאדם עשרה דברים, ואביו ואמו נותנים לו עשרה דברים. וכתב על כך בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] בזה"ל: "עשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים. כמו שמסיק שם [נדה לא.] כיון שמת האדם, נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם. כי הנפש תשוב אל האלקים, והגוף מונח". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי, שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 9].

<> כמבואר למעלה הערה 93.

<> כי יצר הרע בא לאדם מחמת גבהותו [כמבואר למעלה הערה 40], וכאשר האדם נוכח בשפלות עצמו, מעתה מסתלק ממנו היצר הרע. ויש לעיין, מדוע כאן מוסיף שהטעמים "מאין באת ולאן אתה הולך" מבטלים במיוחד את &**הגוף**^, הוספה שלא הודגשה למעלה בדבריו [מלפני ציון 104 ואילך], שכתב שם: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום, ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן... הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר", ולא ייחד כלל את הדיבור על הגוף. ונראה, שכאן בא ליישב את השאלה [הרביעית על המשנה] כיצד אמרינן שהיות האדם נברא מטפה סרוחה מונעתו מהעבירה, הרי יש מקום לומר להיפך, שהיא תביאו לידי עבירה מפאת שיתייאש ממעשיו. ולכך מיישב שאם דברי המשנה היו מוסבים על כל קומת האדם, היה מקום לתמיה זו [שהאדם יחשוב שהוא כולו בריה פחותה]. אך הואיל ודברי המשנה מוסבים רק על חלק הפחות שבקומת האדם [הגוף], ולא על כל קומתו, לכך אין מקום שיתייאש מעצמו, כי פחיתות בחלק אחד מחלקי האדם אינה פחיתות בכלליות האדם.

<> מהמשך לשונו משמע שמקשה כיצד אפשר לומר על הגוף שהוא פחות ושפל [מפאת שבא מטפה סרוחה], כאשר בהמשך המשנה אומרת שהגוף עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים, ובכך יש לרומם את הגוף ולהחשיבו. וכיצד אפשר להשפיל ולרומם בו זמנית.

<> שהוא לתחיית המתים. וכן האברבנאל ביאר שהסיפא איירי לזמן תחיית המתים. וראה למעלה הערה 12 בביאור ההכרח לכך. וכן תוספות ר"ה סוף טז: כתבו "ליום הדין, כשיחיו המתים... ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך שמא יזכו". וראה להלן פ"ד סוף מכ"ב.

<> שהוא למשך חיי העולם הזה. והוא עפ"י יחזקאל ז, יג "ועוד בחיים חיתם", ופירש רש"י שם "כל ימי חייהם".

<> אך לזמן התחיה הגוף יתנקה מהטפה סרוחה, וכפי שכתב להלן פ"ד סוף מי"ז: "כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה... ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קכ.] כתב: "טפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם", ושם הערה 347. ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה דע כי] כתב: "לתחיית המתים אפשר שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין האב ואם שיהיו סבה אל האדם, רק השם יתברך הוא יהיה סבה". וראה למעלה הערה 112. @**ובזה מיישב**^ את שאלתו החמישית על המשנה ["ועוד, כי אם האדם הולך אל מקום רמה ותולעה, איך יתן דין וחשבון"]. ועל כך מבאר ש"דין וחשבון" אינו מוסב על זמן הקבורה [כי הוא מקום "עפר רמה ותולעה"], אלא על הזמן התחיה, שהאדם יעמוד גם עם גופו. וראה למעלה הערה 12.

<> בא ליישב את שאלתו השביעית על המשנה ["ולשון 'מאין באת ולאן אתה הולך' שאמר, ולא 'מאין ולאין', או שהיה לו לומר 'מאן ולאן', לשון אחד"]. ולהלן יישב את שאלתו הששית [מדוע נאמר "&**לידי**^ עבירה"].

<> כהקדמה לדבריו, ראה בבאר הגולה באר השלישי [רצט.], שכתב: "פירוש המלה של 'אֵין' כמו [תהלים קכא, א] 'מֵאַיִן יבא עזרי', [בראשית כט, ד] 'מֵאַיִן אתם'... רוצה לומר איה הוא דבר זה, כמו [בראשית לט, יא] 'והנה אין איש בבית', רוצה לומר איה הוא זה ["שפירושו, אפילו אם תחפש לא תמצא דבר" (לשונו בגו"א דברים פכ"ה אות יא)]... לשון 'אין' מלשון 'איה', ולשון זה משמע חפוש, איה הוא זה כאשר תחפוש אותו... הלשון משמע איה תמצא זה, אף אם תחפש. לכן דרשו [קידושין ג:, מהפסוק (שמות כא, יא) "ויצאה חנם אין כסף"] 'אין כסף לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר'. שהרי לשון זה משמע איה הוא זה, שראוי שיהיה כאן. ולא יאמר לשון זה אלא אם יש כסף במקום אחר, ויאמר איה הוא כאן, כמו שהוא במקום אחר. ומזה נלמד כי יש כסף במקום אחר". וכן בגו"א דברים פכ"ה אות יא כתב: "וכן דרשינן 'אין כסף' לאדון זה, אבל יש כסף לאדון אחר... שמשמע שיש כסף במקום אחר. שאם לא כן, לא יאמר 'איה כסף', דמשמע שראוי להיות כאן כסף כמו שיש במקום אחר, רק שכאן אצל אדון זה אין כסף. ודבר זה מובן לכל". נמצא שלשון "מאין" הוא כמו "אין", שהוא כמו "איה", שהוא לשון ששייך רק על דבר שנמצא בעולם, והשאלה היא איה מקומו. אך דבר שלא נמצא כלל בעולם, לא שייך לומר אודותיו לשון "מאין", כמו שלא שייך לומר לשון "איה" על דבר שאינו נמצא בעולם. אך לשון "אנה" [או "לאן"] הוא על דבר שאינו נמצא כלל בעולם, וכמו שיבאר]. וכן מבואר בכת"י כאן, ויובא בהערה 136.

<> פירוש - מדובר על הליכה שעדיין לא הגיעה ליעודה וסופה, והשאלה היא לאן חותרת הליכה זו. ועיקר הנקודה הוא שמדובר על דבר שעדיין לא בא לעולם, והשאלה היא על דבר עתידי.

<> והיא תיבת "אנה" בתוספת מ"ם המוצא בתחילתה.

<> אלא נמצא באמצע דרכו, גם אז שייך לומר "מאין", וכמו שמצינו [שופטים יז, ט] "ויאמר לו מיכה מאין תבוא ויאמר אליו לוי אנכי מבית לחם יהודה ואנכי הולך לגור באשר אמצא".

<> וכך אדם שנמצא בעולם הזה, שעדיין לא הגיע אל המנוחה והנחלה, מ"מ אפשר כבר לשאולו "מאין באת".

<> נראה להגיה "&**ל**^אין אתה הולך", שזו היתה שאלתו השביעית למעלה [לפני ציון 15]: "ולא אמר 'מאין ולאין'" [דמדוע יאמר על העתיד לשון מ"ם המוצא "מאין אתה הולך"]. והביאור הוא, שלשון "אין" שייך על דבר שכבר בא לעולם, ואי אפשר לשאולו ["לאין"] על דבר שעדיין לא בא לעולם.

<> נראה להגיה "מאן באת", שזו היתה שאלתו השביעית למעלה [אחרי ציון 15] "שהיה לו לומר 'מאן ולאן' לשון אחד".

<> כמו שכתב למעלה פ"א מי"ח [תלח.]: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל. וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו". הרי שתנועה ומנוחה הם תרתי דסתרי, ולכך "תנועה עדיין לא נגמרה". וראה להלן הערה 324, שגם שם ביאר שההליכה היא התנועה אל המטרה.

<> בכת"י כאן הרחיב יותר, וז"ל: "והטעם, כי דבר שכבר נגמר, רק שאין ידוע איה הוא מקום, שייך לשון 'מאין', שהלשון הזה הוא מלשון 'איה', וכמו שהאדם שואל על זה דבר שהוא נאבד ממנו איה דבר זה, כך שואל איה הוא המקום שבאת משם, כי כבר באת משם, רק שאני איני יודע איה הוא. אבל לשון 'אנה' הוא על המקום שעדיין לא בא לשם, רק שהוא חושב ללכת לשם, ועל זה שואל אנה תלך, כלומר לאיזה מקום אתה רוצה ללכת לשם, ועל זה שייך 'אנה' על המחשבה שבאדם שהוא רוצה ללכת למקום מיוחד", והובא בהוצאת לונדון בשולי העמוד. וראה בספר השרשים לרד"ק, שורש אין.

<> הרי שנאמרה לשון ביאה ולשון "אנה" ביחד ["אנה אני בא", ותרגם אונקלוס "לאן אנא אתי"], ומדוע במשנה אמר "מאין באת", ולא "מאן באת".

<> כמו שפירש רש"י שם "אנה אברח מצערו של אבא", ופירושו לאיזה מקום אברח, הרי מדובר על ביאה שטרם נעשתה, והיא כמוו לשון הליכה.

<> "מאין באת".

<> כמו שאמר בתחילת רות רבה "'שמעה עמי ואדברה' [תהלים נ, ז], מאין זכיתם שתקראו 'עמי', מ'ואדברה', ממה שדברתם לפני בסיני ואמרתם [שמות כד, ז] 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'". ובמדרש תהלים מזמור א אמרו "אברהם לא היה לו אב שילמדו תורה, מאין למד. תני רבי שמעון בן יוחאי, מלמד שזימן לו הקב"ה שתי כליותיו כשני רבנן והיו נובעות ומלמדות אותו חכמה כל הלילה". ובפרקי דרבי אליעזר פכ"ה אמרו "אמרו אנשי סדום, העני הזה מאין הוא חי". ואין הכוונה שם למקום. אמנם הרד"ק בספר השרשים, שורש אין, כתב: "'מאין אתם' [בראשית כט, ד], 'מאין יבא עזרי' [תהלים קכא, א], ענינו על שאלת מקום, כמו 'אנה'".

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש אן: "'אן הלכתם' [ש"א י, יד], שאלה על מקום. ובתוספת ה"א [דברים א, כח] 'אנה אנחנו עולים'. [תהלים קלט, ז] 'אנה אלך מרוחך'". אך שם הביא דוגמאות אחרות שאינן שייכות למקום, וכלשונו: "'עד אנה אשית עצות בנפשי' [תהלים יג, ג], 'עד אנה ינאצוני' [במדבר יד, יא], עד מתי. וכן [איוב ח, ב] 'אן תמלל אלה'". וכן נאמר [שמות טז, כח] "ויאמר ה' אל משה עד אנה מאנתם לשמור מצותי ותורתי", ותרגם אונקלוס שם "עד אימתי אתון מסרבין". אך לא קשה, כי כבר כתב בתפארת ישראל תחילת פכ"ו: "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבינים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 202]. ולכך מטבע לשון האמור על מקום יכול להאמר גם על זמן.

<> פירוש - תיבת "מקום" נאמרה במשנה ["למקום עפר וכו'"] כי זהו הנושא כאן, ולכך נאמר לשון "לאן", ולא "לאין". ואם תאמר, הא תינח שאי אפשר לומר ברישא "מאן באת, מטפה סרוחה" [כי "אנה" נאמר על מקום דוקא], אך מדוע לא נאמר בסיפא "לאין אתה הולך, למקום עפר וכו'", הרי ניתן לומר "אין" גם על מקום, וכמו שנאמר [בראשית כט, ד] "ויאמר להם יעקב אחי מאין אתם ויאמרו מחרן אנחנו", ועדיין יקשה שאלתו מלמעלה [לפני ציון 15] מדוע "לא אמר מאין ולאין" [לשונו שם]. ויש לומר, שהתנא בא להורות שסוף האדם הוא "&**מקום**^ עפר", מקום דייקא. וכדי לחדד נקודה זו נקט דוקא בתיבות "אן" ו"מקום".

<> זו שאלה חדשה, שלא הקשה עד כה. והיא, שהואיל ורק נאמר בבבא השלישית לשון עתיד ["ולפני מי אתה &**עתיד**^ ליתן דין וחשבון"], מוכח מכך ששתי הבבות הראשונות אינן עוסקות בעתיד. ועל כך מעיר, הרי אין האדם עפר בחייו, ורק יעשה כן לעתיד, ומדוע לא אמר "ואתה עתיד להיות עפר רמה ותולעה". וכן במסכת כלה תחילת פרק ששי אמרו "בן עזאי אומר, כל הנותן ארבעה דברים נגד עיניו שוב אינו חוטא; מנין בא, ולאן הוא הולך, ומה עתיד להיות, ומי הוא דינו. מאין בא, מליחה סרוחה... ולאן הוא הולך, למקום חשך ואפילה. ומה עתיד להיות, רמה ותולעה. ומי הוא דינו, מלך מלכי המלכים הקב"ה", הרי שנקט לגבי רימה ותולעה בלשון עתיד ["ומה עתיד להיות"], ומדוע עקביא בן מהללאל לא נקט כן. וכן הקשה האברבנאל [ועד כאן השאלה, ומכאן ואילך התשובה].

<> הרי הפסוק נקט שהאדם בהוה הוא עפר ["כי עפר אתה"] , שלא אמר "ועפר תהיה". וכן הגר"א כאן הביא פסוק זה, וכן את הפסוק [קהלת יב, ז] "וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים וגו'".

<> בחייו, אף שיסודו מן העפר [ראה למעלה הערה 106].

<> במותו, וכמו שכתב רש"י [סנהדרין לח.] על הפסוק [איוב לח, יד] תתהפך כחומר חותם", "לאחר מיתתו של אדם מתהפך חותם שלו לחומר". והובא בגו"א בראשית פ"א אות סז. וראה למעלה פ"ב הערה 433.

<> אף בעודו חי, כי סופו מוכיח על תחילתו.

<> נראה שכוונתו לאפוקי מדברי האברבנאל, שהקשה מדוע בן עזאי במסכת כלה רפ"ו אמר שיש ארבעה דברים [השלשה של עקביא בן מהללאל, ועוד שהאדם הולך למקום חשך ואפילה, והובא בהערה 143], ואילו עקביא בן מהללאל אמר שיש שלשה דברים בלבד. וכתב ליישב בזה"ל: "והשני, ולאן אתה הולך, למקום חשך ואפלה, והוא רומז לקבר. והג', שהוא עתיד להיות עפר רמה ותולעה... אבל שתי אלה, רוצה לומר מקום חשך ואפלה, ורמה ותולעה, כללם עקביא בן מהללאל באומרו 'ולאן אתה הולך למקום עפר רמה ותולעה'. כי במאמר הזה רשם ענין המקום באמרו 'ולאן אתה הולך למקום'. ורשם מה יעשה ממנו, והוא רמה ותולעה. הנה אם כן בכלל דברי עקביא בן מהללאל דברי בן עזאי". ולפי זה דברי עקביא בן מהללאל [בדבר השני] מחולקים לשנים; "לאן אתה הולך, למקום", ושבעתיד יהיה "עפר רמה ותולעה". ועל כך כותב המהר"ל ש"אין לעוות הלשון", כי גם "עפר רמה ותולעה" שייכים להוה, וכמו שביאר.

<> מה שהביא כאן את הפסוק "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". ומשמע שמבאר את הפסוק שהואיל ולבסוף האדם ישוב אל העפר, לכך אף בעודו חי "עפר אתה". נמצא ש"אל עפר תשוב" הוא סבה, ו"עפר אתה" הוא מסובב. ובפשטות ביאור הפסוק הוא להיפך; כי מחמת ש"עפר אתה" [סבה], לכך "אל עפר תשוב" [מסובב], כי כל דבר חוזר לשרשו. ומעין מה שכתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:], וז"ל: "אם היה האדם בחיים שב אל האדמה, כלומר שיהיה לו מדת העפר, שהוא השפלות והפשיטות, ומפני כך כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו... ואז שייך לומר עליו 'וישוב העפר אל הארץ'". ואולי יש לומר, כי הוקשה לו על הבנה הפשוטה בפסוק "כי הלא קודם שחטא גם כן היה בבחינה זו, ולא נגזר עליו לשוב למקום שממנו לוקח" [לשון האור החיים הקדוש בראשית ג, יט]. וכן באגרות וכתבים פחד יצחק, עמוד פה, כתב: "הלא העיקר הנרצה בענין הוא גזירה של שיבה אל העפר, דעד השתא לא היה עומד האדם לחזור אל העפר, ומכאן ולהבא זה הוא גורלו. ואם כן מה זה שהקדים לה לגזירה זו הענין ש'עפר אתה'. והלא גם עד עכשו היה עפר, ומ"מ לא היה בכך שום גורם ושום הכרח של חזרה אל העפר. וממילא שאין בעובדא של היות האדם מן העפר שום נתינת טעם להכרח חזרתו אל העפר". ולכך מבאר כאן המהר"ל שהפסוק נקרא מסופו אל התחלתו; מחמת שנגזר על האדם "ואל עפר תשוב" [סבה], לכך כבר מעכשו "עפר אתה" [מסובב].

<> שאלתו הששית על המשנה [לאחר ציון 12]: "ועוד, לשון 'לידי עבירה' שאמר, והיה לו לומר שאין אתה עושה עבירה". וכן הקשה למעלה [פ"ב מ"א] על דברי רבי, ושם כתב ליישב בזה"ל [תקה:]: "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 [בטרם יחטא בפועל], הם הידים שהם סמוכים לעבירה, כמו 'יד הירדן' [במדבר יג, כט]. ולפיכך אמר 'ואין אתה בא לידי חטא', ולא אמר 'ואין אתה בא לחטא'". אמנם כאן אינו יכול לתרץ כן, כי כבר נתבאר למעלה [סוף הערה 39] שמשנתינו עוסקת לאחר שהיצר הרע כבר התגבר על האדם, לעומת דברי רבי שעוסקים קודם להתגברות היצר. ולכך בהכרח ש"ידי עבירה" כאן צריך להתפרש באופן אחר מהמבואר למעלה. [אך עדיין יש לשאול מדוע לא ביאר למעלה כפי שיבאר כאן.]

<> כמו [עזרא ג, י] "על ידי דוד מלך ישראל", "כלומר במצותו ובשליחותו" [לשון הרד"ק, ספר השרשים, שורש יד, בסופו]. ובלשון חכמים [ברכות ד:] "שלא תארע תקלה על ידי", [שבת לא.] "אבדתי על ידך ארבע מאות זוז", [סנהדרין כא:] "ראוי היה עזרא שתנתן תורה על ידו", [גיטין ז.] "אין הקב"ה מביא תקלה על ידם", ועוד. ורש"י כתב [בראשית ד, כה] "נקנסה מיתה על ידך", [שם ל, כז] "על ידך באה לי ברכה", [ישעיה יז, יב] "האומה שלקה ישראל על ידה", וכיו"ב.

<> כי הידים הם הדבר הכי חיצון שיש לאדם, וכמו שכתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו.], וז"ל: "כי הידים הם עוד חיצוניות יותר מכל הגוף, לפי שהידים מתפשטין לחוץ ביותר מכל האברים... וזה אמרם [שבת יד.] מפני שהידים עסקניות הם. כלומר מפני כי התפשטות הידים בכל מקום בחוץ". וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [לד.]. וכן המקור של הקנין יד [לסוברים שהוא קנין יד ולא חצר] כתב הרמב"ן [בשיטמ"ק כתובות לא:] שהוא מחמת שאמרה תורה בגט [דברים כד, א] "ונתן בידה", ולכך פשוט הדבר שידו של אדם קונה לו, שאם ידו אינו קונה לו, מה אם כן קונה לו. ורש"י [שמות יד, לא], כתב: "הרבה לשונות נופלין על לשון 'יד', וכולן יד ממש הן, והמפרשו יתקן הלשון אחר ענין הדבור".

<> פירוש - שלשת הדברים האלו מונעים את האדם מסבת החטא ["לידי עבירה"].

<> כמבואר למעלה הערות 40, 46.

<> הולך לבאר את ההכרח מדוע אי אפשר לומר "ואי אתה בא לעבירה" [בהשמטת תיבת "לידי"].

<> פירוש - המשנה מבארת שעל ידי ההסתכלות בשלשה דברים אלו האדם לא יבא לעבירה. ואם בלאו הכי היתה אפשרות שהאדם לא יגיע בודאות לעבירה, מנין לתלות אי הגעה זו בהסתכלות בשלשת הדברים, כאשר גם בלעדיהן התוצאה תהיה שוה. ובעל כרחך שמונחת במלים אלו ["ואי אתה בא לעבירה"] ההכרה שמן הנמנע שלא יגיע אל העבירה אלא רק ע"י שלשת דברי המשנה.

<> ואם תאמר, מדוע לולא שלשת דברי המשנה עדיין יש בידי האדם להנצל מהעבירה, אך לא יוכל להנצל מסבת העבירה, דמאי שנא. ונראה, כי יש הרבה מעצורים אפשריים שאדם לא יעשה עבירה, ואי אפשר לומר שלולא כך וכך בודאי יעשה עבירה, כי הרשות ניתנה לאדם לפרוש מן העבירה. אך סבת העבירה [גבהות הלב] היא מתרחשת באופן דממילא, וכפי שהתבאר למעלה בהערה 45, שאף לבהמה ולתינוק בן יומו יש גבהות לב שמביאה עליהם את היצר הרע. ונמצא שהאופן היחידי להנצל מכך הוא רק לעקור ב"קום ועשה" נטיה זו על ידי שישים על לבו את שפלותו ופשיטותו. ולכך אי אפשר לומר שללא שימת לב זו בודאי יבוא לעבירה, אך ניתן לומר שבודאי יבוא לסבת העבירה, הנמצאת בכל נברא באופן דממילא. ועדיין קשה, כיצד ניתן להנצל מן העבירה אע"פ שאינו ניצל מסבת העבירה, הרי למעלה ביאר [לאחר ציון 36] שאם סבת העבירה נשארת, בודאי שלבסוף יגיע גם לעבירה עצמה, וכלשונו: "שכל זמן שלא יסור הדבר שהוא סבה אל החטא, הוא בא לידי חטא". ויש לומר, שבודאי מחמת סבת העבירה יגיע לבסוף לעבירה ממש, אך זה גופא מוכיח שאינו מגיע ישירות לעבירה, אלא עובר קודם דרך סבת העבירה, ומשם לעבירה עצמה. נמצא שיש שלב בינים שנמצא בסבת העבירה, ועדיין לא הגיע לעבירה עצמה.

<> אולי כוונתו בזה היא, שהקב"ה לא יביא את האדם לחטא עצמו, ואין צורך להתפלל על כך. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ב אות יח: "אין הקב"ה מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו [שבת קד.], אבל אין מסייע לו", ושם הערה 57. וכן הוא בח"א לע"ז נה. [ד, נז:]. ובנתיב התשובה פ"ד [ד"ה ותמיה על] כתב: "איך אפשר לומר שהשם יתברך גרם ... שיעשה חטא... ואם כן למה נענש, הרי הקב"ה גרם החטא", ושם הערה 63. ולכך בהכרח שהתפילה היא שהקב"ה לא יביא את האדם לידי סבת החטא [שלא ינסה אותו בכך], ולא לידי החטא עצמו. אמנם לפי זה עדיין יקשה המשך לשון הגמרא שם "ולא לידי נסיון, ולא לידי בזיון", ומדוע שם לא נאמר "לא לנסיון ולא לבזיון".

<> בא לבאר מה ענינו של הדבר השלישי "ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון", לאחר שנתבאר למעלה [הערה 39] שהיצה"ר אינו משגיח בעתיד, א"כ מהי התועלת בדבר השלישי.

<> לאחר שנותן דעתו על "מאין באת ולאן אתה הולך", שאז בטל ממנו כח היצה"ר, וכמבואר למעלה [מציון 103 ואילך, ומציון 115 ואילך].

<> אע"פ שאמר למעלה שללא יצה"ר אין האדם חוטא, וכלשונו [לאחר ציון 116]: "כאשר אין כאן יצר הרע אל החטא, אם כן מעצמו הוא ניצל מן החטא, כי בסלוק יצר הרע אין כאן חטא כלל", זהו כל עוד שיש דין ויש דיין, אך אם ח"ו יאמר שלית דין ולית דיין, יחטא אף ללא יצה"ר, "כי למה לא יחטא".

<> הרי שיש דין ["דין וחשבון"], ויש דיין ["לפני מי אתה עתיד ליתן"].

<> (א) מאין באת. (ב) לאן אתה הולך. (ג) יש דין ויש דיין.

<> כמבואר למעלה [מציון 104 ואילך], שכתב: "כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר".

<> עירובין יג: "תנו רבנן, שתי שנים ומחצה נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא. והללו אומרים, נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא. נמנו וגמרו, נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעז:] הביא מאמר זה, וביאר שמחמת שיש לאדם נטיה אל הרע, לכך נוח לו שלא נברא משנברא. נמצא שהדין וחשבון עצמו נותן תוקף למסקנת הגמרא שמוטב לו לאדם שלא נברא משנברא, כי על ידי הדין וחשבון יתברר שעונשו מרובה משכרו, ובודאי שאז עדיף שלא נברא משנברא [ראה להלן הערה 1725]. הרי הדין וחשבון עצמו מורה על בטול האדם מצד עצמו. וצרף לכאן שכאשר אדם מת אומרים עליו שהוא "נפטר", ומוכח מכך שעצם החיים הוא היותו "חייב", וזהו ה"דין וחשבון" שמוטל על עצם חייו.

<> גם המסילת ישרים פכ"ג [בביאור דרכי קניית הענוה] ביאר שהדבר השלישי שאמר עקביא בן מהללאל [דין וחשבון] מצטרף לשני הדברים הראשונים שאמר [מאין באת ולאן אתה הולך], וכלשונו: "כי באמת כל אלה הם נגדיים לגאוה, ועוזרים אל הענוה. כי בהיות האדם מסתכל בפחיתות חומרו וגריעות התחלתו, אין לו טעם לינשא כלל, אלא ליבוש וליכלם. הא למה זה דומה לרועה חזירים שהגיע למלוך, כל עת אשר יזכור ימיו הראשונים, אי אפשר לו שיתגאה. וכשיחשוב כמו כן שבסוף כל גדולותיו ישוב לעפר מאכל לתולעת, כל שכן שיכנע גאונו וישכח שאון גאותו, כי מה טובו ומה גדולתו ואחריתו בושת וכלימה. וכשיחשוב עוד וידמה בלבו רגע הכנסו לפני הבית דין הגדול של צבא מעלה, בעת שיראה עצמו לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, הקדוש והטהור בתכלית הקדושה והטהרה, בסוד קדושים משרתי גבורה גבורי כח עושי דברו, אשר אין בהם כל מום, והוא עומד לפניהם גרוע פחות ונבזה מצד עצמו, טמא ומגואל מצד מעשיו, הירים ראש, היהיה לו פתחון פה... הנה ודאי שלו רגע אחד יצייר האדם בשכלו האמת הזה ציור אמתי וחזק, פרוח תפרח ממנו כל הגאוה, ולא תשוב אליו עוד". הרי שביאר ש"דין וחשבון" מוסב על העמידה של האדם החוטא מול קדושת פמליא של מעלה ["לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה"], שהיא מביאה לבטול גאות האדם. אך המהר"ל מבאר שהדין וחשבון עצמו [של שכר ועונש] הוא מביא לבטול האדם מצד עצמו כאן בעוה"ז, כי הדין וחשבון מורה שמוטב לו לאדם שלא נברא משנברא.

<> כן מובא במדרש שמואל בשם ה"ר משה אלשקאר.

<> כי קודם יש לעשות חשבון מעשיו, ולאחר מכן ינתן הדין על כך. ולפי הבנה זו "דין" הוא גמר הדין.

<> רש"י [שמות כח, טו] כתב: "'משפט' משמש ג' לשונות; דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין, אם עונש מיתה אם עונש מכות אם עונש ממון". וכהבנת תיבת "משפט" כך היא הבנת תיבת "דין"; השואלים הבינו ש"דין" האמור במשנה הוא כמו שתי ההבנות האחרונות של תיבת "משפט", ואילו התירוץ הוא ש"דין" האמור במשנה הוא כמו ההבנה הראשונה של תיבת "משפט", שהוא התחלת הדין. אמנם ק"ק לפי תירוץ זה, שא"כ לא נזכר במשנה העונש שינתן לבסוף על פרי מעלליו, אלא נזכרו תחילת הדין והחשבון, ולכאורה העיקר חסר מן הספר. [השווה לדברי החסיד יעב"ץ, שכתב כאן על הדבר השלישי: "כי בחשבך שיש לך לתת דין וחשבון, איך תוכל להתאפק לראות ברעה אשר תמצאך ביום שידובר בך".] ואולי יש לומר, שהחשבון גופא כולל בתוכו את העונש המתבקש, ומעין מה שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רצ.]: "כי אש יצאה מן הדין הזה, שכל חשבון הוא דין, ששמשו חכמים בלשון זה בכל מקום 'עתיד ליתן דין וחשבון'. ומן החשבון שלהם, שהוא הדין והמשפט על פי חשבון המדוקדק, אבד מלכות שלהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1603]. וכן למעלה פ"ב מ"א [תקב.] כתב: "החשבון, הוא השכר והעונש שיבא לבסוף". ושם בהערה 183 הובאו דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפג:], שכתב: "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". ועוד יש לומר, שדברי עקביא בן מהללאל אינם מכוונים לעונש, אלא מכוונים לעצם העמדת האדם לדין, שבזה נראה שיש דיין ויש דין, ושכל מעשי האדם עומדים לבחינה מדוקדקת [כשני הסבריו למעלה]. ולשם כך אין צורך להתייחס אל העונש. ובמיוחד שדברי עקביא בן מהללאל באים לעקור מן האדם את גבהות לבו [כמו שביאר], ועקירה זו תיעשה מחמת עצם העמדתו לדין, אף ללא התייחסות ישירה אל העונש [שמעתי מרבי אברהם ספרא שליט"א].

<> ולא אמר "עתיד לקבל דין".

<> פירוש - הדין הוא פועל יוצא דממילא ממעשיו, ולכך נכלל במעשי האדם, וכאילו האדם עושה לעצמו את הדין. והרי זו סברת [שבת עה.] "פסיק רישא ולא ימות", שאע"פ שלרבי שמעון דבר שאינו מתכון פטור מחמת שאין המעשה מתייחס אל האדם [תפארת ישראל פמ"א (תרמא.)], מ"מ כאשר התוצאה היא מחוייבת המציאות ובלתי נמנעת, אזי היא מתייחסת לאדם. ולמעלה פ"ב מ"א [תצב:] כתב: "העונש הוא מצד העבירה, לא מצד הנותן" ושם בהערה 127 הובאו דבריו בח"א לסנהדרין צ. [ג, קעז.] שביאר לפי זה את ההנהגה של "מדה כנגד מדה", וז"ל: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, 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". וברי הוא לפי"ז שהאדם הוא "נותן" הדין.

<> כמו שכתב בח"א לב"ב יב. [ג, סו:], וז"ל: "החכם יודע העתידות גם כן, שהרי יודע ומשיג דרכי ה'. ואם רואה לפניו רשע, משיג שכך יהיה לו לעתיד, וכן כל הדברים. עד שאם הוא חכם וגדול, יכול לדעת העתידות שיבאו, יותר מן הנביא. כי אין דבר במקרה, רק הכל הוא מסודר ממנו יתברך, והוא יתברך בא ממנו בסדר השכלי, ולכך האדם שהוא חכם, יודע אף העתידות" [הובא למעלה פ"א הערה 167]. ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלב:] כתב: "קרא את היצר טוב 'חכם' [נדרים לב:], כי יצר טוב מכריע אותו להיות רואה את הנולד בכל מעשיו... כי אם הוא חוטא, סופו ליתן דין וחשבון, ולכך לא בא לידי חטא" [הובא למעלה הערה 39]. ולכך הדין נחשב למעשה של העבריין. ויש לעיין מדוע נקט דוקא בציור של "מי שבא על הערוה". ואולי משום שסתם "עבירה" ["ואין אתה בא לידי עבירה"] הוא עריות, וכמו שכתב בנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.]: "בכל מקום קראו חכמים הערוה 'עבירה' סתם, ולא כן שום חטא" [ושם מבאר הדבר, והובא בחלקו למעלה פ"א הערה 283]. זאת ועוד, שהר"ן בנדרים נ: [ד"ה ומן] הביא שכאשר רבי עקיבא עמד בנסיון של עריות [כאשר מטרוניתא אחת באה לפניו], "רק שחק ובכה... רקקתי על שבאת מטיפה סרוחה, בכיתי על האי שופרא דבלי בארעא". הרי ששני הדברים הראשונים שהוזכרו במשנתינו הצילו את ר"ע מהערוה [שמעתי מידידי הרה"ג רבי מרדכי קורנפלד שליט"א].

<> שאמרו שם "אמר רבה בר בר חנה, זימנא חדא הוה קא אזלינן במדברא, וחזינן הנהו אווזי דשמטי גדפייהו משמנייהו [רבה בר בר חנה הלך פעם במדבר, וראה שם אווזין שמנים ש"נופלות נוצה שלהן מרוב שומן" (רשב"ם שם)]. וקא נגדי נחלי דמשחא מתותייהו ["נזלו נחלי שמן" (לשון המתורגמן בעין יעקב שם) מתחת האווזים, המורה על שפע רב]. אמינא להו [רבה בר בר חנה אמר לאווזים], אית לן בגוייכו חלקא לעלמא דאתי [האם אקבל מבשרכם חלק לעולם הבא]. חדא דלי גדפא ["הגביהה לי הכנף, רמז זה חלקך לעתיד לבא" (רשב"ם שם)]. וחדא דלי אטמא [אווז אחד הגביה את ירכו]. כי אתאי לקמיה דרבי אלעזר, אמר לי עתידין ישראל ליתן עליהן את הדין ["שבחטאתם מתעכב משיח, ויש להם צער בעלי חיים לאותן אווזים מחמת שומנן" (רשב"ם שם)]". הרי שנקטו לשון נתינה על הדין. ובביאור המאמר, ראה בבאר הגולה באר החמישי [לד.], ובח"א שם [ג, צד.]. וכן אמרו [שבת צו:] "בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין". ובע"ז נד: אמרו "עולם כמנהגו נוהג, ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין".

<> בא לבאר טעם שני כיצד שלשת הדברים שנקט בהם עקביא בן מהללאל גורמים לאדם שלא יבוא לידי עבירה. ועד כה ביאר ששני הדברים הראשונים שאמר ["מאין באת ולאן אתה הולך"] באים לבטל גבהות האדם, והדבר השלישי ["לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון"] בא להורות שיש דין ויש דיין.

<> פירוש - יחס של עלה ועלול הוא יחס של בורא ונברא, ומורה על התבטלות הנברא כלפי בוראו. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 792]. וקודם לכך כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה... מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה, כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה... ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה... והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה... ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב כלום במה שהוא עלול תולה בעלתו... כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1063, ולהלן הערות 937, 938, 1026, 1680].

<> אודות דביקות העלול לעלה, כן כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "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", ושם הערה 1377. ובתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך" [הובא למעלה פ"א הערה 395, ושם פ"ב הערה 493]. ובח"א לב"ב צט. [ג, קכב:] כתב: "העלה עם העלול... מצטרפים ביחד, כמו שתראה האב והבן שהם מצטרפים, ויש להם חבור ביחד". ובנצח ישראל פכ"ג [תפג:] כתב: "כי כאשר האדם הוא עלול מן העלה... אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל אדון שלו", ושם הערה 16. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ו.] כתב: "כי בעל ירא שמים, מצד שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, יש לו דביקות עם העלה". וראה להלן הערות 414, 1652, 1681.

<> כי הדבקות בה' מונעת את אפשרות החטא, וכמו שכתב בנתיב כח היצר פ"א [ב, קכג.]: "הכלל הוא, כי כאשר האדם עוסק בתורה, הוא נשמר מן יצר הרע עד שאינו בא לידי חטא, כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, ואיך יבא לידי חטא" [הובא למעלה הערה 87]. ובבאר הגולה באר החמישי [קח:] כתב: "כי כאן כתיב [ש"א יח, יד] 'ויהי דוד בכל דרכיו משכיל וה' עמו', ומאחר כי השם יתברך היה רוצה שיהיה עם דוד, מדכתיב 'וה' עמו', ולפיכך מי שהשם יתברך עמו, בודאי ובאין ספק השם יתברך נותן שלא יהיה נפרד ממנו, ולא יבא לידי חטא. וזה שאמר [שבת נו.] 'אפשר שבא חטא לידו וה' עמו', פירוש כל שהוא יתברך חפץ להיות עמו, איך יבא לידי חטא, כי הוא יתברך אינו מניח לו שיסור מאתו". וכן ביאר בגו"א בראשית פ"ו אות יט את הסעד והתמיכה שה' העניק לנח [רש"י בראשית ו, ט], וכלשונו: "ונראה לי לפי שהיתה השכינה עמו, והיה נח דבק בשכינה, ולפיכך לא בא לידי חטא, וזהו הסעד שעשה לו הקב"ה, שמי שדבק באחד, אי אפשר לו לזוז ממנו ולחטוא, וזה [בראשית ו, ט] 'את האלקים התהלך נח'". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "במה שיש לצדיק התדבקות בו יתברך, ולפיכך השם יתברך 'רגלי חסידיו ישמור' [ש"א ב, ט] שלא יבוא לידי חטא, כי הצדיק יש לו דביקות בו יתברך, וראוי שיהיה השם יתברך שומר אותו מן החטא" [ראה להלן הערה 1683]. אמנם כאן מדגיש יותר את הדבקות בעלה, יותר מאשר הדבקות בהקב"ה, וראה הערה הבאה.

<> כי הסרת האדם מן העלה היא גבהות הלב שדיבר עליה למעלה [ראה הערות 40, 45, 70]. אך כל עוד האדם רואה עצמו כעלול לעלה, הרי בזה גופא הוא מבטל עצמו לעלתו, ובכך הוא מופקע מכל גבהות לב הנצרכת לתפיסת היצה"ר והחטא. וכן כתב בח"א לסוטה ד: [ב, לא:], וז"ל: "כל גבה לב הוא יוצא מרשות העלה לגמרי, כי אינו תחת רשות הקב"ה רק כאשר הוא משפיל עצמו, ואז הוא תחת רשות הקב"ה כאשר עושה עצמו עלול. אבל כאשר הוא גבה לב, כאילו יוצא מרשות הקב"ה, שהרי הוא גבה לב, ובזה הוא יוצא מרשות הקב"ה... כל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "האדם שהוא גס רוח אינו מחשיב על עצמו משפט עלול, שאם היה מחשיב עצמו עלול, לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה, שהרי הוא עלול. ולפיכך כאשר יש בו גסות רוח, מוציא עצמו מרשות העלה". וראה הערות 181, 185, 203, 1228.

<> פירוש - החטא הוא הסרה מן השם יתברך. וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], וז"ל: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו", ושם הערה 97. וכן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ח: "מסלקים הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך על ידי חטא... על ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה בהקדמה הערה 16, וראה להלן הערה 1686].

<> למעלה [מלפני ציון 104 ואילך].

<> כי כל חשיבות עצמית שיש לנברא מפקיעה אותו מרשות העלה, וכמבואר למעלה הערה 178. ולמעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "מה שהרבנות קוברת בעליה [פסחים פז:], כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך... ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל הבעל השררה שהוא המושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל, רק פועל ומושל באחר, אינו מקבל הקיום והחיים". ואמרו חכמים [סנהדרין צב.] "לעולם הוי קבל וקיים", ופירש רש"י שם "הוי קבל - הוי ענו ותחיה. 'קבל' לשון אפל, עשה עצמך אפל ושפל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע... והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]", ושם הערה 902. ובח"א לסוטה ה. [הוצאת כשר ח"א עמוד כז]: "הקטון והשפל מוכן לקבלה יותר מכל. כמו שהגדול מוכן להשפיע, כך הקטון מוכן לקבל" [ראה למעלה הערה 114, ולהלן הערה 808]. ובנצח ישראל פי"ז הערה 93 נתבאר שהמקבל נקרא "קטן". וכן ביאר בנתיב העבודה ר"פ ו שמתנאי התפילה שהמתפלל ישפיל את עצמו לה', כמו כל מקבל שמשפיל את עצמו. ועל בעל גאוה, שמייחס לעצמו חשיבות רבה, אמר הקב"ה [סוטה ה.] "אין אני והוא יכולין לדור בעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1223, ופ"ב הערה 382]. ובח"א לסוטה ה. [ב, לד.] כתב: "אין בעל הגאוה לרצון השכינה, מפני שאינו משפיל עצמו להיות נכנס תחת רשות השכינה ולהיות נחשב עלול אל העלה". וראה להלן הערה 1706.

<> כן ביאר למעלה [מלפני ציון 104 ואילך] לפי הסברו הראשון, וכלשונו: "וזה שאמר כאן 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה'. כי כאשר מסתכל מאין בא, מטפה סרוחה, שמצד התחלת האדם אינו נחשב לכלום. ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום גם כן, שהרי הולך למקום עפר רמה ותולעה. וכאשר מצד תחלתו וסופו אינו נחשב, הרי מבטל גבהותו לגמרי כאילו אינו דבר. שאילו היה נחשב מצד תחלתו, אף שלא היה נחשב מצד סופו, וכן אם היה נחשב מצד סופו, אף שלא היה נחשב מצד תחילתו, היה בו חשיבות מה. אבל כאשר מצד תחילתו וכן מצד סופו אינו נחשב לכלום, כאילו אינו דבר לגמרי. ומפני זה יש סלוק יצר הרע לגמרי, כי אין יצר הרע לאדם רק כאשר יחשוב עצמו בריאה חשובה, וכאשר אין נחשב לעצמו בריאה, אין שולט בו יצר הרע". וראה להלן הערה 186.

<> אף שאין לו חשיבות מצד עצמו, כי סוף סוף אין הכנעתו נובעת מהכרת עלתו, אלא מפאת שפלותו העצמית. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.] כתב: "עיקר מה שצריך שיהיה האדם בהכנעה, שיהיה מכיר שיש לו עלה". וכן כתב הרמב"ם בהלכות תענית פ"א ה"ג: "אבל אם לא יזעקו ולא יריעו [על הצרות הפוגעות בהם], אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות. הוא שכתוב בתורה [ויקרא כו, כז-כח] 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו אם תאמרו שהוא קרי, אוסיף לכם חמת אותו קרי".

<> כי במה שיעמוד למשפט לפני ה', זה מורה שהוא נכנע לפניו, והוא כיחס הנתין אל המלך. וכן תיבת "ענוה" המורה על שפלות והכנעה, קשורה לתיבת "לענות", שהאדם יענה על מה שישאל [וזהו "דין וחשבון"], וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות לפאה פ"א מ"ב: "יש מי שיקרא ענוה בוי"ו, ופירושו מה שתענה הארץ, אם זרע רב או מעט". ובנתיב הדין פ"א [א, קפה:] כתב: "על ידי המשפט הקב"ה מתעלה בעולמו, כדכתיב [ישעיה ה, טז] 'ויגבה ה' צבאות במשפט'. כי השם יתברך אשר אליו המשפט בפרט, כאשר המשפט הוא בעולם הזה, אז מתגבה השופט על הנשפט... ובזה מקבלים עליהם מלך המשפט ומגביהים אותו. ולפיכך כתיב 'ויגבה ה' צבאות במשפט'". ועוד אודות השייכות בין מלכות למשפט, הנה בתפארת ישראל פמ"ו [תשיג:] כתב: "המשפט הוא שייך למלכות". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח:] כתב: "כי הכסא שייך בו משפט... כי אין דבר מתייחס למשפט כמו הכסא. ולפיכך כאשר עלה שלמה בכסא, היה מכריז 'לא תטה משפט' [דברים טז, יט], כי אין כסא מלכות רק המשפט, דכתיב [משלי כט, ד] 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". ולשון המקרא [תהלים קכב, ה] "כי שמה ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד". ובדרשה לשבת תשובה [עב:] כתב: "המשפט ראוי למלך במה שהוא מלך, כדכתיב 'מלך במשפט יעמיד ארץ'". וראה גבורות ה' ס"פ כט [קטז:]. ובנצח ישראל פ"מ [תשח:] כתב: "כי המלך הוא מיוחד... שהוא מנהיג את העם, ועושה להם משפט", ושם הערה 28. ובח"א לסנהדרין ז: [ג, קלג:] כתב: "אי אפשר שיבוא המשפט רק ממי שהוא כמו מלך, שאינו חסר. כי אם הוא חסר, אין ספק שהמשפט הבא ממנו ג"כ חסר, ואין זה משפט גמור". וראה גו"א בראשית פי"ד הערה 26, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 828 [הובא למעלה פ"א הערה 1250].

<> כי היצה"ר אינו שולט במי שהוא עלול, וכמבואר למעלה [הערה 178]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים שאין יצה"ר לעובר, שא"כ היה "בועט במעי אמו ויוצא" [סנהדרין צא:]. ומדוע לא אמרו בקיצור "היה בועט ויוצא", ומהי ההוספה "במעי אמו". אלא הם הם הדברים; ענינו של היצה"ר קשור למי שאינו בגדר עלול, אלא שיכול להתפס כעלה. אך העובר מופקע לגמרי מכך, כי אינו חולק שום מציאות לעצמו, אלא נחשב לגמרי כירך אמו [גיטין כג:]. לכך אם היה לעובר יצה"ר, לא היה יצרו מניחו שיהיה עלול, אלא היה תובע שיבעט במעי אמו ויצא - "במעי אמו" דייקא, כי אמו היא העלה בשבילו [שמעתי מגיסי הרה"ג ר' עקיבא אריה ברגמן שליט"א].

<> שביאר שדברי עקביא מכוונים כדי לסלק את היצה"ר מן האדם, ואילו לפי הסברו השני דברי עקביא מכוונים כדי שהאדם יהיה עלול לה' יתברך. נמצא שההבדל בין הסברו הראשון להסברו השני הוא, שלפי הסברו הראשון בטול חשיבות האדם ["מאין באת ולאן אתה הולך"] מסלק יצר הרע מהאדם, ואילו לפי הסברו השני בטול חשיבות האדם עושה את האדם עלול לגמרי כלפי ה'. ושני הפירושים שוים, כי כאשר האדם אינו סר מעילתו ונכנס תחת רשות העלה לגמרי [הסברו השני], הוא בזה מסלק את כח היצה"ר [הסברו הראשון], כי הדבקות בה' היא היא המסלקת כח היצה"ר, וכמו שיבאר בהמשך [ראה הערה 205].

<> דרך המהר"ל להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד [הובא למעלה פ"א הערה 286, פ"ב הערה 286, ועוד]. וזהו שכתב כאן "והוא הפירוש הראשון, כאשר תבין דברי אמת".

<> פירוש - שני הדברים הראשונים שאמר עקביא בן מהללאל ["מאין באת, מטפה סרוחה. ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה"] הם כנגד ימין ושמאל, שימין הוא חסד, ושמאל הוא דין [כמבואר למעלה פ"ב הערות 351, 353]. ונראה לבאר דברי קודש אלו, שהנה רש"י כתב [בראשית יח, ב] ששלשה מלאכים באו לאברהם, "אחד לבשר את שרה, ואחד להפוך את סדום, ואחד לרפאות את אברהם, שאין מלאך אחד עושה שתי שליחויות" [לשון רש"י שם]. ובגו"א שם אות יד כתב: "ונראה כי מיני השליחות הם ג', שלא יוכל האחד לעשות שליחות חבירו; האחד - הוא טובה גמורה לעשות חסד. והשני - לעשות דין ורעה גמורה לאבד ולהשמיד. והשלישי - כמו ממוצע בין שניהם, ולקיים כל דבר שיהיה מקוים כמו שהוא דרך הנהגת העולם. והשתא לבשר את שרה ליתן לה בן, שהוא חסד גמור ליתן לעקרה [בראשית יא, ל] בן, היה מלאך אחד. ולהפוך את סדום היה מלאך אחר, שהוא אבוד וכליון לגמרי. ולרפאות את אברהם שיוכל לחיות הוא מלאך אחר, שזה אין טובה ואין רעה, רק שיהיה עומד קיים כמו דרך העולם. ומפני שאלו דברים אינם זה כמו זה, ולפיכך אין מלאך אחד עושה שתי שליחות, שאין זה שייך לשליחתו של זה" [הובא למעלה פ"א 408]. הרי שיצירת אדם בתחילתו ["מטפה סרוחה"] שייכת לחסד, ואבוד האדם בסופו ["למקום עפר רמה ותולעה"] שייך לדין. וכאשר אדם "יסתכל בשלשה דברים אלו, אין לו הסרה מן השם יתברך לא לימין ולא לשמאל" [לשונו כאן]. ופירושו, כאשר מסתכל במדות ימין ושמאל, אין לו הסרה מה' לימין ולשמאל. וכגון, הדבק בחסד ניצל מעריות [נתיב גמילות חסדים פ"א (א, קמז.), וראה נצח ישראל פל"ו הערה 42], כי עריות היא יציאה מצד ימין [כמבואר למעלה פ"ב הערה 730]. ולפי זה נראה שהדבק בדין ינצל מגזל, כי גזל היא יציאה מצד שמאל [כמבואר למעלה פ"ב הערה 731]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצח:] ביאר שעין הרע היא יציאה מצד השמאל, ויצר הרע הוא יציאה מצד ימין, ושנאת הבריות היא יציאה מן האמצע. וראה הערה הבאה, והערות 304, 682.

<> פירוש - מלבד שאין לאדם הסרה מן השם יתברך לא לימין ולא לשמאל, הוא גם מקושר עם השם יתברך בעצם, ולכך אינו בא לידי חטא. ומסדר דבריו משמע שהדבר השלישי שאמר עקביא בן מהללאל ["ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון"] עושה שהאדם "מקושר עם השם יתברך", והוא האמצע בין ימין לשמאל. והוא כמו שביאר למעלה [לאחר ציון 164] שבעוד ששני הדברים הראשונים של עקביא בן מהללאל הם מצד התחלתו וסופו של האדם, הרי הדבר השלישי הוא "מצד עצמו כאשר הוא נמצא... ועל זה אמר 'ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון', כלומר שכל המעשים אשר האדם עושה כל זמן שהוא נמצא יש לו לתת עליהם דין וחשבון" [לשונו שם]. ועצם הדבר הוא כנגד אמצע הדבר, שאינו נוטה לימין ולשמאל, וכמבואר למעלה פ"ב הערות 1222, 1568.

<> כי "כאשר האדם נכנס תחת רשות העלה לגמרי, הוא מסולק מן היצר הרע... כי מצד השם יתברך הסתלקות יצר הרע לגמרי" [לשונו להלן].

<> מדרש זה הובא גם בפירוש רש"י, האברבנאל, החסיד יעב"ץ, ובביאור הגר"א כאן.

<> פירוש - תיבת "בוראך" שהוזכרה בפסוק כוללת בתוכה עוד שתי תיבות; "בארך", "בורך".

<> לשון רש"י קהלת יב, א "וזכור את בוראך - תמן תנינן עקביא בן מהללאל אומר הסתכל בשלשה דברים וכולי, וממקרא זה דרש; 'וזכור את בוראך', שתתן דין וחשבון לפניו. וזכור את בורך, קברך מקום עפר רמה ותולעה. וזכור בארך, באר שנבעת ממקורה, היא טפה סרוחה של זרע ושל לובן".

<> מבאר שדרשות חז"ל, ובמיוחד דרשות שהן בבחינת "לשון נופל על לשון", אינן מנותקות מהפשט, אלא הן עומק הפשט. וזהו יסוד מוסד במשנת המהר"ל, ונביא לכך את דבריו בגו"א בראשית פ"ד אות כד, שהעיד על דבריו שהם "כלל גדול ושורש גדול ומפתח גדול" בהבנת דרשות חז"ל שהן על הדרך של "לשון נופל על לשון". הנה נאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המִקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המְקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא &**כלל גדול**^ לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא &**שורש גדול ומפתח גדול**^ להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ויסוד זה הזכיר בגו"א כשלשים פעם [כמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות]. וה"ה לדידן, בודאי תיבת "בוראך" נשארת על כנה [ומובנה שהקב"ה הוא הבורא, והאדם הוא הנברא], וגם חז"ל מעולם לא התכוונו לחלוק על כך. רק הואיל והתורה נקטה בתיבת "בוראך", יש בכך רמז לתיבות נוספות הדומות לתיבת "בוראך", וכמו שיבאר. וראה להלן הערה 512.

<> כי היחס של עלה ועלול הוא היחס של בורא ונברא. וכן בח"א לסנהדרין צז: [ג, ריב.] כתב: "כי השם יתברך הוא עלה אל העולם, והוא ברא אותו". ובח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב:] כתב: "לא נמצא דבר מעצמו, וצריך פועל או עלה לאותו דבר". ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כא:] כתב: "מצד העלה הוא [האדם] נמצא ממנו, שלכך נקרא 'עלה'" [ראה למעלה בהקדמה הערה 27]. ובתפארת ישראל פל"ו [תקכז.] כתב: "מכבד את אביו ואת אמו, שהם שותפין עם הקב"ה ביצירה של אדם... ושם 'עלה' יאמר על שלשתן". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"א הערה 5, ובנר מצוה ח"א הערה 31.

<> כפי שכתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.], וז"ל: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 77]. וראה הערות 198, 809.

<> "שתזכור מקורך מאין באת, מטפה סרוחה של שכבת זרע" [לשון רש"י כאן]. וראה הערה 200.

<> כמו שנאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". ובגו"א שם אות לח כתב: "ולומר אלוה. אף על גב דכל הבריות יחיו לעולם, יהיו טועים אחר האדם, מפני כי הנולדים אחריו לא ידעו מתי נברא האדם, והוא קודם לכלם, אבל אותן הנבראים לא יחשבו עצמם אלהים כאשר יהיו נבראים, ולא יוכל לומר קין לאדם 'אני אלהים' שהרי אדם הולידו". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תפד:], ושם הערה 1011. ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 77]. וזהו מה שכתב כאן שאם לא היה לאדם סוף ותכלית היה "דומה אל העלה", ולא היה ניכר ההבדל ביניהם. ולהלן פ"ד מי"ז [ד"ה ואל יקשה] כתב: "ואל יקשה לך למה צריך העוה"ז, יברא העוה"ב בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעוה"ז שהוא התחלה, ואח"כ יושלם... מצד הפעולה עצמה, שהיא עלולה, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה, ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והיא העוה"ז, עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו העוה"ז... וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחילתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדול. אבל בתחילה הוא קטן, ואין לו מעלה שמגיע אליו בסוף". וראה להלן הערה 809.

<> כפי שבדרך כלל הכתוב מכנה את הקב"ה, וכמו שנאמר [דברים ח, יח] "וזכרת את ה' אלקיך כי הוא נותן לך כח לעשות חיל וגו'". ובאמת זו הפעם היחידה בכל הכתובים שהקב"ה מתכנה בשם תואר "בוראיך".

<> המורה על ההתחלה, כי מי הבאר נובעים ממקורם, ואינם באים ממקום אחר, נמצא שהבאר הוא התחלת המים שבקרבו. והמלבי"ם [משלי ה, יח] כתב: "המקור מציין המקום שמשם יתחיל נביעת המעין המתפשטים בעומק האדמה". ועוד אודות מקור הבאר, ראה גו"א בראשית פכ"ד אות יג, ונצח ישראל פנ"ד [תתמז.].

<> כי הבור מורה על מקום הקבורה, וכמבואר בהערה 193.

<> שלשתן - מאין באת ["בארך"] ולאן אתה הולך ["בורך"] ולפני מי אתה עתיד לתת דין וחשבון ["בוראך"]. ולא ביאר כאן כיצד "בוראך" מורה על נתינת דין וחשבון. אך הוא מובן מעצמו, כי המושכל הראשון שיש ביחס של עלה ועלול הוא שהעלול חייב את מציאותו לעלה, ומתוך כך יחוייב העלול לתת לפני עלתו דין וחשבון. ובתפארת ישראל פל"ה [תקיא:] כתב: "לא 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" [הובא למעלה פ"א הערה 387]. וברור שאם לבסוף לא יהיה דין וחשבון, עדיין "יהיה האדם ברשות עצמו".

<> כי היצה"ר ניזון מגבהות הלב של האדם, שכל ענינה היא פריקת העול [כמבואר למעלה הערות 40, 45]. לכך מן הנמנע הוא שהנכנס תחת רשות העלה לגמרי יהיה נתון לשליטת היצר הרע. והרי כך אמר הנזיר מן הדרום ליצרו הרע [נדרים ט:] "רשע, מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך". נמצא שהיצה"ר מתגבר באדם רק כאשר "אינו מחשיב עצמו עלול אל העלה" [לשונו למעלה (לפני ציון 178)], אלא חושב שהעולם שייך לו.

<> מציון 76 ואילך.

<> כי קריאת שמע מורה על אחדות ה' [דברים ו, ד].

<> ובזה שני טעמיו לביאור המשנה הם אחד, וכמבואר למעלה הערות 186, 190. ועוד אודות ששלשת הדברים שאמר עקביא בן מהללאל קשורים להיות האדם עלול גמור, צרף לכאן דברי רבי צדוק הכהן בספר פרי צדיק פרשת יתרו, אות יא, שכתב: "ובמשנה 'הסתכל בג' דברים ואי אתה בא לידי עבירה וכו', מאין באת מטיפה סרוחה, ולאן אתה הולך וכו', ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וכו''... ויש לומר שזה ענין מה שנאמר [סוטה ה.] בש"ר בושה סרוחה רימה. 'בושה' היינו הבושת פנים מהשם יתברך [וזהו "לפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון"]... 'סרוחה' זו ליחה סרוחה, 'רימה' לאן אתה הולך וכו'". והרי "בשר" מורה על העלול הגמור, וכמבואר בנתיב העבודה פ"ו [א, צב:], שכתב: "כל שאין משים עצמו כבשר, ופירש שכבר הלכה הצורה ממנו, והוא כבשר שהלכה הצורה ממנו, ובזה האדם עלול מקבל לגמרי, שסר צורתו, שעל ידי צורתו האדם הוא מה שהוא. וכאשר האדם עושה עצמו כבשר, שהלכה הצורה ממנו, נחשב כאילו אינו כלל... אבל אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה, ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא, ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו. ולפיכך אמר [סוטה ה.] 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן יראה עצמו כבשר', ואז ראוי לקבל כמשפט העלול, אשר הוא מקבל מן העלה" [ראה למעלה פ"ב הערות 173, 1410]. וכן ראה נצח ישראל פ"ט [רלג.], ושם הערה 81. נמצא שעקביא בן מהללאל מורה לאדם שיהיה בבחינת "בשר", שהוא עלול גמור אל עלתו יתברך.

<> והרי זהו המשך הפסוק שם [קהלת יב, א] "וזכור את בוראך בימי בחורתיך", ו"בימי בחורתיך" מורה באצבע שמיירי בזמן שכחו של היצה"ר נמצא באדם. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"א "אי זו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו, ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח. כיצד, הרי שבא על אשה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה ובכח גופו, ובמדינה שעבר בה, ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמורה. הוא ששלמה אמר 'וזכור את בוראיך בימי בחורותיך'". וכן כתב השל"ה הקדוש [מסכת ראש השנה, הצעות לתשובה שלישית]: "מי שהוטבע בחטא ימים רבים או שנים, אבל שב בימי בחרותו בעודנו בתוקפו ובגבורתו, ונתחרט מאותו הדרך, וכבש את יצרו ועשה תשובה שלימה, עליו נאמר 'וזכור את בוראיך בימי בחורותיך וגו'', רצונו לומר בעוד שאתה בתקפך, ורשאי לעשות עבירה כבראשונה, ואינו עוזבה בסבת מונע אלא ביראת חטא. ועל דא אמרו [יומא פו:] היכי דמי בעל תשובה, כגון שבא עבירה לידו ופירש ממנה. מחוי רב יודא באותו פרק ובאותו אשה ובאותו מקום. רצונו לומר שהבחרות והאשה עומדים, ואין דבר מונע". אם כן הפסוק מבאר שזכירת בוראך מביאה לסילוק כחו של היצה"ר, וכמו שהתבאר כאן.

<> פירוש - לשון "הסתכל" מורה על התבוננות ועיון שכלי, וכפי שביאר בגו"א במדבר פכ"ד אות יד. וכאן לכאורה אין מדובר בכך, אלא מדובר שהאדם ידע מאין בא ולאן הולך, ומה שייך כאן ענינה של הסתכלות והעמקה. ולשון המשנה [למעלה פ"ב מ"א] הוא "רבי אומר... והסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מה למעלה ממך, עין רואה ואוזן שומעת, וכל מעשיך בספר נכתבים". וכתב על כך שם [תקו.] וז"ל: "למה אמר 'הסתכל בג' דברים', ולא אמר 'דע מה למעלה ממך וכו'".

<> כפי שהקשה למעלה פ"ב מ"א [תקה.] על המשנה שם, וכלשונו: "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".

<> פ"ב סוף מ"א [תקו:].

<> לשונו למעלה [שם]: "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". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון להלן משנה יד [לאחר ציון 1404] 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 [הובא למעלה פ"ב הערה 208].

<> נראה לבאר אי מקריות זו בצירוף שני יסודות שכתב; (א) בתפארת ישראל פ"ד [סט.] כתב: "כי אין מקרה לכמו דברים אלו האלקיים", ושם הערה 11 [הובא למעלה פ"א הערה 656]. (ב) בהמשך שם [עז.] כתב: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים" [ראה להלן הערות 610, 1429]. וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח.], וז"ל: "וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלסופים לא ראו והביטו רק הטבע, כמו הרופאים לא ידעו ולא יבינו רק הטבע, ולכך לא עמדו על הבריאה הזאת, הוא האדם. כי יצירת האדם בפרט, הכל הוא ענין אלקי, ולא טבעי". ומצירוף שני יסודות אלו להדדי עולה, כי בלתי אפשרי לומר שיהיה באדם דבר שהוא מקרי, כי כל עניני האדם הם דברים אלקיים [וק"ו שקומתו הזקופה שייכת לזה, שהיא מורה על הצלם אלקים של האדם (כמבואר להלן משנה יד)], ואין דברים אלקיים במקרה.

<> כפי שכתב להלן בתחילת משנה ט, בביאור המשנה שם "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת", וז"ל: "מה שאמר 'יראת חטאו', והלא אינו חוטא, ולמה אמר 'חטאו', והוי ליה לומר 'כל שיראתו מן החטא קודמת למעשיו'. ואין זה קשיא, כי כל אדם מוכן לחטא, כדכתיב [קהלת ז, כד] 'אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. ואמר כל שיראת חטאו שהוא מוכן לו, היראה מן החטא שהוא מוכן אליו קודמת למעשה. ובא לומר כי מפני שידע האדם כי אינו בלא חטא, ולכך הוא ירא שלא יחטא".

<> פ"ב סוף מ"א [תקו:], ויובא בהערה 216.

<> 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".

<> לשונו למעלה פ"ב סמ"א [תקו:]: "כי זה האדם אשר הוא בעולם הזה, אין השם יתברך לנגדו. ולפיכך הוא בא לידי חטא, עד שבשביל זה אמרו חכמים '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". וכן ביאר למעלה פ"ב מ"ד [תקנה:] את דברי המשנה שם "אל תאמן בעצמך עד יום מותך", שהאדם מסוגל לחטוא. 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 כנגדו מורא שכינה" [הובא למעלה פ"ב הערה 210].

<> יבאר שהקומה זקופה של האדם מסייעת לו להבחין בשלשה דברים שאמר עקביא.

<> מעין מה שאמרו [ברכות כה:] "לבו רואה את הערוה... עקבו רואה את הערוה". והרשב"א שם כתב שאף עיניו רואות את הערוה, ורק שלא נקטו כן בגמרא כי "לעיניו רואות את הערוה ליכא למיחש, דכיון שעיניו חוץ למים, ומסתכל בחוץ אינו רואה הערוה", אך לולא כן אף עיניו רואות הערוה. , הרי מכף רגל עד ראש יש ראיית ערוה.

<> מה שאין כן בבהמות, שהולכות שחוחות ולא בקומה זקופה, לכך אינן רואות את ערותן.

<> אין כוונתו שיש לאדם להסתכל על מילתו, שהרי כתב בבאר הגולה באר החמישי [קכג.] "אדם הרואה בערותו נוטל ממנו חוזק וכח של האבר הזה, כי ראוי שיהיה האבר הזה במכוסה, לכך גלוי ערוה מבטל הכח. וכאשר רואה בערוה נטל כחו ממנו", ושם הערה 681. וכן אמרו [שבת קיח:] "אמר רבי יוסי, מימי לא נסתכלתי במילה שלי", ופירש רש"י שם "מרוב צניעות". ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי מה שלא נסתכל במילה שלו דבר זה קדושה, כי העין כח הנפש [הובא למעלה פ"ב הערה 1163], והיה מתרחק מן הפחיתות מצד נפשו". אלא כוונתו כאן היא שהאדם נוצר באופן שהאבר הוא כנגדו, ומכך ישכיל להתבונן מאין האדם בא.

<> פירוש - מפאת שהאדם הולך בקומה זקופה, לכך ההסתכלות כלפי הארץ היא לכיון מטה. אך בהמה שהולכת שחוחה, אינה מביטה על הארץ לכיון מטה, אלא בצורה ישרה ואנכית. ובב"ק כז: אמרו "בא אחר ונתקל בה ושברה, פטור. אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ומיזל... לפי שאין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים". ובתוספות [ד"ה לפי] כתבו "והא דתני [ב"ק נב:] שור פקח ביום פטור, דשור עיניו למטה, ומיבעי ליה לעיוני טפי מאדם". הרי שקומתו הזקופה של אדם עושה את הסתכלותו לכיון הארץ הסתכלות כלפי מטה [ולכך אין דרך בני אדם להתבונן בדרכים], אך אצל בהמה אין בהתבוננות זו משום הסתכלות כלפי מטה [ולכך מוטל עליה להתבונן יותר]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - ידע להשכיל מה יהיה סופו, וכמו שאמר "לאן אתה הולך, למקום עפר רימה ותולעה". וצריך ביאור, שהרי בהמה שאינה הולכת בקומה זקופה, יכולה יותר בנקל להתבונן על הארץ [כמבואר בהערה הקודמת], ומדוע הסתכלות זו אצל האדם נתלית בקומתו הזקופה. ובשלמא שתי ההסתכליות האחרות שאמר עקביא בן מהללאל ["מאין באת", "לפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון"] שייכות לקומתו הזקופה של האדם [כמו שמבאר], ואינן יכולות להתקיים אצל בהמה ההולכת שחוחה. אך ההסתכלות על הארץ מתקיימת אצל הבהמה בפשטות, ואילו אצל האדם היא בדרך "אף על פי"; אף על פי שהאדם הולך בקומה זקופה, מ"מ הוא גם מסתכל כלפי מטה, ואיך הסתכלות זו היא פועל יוצא מקומתו הזקופה של האדם. ונראה לומר, כי "למטה" מורה על הארץ, שהיא היסוד התחתון ביותר. וכמו שכתב בבאר הגולה באר החמישי [כא:], וז"ל: "ולא נמנה עמהם יסוד העפר לטעם מופלג, כי יסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם הג' יסודות שאין להם המטה במוחלט. ולפיכך הארץ יסוד נבדל לעצמו". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח:] כתב: "כי היסוד הזה שיש לו המטה במוחלט, אינו מתחבר עם השלשה, כי הארץ שהיא כמו מרכז, יסוד נבדל לעצמו, ודבר זה ארוך לבארו". ובדרשת שבת הגדול [רד.] כתב: "כי הארץ בשביל כך הוא יסוד הכל, והוא נושא הכל, שהרי הבריות הולכין על הארץ, והכל הוא על הארץ, בשביל כי יסוד הארץ הוא התחתון, והוא השפל שבכל היסודות, כמו שידוע מן הארץ. ולפיכך יש לארץ קיום ביותר מצד הש"י, אשר מחזיק השפלים יותר מכל מפני שפלותם" [הובא למעלה פ"א הערות 527, 547]. לכך הסתכלות האדם כלפי מטה מורה שהולך למקום עפר רמה ותולעה.

<> לשונו למעלה פ"ב סוף מ"א [תקו:]: "מפני כי האדם הוא על הארץ... אין רואה השם יתברך. ולפיכך ברא השם יתברך את האדם בקומה זקופה, כדי שיסתכל כלפי מעלה, וידע הקב"ה שהוא יושב בשמים, ולא יבא לידי חטא", ושם הערות 213, 214.

<> לשונו למעלה פ"ב סוף מ"א [תקז:]: "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".

<> נראה שכוונתו לומר, שהנה למעלה שאל שתי שאלות [לפני ציון 208], וכלשונו: "ובדברי עקביא גם כן יש להקשות, כמו שבארנו בפרק רבי אומר, שאמר שיסתכל בג' דברים, ולא אמר שידע מאין בא, ומה שייך לשון 'הסתכל'. גם אין בטוח שיקבל מוסר זה שיסתכל, יותר מאילו היה אומר לאדם שלא יחטא. דאם לא יקבל זה אם היה אומר שלא יחטא, גם כן לא יקבל זה שיסתכל בג' דברים". ותשובה על שאלתו הראשונה מצאנו [שלשון "הסתכל" מורה שיתבונן על אופן בריאתו (בקומה זקופה), ויסיק מכך שנברא כדי שיתרחק מן העבירה], אך מהי התשובה על שאלתו השניה. וצריך לומר, שזה גופא התשובה גם על שאלתו השניה, שאין "הסתכל" הוראת דברי מוסר ותוכחה גרידא, אלא שיפקח עיניו ויראה את החכמה הגנוזה בהיותו בעל קומה זקופה. ועל קומתו הזקופה של האדם כתב להלן [משנה יד (ד"ה וזה שאמר)]: "וזה שאמר איוב [איוב יט, כו] 'ומבשרי אחזה אלוק', כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את השם יתברך". @**ועל כך**^ כתב כאן "אך כי לא קשה כל כך, ועיין למעלה בפרק רבי אומר". כי גם שם שאל על רבי את השאלה השניה ששאל כאן על עקביא, ויישבה באופן אחר, וכלשונו [תקה.]: "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... 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". וכך גם ניתן ליישב כאן.

%[משנה ב]

<> עומד על סמיכות משניות. ודע, שזו הפעם הראשונה ששאל כן, שאע"פ ששאל למעלה הרבה פעמים על סמיכות המאמרים [פ"א הערות 709, 852, 888, פ"ב הערות 379, 416, 478, ועוד], מ"מ שאל כן רק על מאמרים שהוזכרו באותה משנה, אך לא שאל כן על משניות נפרדות. ואף שלמעלה פ"ב תחילת מ"ד כתב: "ויש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו יחד" [ומדובר שם על חבור המשנה למשנה שקדמה לה], שם הוא משום שהמשניות חוברו על ידי אמירת "הוא היה אומר", וכמבואר שם. אך לא נמצא עד כה ששאל כפי ששואל כאן, אך מכאן ואילך יקשה כן הרבה פעמים. ונראה טעם הדבר, כי עד כה סדר המשניות תאם לסדר הזמנים של התנאים, כי דברי המוסר נאמרו לפי סדר הדורות, וכמו שנתבאר למעלה פ"א הערות 261, 308, 658, 1443, 1801, ועוד. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיב.] כתב: "כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה", ושם הערה 226 [הובא למעלה הערה 18], וכן הוא להלן פ"ד תחילת משנה ב. ועד כה סדר זה היה ברור למדי; קבלת משה רבינו עד סוף קבלת הזוגות, ומשם ואילך הקבלה של זרע הלל. לכך לא היה מקום לעורר על כך עד כה. אך עתה שהמשנה הראשונה נאמרה על ידי עקביא בן מהללאל, והמשנה הזאת על ידי חנניא סגן הכהנים, א"כ אין בזה רצף טבעי של הדורות, לכך כאן לראשונה יש לשאול מדוע משנה זו באה בעקבות המשנה שלפניה. וראה להלן מהערה 287 ואילך בישוב שאלה זו.

<> כי "בשלומה של מלכות יש שלום בעולם" [לשון הרבינו יונה כאן]. ובאור חדש [קכג:] כתב: "כי לכך היה מרדכי מזהיר אותו [את אחשורוש מזממת בגתן ותרש (אסתר ב, כב)], אף שהיה מן הסברא שלא יהיה חס עליו כדי שיוציא אסתר מתחת ידו, מכל מקום מפני כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם [ראה להלן הערה 638], ולכך אמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו', ומכל שכן שיש להגיד עליו אם אחד רוצה להמית אותו". ולכך "דבר הגון וראוי להתפלל בשלומה של מלכות". ובבאר הגולה באר השביעי [תח.] כתב: "מה שעוד אמרו [המתלוננים נגד חז"ל] כי תקנו חכמי ישראל בתפלותיהם דברים שאינם ראוים, עד שאף כנגד המלכות דברו [כוונת המתלוננים לברכת המינים בשמו"ע]. ואם היה הדבר כמו שחשבו הם, היה דבר זה סותר דברי עצמם... והרי משנה ברורה שנויה במסכת אבות 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו'. וידוע כי מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' אין הכוונה שיתפלל על מלכות ישראל, שאם כן לא היה צריך לתת טעם 'שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו', שעל מלכות ישראל יש לו להתפלל ששלום מלכות הוא קיום של ישראל להמשיך שלומם וגדולתם ורוממותם והצלחתם. ולכך מה שאמרו 'הוי מתפלל בשלמה של מלכות' היינו שאר מלכות שאינו מישראל, ואם כן איך יתקנו הפך זה. ולא זה בלבד רק שהיה נגד הכתוב, מה שהוזהרנו על ידי נביאים שיש לנו להתפלל בשלום המלכות אשר הגלינו שמה. שכך כתיב על ידי הנביא ירמיהו [ירמיה כט, ד-ז] 'כה אמר ה' צבאות אלקי ישראל לכל הגולה אשר הגליתי מירושלים בבלה בנו בתים ושבו ונטעו גנות ואכלו את פרים קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תתנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו ודרשו את שלום העיר אשר הגליתי אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלמה יהיה לכם שלום'. הרי כי ציוה אותנו להתפלל בעד המקום אשר הגלינו שמה אל ה', ואיך יתקנו הפך זה חס ושלום לעבור דברי הנביא".

<> כמו שאמרו [פסיקתא רבתי פרשה מז] "הספינה הזו מהלכת בים, אם אין לה קברניטין, אובדת היא. כך הם ישראל, אפילו הם כמה אוכלוסים, אם אין להם מנהיג אינם יכולים לעמוד... משה בדורו, יהושע בדורו, שמואל בדורו". הרי שנקטו בלשון "אינם יכולים לעמוד", ומדוע תנא דידן נקט בלשון "איש את רעהו חיים בלעו". וראה להלן הערה 286 בישוב שאלה זו.

<> אין כוונתו שהאדם נברא יחד עם הנקבה בגוף אחד [לעומת שאר המינים], כי זה מזכיר במשפט הבא. גם אין לומר שכוונתו שבשאר המינים נבראו הרבה זוגות ביחד, ואילו האדם נברא זוג אחד בלבד, שהרי כתב הרמב"ן [בראשית א, כב] "שהנבראים בכל בעלי הנפש היו שנים בלבד, זכר ונקבה למיניהם, כענין באדם, והוצרכו לברכה שירבו מאד. אבל בצמחים צמחו על פני כל האדמה רבים מאד כאשר הם היום". אלא כוונתו שבכל הנבראים האחרים נאמר "למינהו" [בראשית א, פסוקים יב, כא, כה], ולא נזכר כן אצל האדם, וזה מורה ששאר הנבראים נבראו הרבה מינים ביחד [ומכל מין נברא זוג אחד], ואילו האדם נברא יחידי. ובגו"א בראשית פ"ב אות יט [ד"ה וכדי] כתב: "הבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל". ובספר העקרים, מאמר שלישי פרק ב, כתב: "ההבדל שיש בין יצירת האדם ליצירת הבעלי חיים... כי ביצירת הבעלי חיים הזכיר הכתוב 'למינה' [בראשית א, כד], 'למינהו' [שם פסוק כא], ואמר [שם פסוק כה] 'ויעש אלהים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה ואת כל רמש האדמה למינהו'. להורות כי בבעלי חיים אין הבדל בין תכלית מין אחד לתכלית מין אחר, ובין יצירת הזכר ליצירת הנקבה, כי המכוון מכולם תכלית אחד בלבד כולל, והוא קיום המין, שזהו שלמות המציאות... אבל באדם שאין הכונה ביצירתו קיום המין בלבד, אבל קיום האיש, לא נאמר ביצירתו 'למינהו'". ובפחד יצחק, שבועות, מאמר טז, אות ח, כתב: "אמרו רבותינו הקדמונים, כי בעוד שקיום בעלי חיים הוא בסוג ובמין, ואשר על כן נאמר ביצרתם 'למינו', הנה קיומו של אדם הוא ביחידיות אישיותו... ויחידיות זו של אישיות אדם מפקיעתו מתורת סוג ומין, שלא נאמר ביצרת אדם 'למינו'". וכן חזר וכתב שם מאמר כא, אות ג.

<> כפי שהיה אצל שאר נבראים, שנבראו זכר ונקבה [רש"י בראשית ב, כ].

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ולא היה זה, כי זכר ונקיבה היו בגוף אחד, והכל כדי שיהיה האדם נברא יחידי". וכן נאמר [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם וגו' זכר ונקבה ברא אותם", ופירש רש"י שם "שבראו שני פרצופים בריה ראשונה, ואחר כך חלקו", ומקורו בב"ר ח, א. ובגו"א בראשית פ"א אות סט כתב: "ואם תאמר, ולמה נברא האדם דו פרצופין יותר מכל הנבראים. אמנם דבר זה דבר מופלא בחכמה מאד, שכמו האדם שהוא יחיד בתחתונים, שהרי לא נמצא בתחתונים בעל דעה והשכל, ולפיכך ראוי שתהיה בריאתו באחדות גמור, ואילו היה נבראה הנקבה בעצמה, אין זה יחידי, שהרי כל אחד ואחד בפני עצמו. ולפיכך לפי סגולתו שמסוגל באחדות בתחתונים, נבראו דו פרצופין, באחדות לגמרי". ודברים אלו יתבארו יותר בסמוך. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקמז.], שגם שם דן מדוע אדם וחוה נבראו בגוף אחד, יותר מכל הנבראים.

<> "לפיכך נברא יחידי להראותך שמאדם אחד נברא מלואו של עולם" [רש"י שם], וראה מציון 237 ואילך.

<> "וכל אחד ברא את שלו" [רש"י שם].

<> "ועוד, לכך נברא יחידי, להראות לדורות הבאים גדולתו של הקב"ה, שבחותם הראשון כל הדורות טבועות, שלא היה תחלה אלא חותם אחד" [רש"י שם].

<> "חותם - היינו אותו ברזל שהצורה חקוקה בו. טובע כמה מטבעות בחותם אחד - כל המטבעות שאדם טובע על ידי ברזל אחת, כולן דומין" [רש"י שם].

<> "כלומר חשוב אני כעולם מלא, לא אטרד את עצמי מן העולם בעבירה אחת" [רש"י שם].

<> כמו שפירש רש"י שם [הובא בהערה 232]. ובח"א שם [ג, קמה:] ייחס פירוש זה לרש"י, וכמובא בהערה 240.

<> פירוש - אי אפשר להוכיח מיחידיות אדה"ר ליחידיות האדם בימינו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אם אדה"ר לא היה יחידי, אלא היו נבראים אז כמה בני אדם.

<> כן הקשה בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], וז"ל: "לפיכך נברא האדם יחידי וכו'. מדברי רש"י נראה כי טעם זה מפני שמן אדם אחד נולד כל העולם, ומזה נראה שהאדם הוא כל העולם. ואין זה דמיון לגמרי, שאם מן אדם הראשון נולד כל העולם, מפני שלא היה עוד אדם, ונולד ממנו כל אדם. אבל עתה סוף סוף יש בני אדם הרבה, ולמה נחשב כאילו היה מאבד כל העולם".

<> כמו שאמרו חכמים [סוטה מו.] "מפני מה אמרה תורה [דברים כא, ד] הביא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאין עושה פירות, ויכפר על מי שלא הניחו לעשות פירות. מאי פירות, אילימא פריה ורביה, אלא מעתה אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן". ולכאורה קשה, הא תינח קושיתו מסריס, שלא הוליד מימיו, לכך אינו כמו "כל העולם כולו". אך זקן שהוליד בצעירותו, מה מקום יש להקשות שלא יחשב לעולם מלא, דנהי שעכשיו אינו מוליד יותר, אך הרי הוליד בעבר, ומצאצאיו יהיה כל העולם. ובשלמא בגמרא בסוטה ניחא שכללו זקן יחד עם סריס, ששם להדיא מדובר על מכאן ולהבא ["שלא הניחו לעשות פירות"], ועל כך הוקשה שלפי טעם זה לא יערפו העגלה על זקן וסריס, אך מה שייך לומר כאן זקן. ויש לומר, שהואיל ועתה הזקן אינו מוליד יותר, א"כ מעתה הוא אינו נחשב ככל העולם כולו, והעובדה שצאצאיו יולידו אינה מועלת לו, כי הולדה זו מנותקת ממנו. ואע"פ שבצעירותו [לפני שהוליד] הוא היה כמו כל העולם כולו, אך עתה שאינו מוליד יותר, שוב אינו יכול להתפרנס מעברו. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר באור חדש [סג.]: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". והפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב] הביא את דברי המהר"ל הללו מאור חדש, וכתב: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין" [הובא למעלה פ"ב הערה 940, ולהלן פ"ד הערה 35]. והוא הדין לדידן; אין דרגת "כל העולם כולו" שייכת לאדם אלא רק כשהוא בהוה ראוי להקרא כך. אך אם דרגה זו אינה שייכת לו בהוה, אלא נמצאת אצלו מפאת ימים עברו, שוב אין לו שייכות בעצם למעלה זו.

<> "ציור החכמה" - הוא ההבנה השכלית של שורש הדבר שלפניו, שממנו משתלשל הדבר שלפניו כענף העולה מהשורש. וכמו שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, ס:], וז"ל: "כי האומות הם שרוצים להתחכם בחכמה הזאת [אסטרונומיה] ביותר, והיו מתחכמים בזה בחכמה עצומה מאוד מאוד, כאשר ידוע, ותמיד באו אחרים אחריהם ובטלו טרחם אשר טרחו, ועמדו עליהם. וכמו שבא אחד [כוונתו לקופרניק, שבשנת שמ"ג גילה שכדור הארץ מקיף את השמש, ולא להיפך], שהיה נקרא בעל תכונה חדשה, אשר נתן ציור אחר, וכל אשר הבינו הראשונים אשר לפניהם, ונתנו הראשונים ציור ומהלך לכוכבים ומזלות ולגרמים השמים, סתר את כלם, ונתן ציור חכמה חדשה". הרי ש"ציור החכמה" פירושו ההבנה השכלית של שורש הדבר, שממנו עולה הדבר שלפניו. וראה גו"א שמות פל"ח הערה 20, ולהלן הערה 279.

<> כמו שיבאר. ובכלליות השריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק, וכמובא להלן הערה 251. ולכך המחייב שהבהמות יהיו הרבה [כמשפט החומרי], הוא המחייב שהאדם יהיה יחידי [כמשפט הרוחני].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ד [עח.]: "הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'", ושם הערה 61. ולהלן משנה יד [ד"ה וזה שתקנו] כתב: "הולך האדם בזקיפה... וכל הבעלי חיים הולכים שחוח, מפני שהם תחת האדם, שהוא המלך על הכל, ובתחתונים אין עליו, והאדם הולך זקוף כפי מדריגתו שיש לו, כי אין עליו בתחתונים... כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל... כי האדם מצד מה יש לו המציאות ביותר מכל הנמצאים זולת השם יתברך, שכל דבר שהוא תחת רשות אחר, הרי אין לו מציאות גמור בעצמו, שהרי הוא אינו נמצא מצד עצמו, והוא נכנס תחת רשות אחר. והאדם מפני שהוא מלך בתחתונים, הנה יש לו המציאות הגמור. אף כי בודאי הוא תחת העלה השם יתברך, מכל מקום 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז], ובעולמו אשר שם האדם, הוא מלך, ואין עליו רק השם יתברך, והוא מושל בכל... וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו''. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו". ולהלן פ"ה סוף מכ"א כתב: "כי תמצא האדם שהוא בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מן כל שאר בעלי חיים... וכבר פירשנו טעם זה כי האדם מפני שהוא מלך בתחתונים, ולכך הוא הולך בקומה זקופה, דמיון המלך. ושאר הנבראים הולכים שחוח לפניו". וראה הערה 259.

<> לשונו בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ]: "האחדות והמלכות הוא דבר אחד, כי ה'אחד העם' [בראשית כו, י] הוא המלך [רש"י שם]". ונמצא בספריו שני טעמים לכך; (א) כי המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכיצד יתקשרו על ידי שנים. (ב) המלך נבדל מבני עמו, והנבדל הוא אחד. ואודות טעמו הראשון, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" [ראה להלן הערות 261, 282, 294]. ואודות טעמו השני, כן כתב בח"א לשבועות ט. [ד, יא:], וז"ל: "ועוד נרמז דבר זה בלשון 'אין שני מלכים משתמשים בכתר אחד', כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא על ראשו [ראה למעלה פ"א הערה 1279]. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך גם כן הוא נבדל מן הכלל גם כן... ולכך יש למלך בשביל זה מעלה אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש [הוריות יא:]. והמעלה האלקית הזאת כמו שאמרנו הוא מה שהמלך מושל על הכלל, והכלל הוא נבדל, כי הגשמי הוא פרטי. ולכך כל מלך הוא אחד, שאין הכללי מתחלק. לכך... אי אפשר שיהיו שני מלכים משתמשים בכתר אחד". וכן הוא בגו"א שמות פי"ז סוף אות יג, שכתב: "כי המלכות גם כן הוא האחדות, שהמלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והוא מיוחד בעמו, שהרי לא תמצא שני מלכים משתמשים בכתר אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1390]. ושני הטעמים האלו הם כנגד שני הסבריו שכתב כאן. וראה להלן הערות 294, 495.

<> כן כתב באור חדש [סח.], וז"ל: "אמרו ז"ל שאם אין מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו. ודבר זה בארנו במקומו בחבור דרך חיים, כי האדם מצד שהוא אדם אשר נברא שהוא מושל בתחתונים, נברא יחידי, כי כך ראוי מצד עצם הבריאה. ולכך כל אדם רוצה לבלעות את חבירו שלא יהיה נמצא אחר זולתו. לכך המן, אילו היה מלך, לא היה מבקש לאבד את הכל, אבל זה היה אדם, לכך היה רוצה לבלעות את ישראל. ודבר זה נרמז בכתוב [תהלים קכד, ב-ג] 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם אזי חיים בלעונו', כמו שאמר גם כן 'איש את רעהו חיים בלעו' כמו שאמרנו, כי האדם נברא יחידי, שתראה מזה כי כן בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, ורוצה ברבוי. כי מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך. וסוף סוף בטבע ראוי שיהיה האדם יחיד מצד שהוא מלך בתחתונים, וזהו מצד עצמו, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד [ראה להלן הערה 281]. וכאשר האדם מקבל מלכותו יתברך, אז ראוי שיהיה הרבוי, מצד שהשם יתברך חפץ ברבוי. אבל המן לא היה מקבל מלכותו יתברך, והיה רוצה לבלעות הכל. וזה שאמר 'לולי ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם'".

<> כי כל העולם נברא בשביל האדם היחידי, וכמו שהתבאר.

<> דברים אלו מבוארים היטב בגו"א בראשית פ"ב אות לו, כי בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1499]. ולכך האדם הוא "צורת העולם" ביחס לשאר הנבראים, כי האדם נותן לשאר הנבראים השלמה והגדרה, וכמו שמבאר.

<> אודות שהצורה משלימה את מי שהיא צורה לו, כן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:], וז"ל: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [הובא למעלה פ"א הערות 1499, 1501]. ובגו"א בראשית פ"ב אות מב כתב: "האדם הוא צורת כל המינים, והוא נותן להם שלימות... הוא צורה לכל התחתונים הבעלי חיים הבלתי מדברים" [ראה למעלה פ"ב הערה 1032]. ושם שמות פי"ח תחילת אות ז כתב: "המשלים הוא כמו צורה אל מי שהוא משלים אותו". ובנתיב העבודה פי"א [א, מט:] כתב: "התלמיד חכם הוא במדריגת הצורה לשאר בני אדם... כי הצורה נותן הקיום". ובנתיב השלום פ"א [א, ריז.] כתב: "השלום עצמו שהוא משלים הכל, כמו הצורה שהיא השלמה". ובגבורות ה' פי"ט [פז:] כתב: "כי משה משלים ישראל כולם, ובזה הוא צורת ישראל... שהרי הוא כמו צורה אל האומה הזאת". ושם פנ"ו [רמט.] כתב: "החומר אינו רק התחלה, כי הצורה היא שלימות הנמצא... כי החומר נקרא התחלה, והצורה נקרא תכלית ושלימות". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרטז.]. ובבאר הגולה באר החמישי [נה:] כתב: "והכל נמשך אחר הצורה, והיא השלמת הכל... כמו שהוא ראוי אל הצורה, שהוא משלים הכל". וכן חזר וכתב שם [סב:]. וראה להלן הערות 260, 1294, 1876.

<> כמו שכתב למעלה פ"א מ"ב [קסז:]: "ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום כי הכל נברא בשביל האדם". ובקידושין פב: אמרו "מימי לא ראיתי צבי קיץ וארי סבל ושועל חנוני... והם לא נבראו אלא לשמשני". ובתנחומא שמיני אות ב אמרו "אמר [הקב"ה], לא בראתי את הכל אלא בשביל אדם, ועכשיו הוא מת מה הנאה יש לי". ורש"י בראשית א, א כתב: "בראשית ברא בשביל התורה... ובשביל ישראל". ובקה"ר ז, יג אמרו "בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן, ואמר לו... כל מה שבראתי, בשבילך בראתי". ובספרי המהר"ל יסוד זה הוזכר במקומות רבים, וכגון; גו"א בראשית פ"א אות ס [ד"ה אמנם], תפארת ישראל פ"ד [עג.], שם ר"פ יז, שם פל"ג [תפח:], באר הגולה באר השני [ריד:], שם באר הרביעי [שעג.], שם באר החמישי [קלא.], שם באר השביעי [שסז:], דרוש לשבת תשובה [עז.], ח"א לשבת עז: [א, מא:], להלן פ"ה סוף משנה א, שם תחילת משנה כב, שם פ"ו מ"י [ד"ה אבל נראה], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 348]. וכל זה שייך להיות האדם צורה אל התחתונים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"ד [עג:]: "מלכות האדם היא שהוא מוליך שלימות אל כל התחתונים, כי הכל נברא לעבוד האדם ולשמשו, ובזה הוא צורה אל כל התחתונים, ומוליך שלימות אל הכל, כמו המלך שהוא משלים את הכל". וראה להלן הערה 762.

<> מפאת רוחניותה, וכמבואר למעלה הערה 245. ובנצח ישראל פנ"ג [תתלז:] כתב: "על ידי משה היו עם אחד לגמרי. כמו שאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם אדם אחד עליו רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת. ודברים אלו הם דברים ברורים מאוד למי שיבין דברי חכמה. ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד. כי... משה היה מלך להם [זבחים קב.], והוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם". ובכלליות השריש 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". 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". 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" [ולמעלה פ"ב הערה 173 הובאו מקורות נוספים ליסוד זה, וראה להלן הערות 490, 1689].

<> מפאת היותו צורה לעולם. ובתפארת ישראל פ"ל [תנט:] כתב: "האדם נחשב כל העולם... כי האדם צורת כל העולם". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [מכילתא שמות יח, א] "שקול משה כנגד כל ישראל". ובבאר הגולה באר החמישי [סו:] כתב: "מדריגת משה כי הוא היה צורת כל ישראל, עד שאמרו עליו שקול משה נגד ישראל. וזה בשביל שהיה צורה אל ישראל, ואין ספק שהצורה במה שהוא צורה אל הכל, הוא שקול נגד אשר הוא צורה אליו, ודבר זה מבואר". וכן בגו"א שמות פי"ח אות ז כתב: "שקול משה כנגד כל ישראל... כי משה היה משלים את ישראל בכל דבר, ודבר המשלים שקול נגד הכל בעבור שהוא משלים הכל. ואם לא היה משה משלים את ישראל... לא היו נחשבים לעם ישראל, ולפיכך היה משה נחשב ככל ישראל... אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע, 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, ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלקי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובתפארת ישראל פכ"ט [תמג.] כתב שני הסברים אלו כאחד, וכלשונו: "דבר זה מורגל בפי חכמינו כי משה עומד נגד כל ישראל. ופירשנו אותו בחבור גור אריה בפרשת יתרו, והעיקר הוא כי מה שהיה משה מדרגתו נבדל, כמו הצורה שהיה משלים כל ישראל... כי נחשב משה כמו צורה אל כלל ישראל, ולפיכך אי אפשר לומר רק שהיה משה שקול נגד הכלל כולו, ודבר זה מבואר מאד למי שיש בו חכמה". ובדיוק כשם שמשה שקול נגד כל ישראל מפאת היותו צורת ישראל, כך האדם שקול נגד כל העולם מפאת היותו צורת העולם.

<> כן כתב בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה:], וז"ל: "ולפיכך הפירוש כי בצורת העולם ובענין הצורה אין צריך לרבוי האדם, ולפיכך נברא האדם יחידי בלבד, שכך ראוי אל הצורה, אשר נמשל אליו האדם, שנחשב כמו צורה לתחתונים. אבל כל בעלי חיים שהם בעלי חומר בערך האדם, והרבוי מצד החומר בא, ולפיכך נבראו דרך רבוי. ומפני כי האדם הוא עיקר, ובשבילו ברא השם יתברך העולם, כאשר ידוע במקומות הרבה, ולכך אמר המאבד אדם אחד כאילו אבד כל העולם, שהרי אין צריך לרבוי בני אדם. ואם נתרבו אחר כך, אין זה מחיוב העולם, כי מצד העולם אין צריך רק אדם יחידי, כמו שנברא האדם יחיד. ולפיכך המאבד נפש אחת מישראל כאילו אבד כל העולם. שהרי אל בריאת העולם אין צריך רק אדם אחד, כמו שהיה בעת הבריאה, מפני כי האדם הוא כמו צורה לתחתונים". ובגו"א דברים פ"ד תחילת אות כא כתב: "האדם הוא צורת התחתונים עד הרקיע, שהוא לעליונים, וכדכתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. אם כן התחתונים כולם, כמו שהם, האדם הוא צורתן, שאם לא היה האדם היו התחתונים בריאה חסירה, שהם בעלי חומר בלבד, ואין בהם שלימות כלל. ומה שנברא האדם בתחתונים הוא השלמת התחתונים. ונמצא שהאדם השלמת כל הנמצאים התחתונים, שהוא לבד בריאה שלימה, והוא משלים כל התחתונים. עד שאתה שואל על הים שהוא בקצה העולם מה הוא השלמת צורתו, תשיב שהאדם הוא המשלים את מציאות התחתונים. הרי האדם צורת הכל... שהאדם הוא הכל". וראה תפארת ישראל פ"ט [קנג:], ושם הערה 98. ולהלן פ"ה סוף מ"א כתב: "וכבר התבאר אצל 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות' כי העולם נברא בשביל כל יחיד ויחיד, כמו שמבואר שם".

<> "שלא יאמר אדם לחבירו אבא גדול מאביך" [המשך לשון המשנה סנהדרין לז.].

<> שבת פח: "דרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, בריך רחמנא דיהב אוריאן תליתאי, לעם תליתאי", ופירש רש"י שם "אוריאן תליתאי - תורה נביאים וכתובים, לעם תליתאי - כהנים לוים וישראלים". וראה למעלה פ"א מ"ב [רב:] ושם הערה 510 בביאור המאמר. ועכ"פ מבואר שאין כל ישראל שוים וזהים איש לרעהו, אלא יש בתוכם קבוצות שונות.

<> גרוי - קטטה ומריבה. וכמו שנאמר [דברים ב, ט] "אל תתגר בם מלחמה", וכן "מתגרת ידך" [תהלים לט, יא], "כלם ענין התערב הריב. וכן תרגם אונקלוס [ישעיה יט, ב] 'וסכסכתי מצרים במצרים', ואגרי מצראי במצראי" [לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש גרה].

<> לשונו בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.]: "ומפני שלום הבריות, פירוש התקשרות העולם. שאם היה נברא בעולם שני בני אדם, לא היה התקשרות העולם. כמו אילן שענפיו הם מרובים, מתקשרים כולם על ידי השורש, ובו נעשים אחד. וכך כל העולם והדורות מתקשרים על ידי אדם הראשון, ואלמלא זה לא היה קשור לעולם, והיה העולם בטל".

<> לשון המשנה [סנהדרין לז.]: "לפיכך נברא אדם יחידי... שלא יהו המינים אומרים הרבה רשויות בשמים", ופירש רש"י שם "וכל אחד ברא את שלו".

<> של האדם, שנאמר [תהלים ח, ז] "תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו". ולמעלה נתבאר שהאדם הוא מלך בתחתונים, וראה הערה 244. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש] כתב: "כי העולם התחתון נתן הקב"ה לבני אדם, כדכתיב [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'... שכל התחתונים תחת רשותו". ובבאר הגולה באר הששי [רלח.] כתב: "כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא 'וירדו בדגת הים וגו''", ושם הערה 603. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "האדם נברא מלך בתחתונים, שהשם יתברך נתן הכל תחת האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים וגו''". ובתפארת ישראל פ"ד [עח:] כתב: "האדם מושל בנמצאים גם כן, וכדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'".

<> כמבואר בהערה 249. ובתפארת ישראל פ"ד [עח.] כתב: "הוא [האדם] מלך בתחתונים... שעל ידי זה הוא שלימות כל התחתונים".

<> כפי שמלך מאחד את עמו להיות אחד [כמבואר בהערה 245], כך האדם מאחד את העולם להיות אחד, וכן מבואר להלן הערה 264. ועוד אודות המלך, כן כתב בח"א לסוטה יא. [ב, מה:]: "המלך המולך עושה העם כאיש אחד". ובסמוך כתב: "המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל", ושם הערה 282.

<> למעלה פ"א מי"ח [תלב.], שכתב: "על ידי האדם מתקשרים כל ג' עולמות, כאשר הוא כולל שלשתן... ואם לא כן, לא היה העולם מתקשר עד שיהיה כאן עולם אחד, אבל היה העולם מחולק, ודבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד. ולפיכך על ידי האדם, שהוא כלול מאלו ג' עולמות, הם מקושרים ביחד, ובלא זה היה העולם מהורס. ורמזו חכמים איך האדם מקשר כל העולמות... האדם הוא מקשר ומאחד את העולם, עד שהוא מקושר לגמרי, והוא עולם אחד".

<> אודות שלא יצא עולם מחולק מפועל אחד, כן כתב כמה פעמים בספריו. וכגון, להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וכן שם במשנה יז [ד"ה ויש לשאול] כתב: "העולם הוא אחד, כי אין העולם מחולק, כי הוא מן הש"י שהוא אחד". ובנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא:] כתב: "כאשר אין העולם אחד, רק מחולק, אם כן יש להעלות על הדעת כי האלהות שברא אותם גם כן מחולקים חס ושלום. אבל עתה שהבריות מתחברים, כי זה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, אם כן העולם הוא אחד, וזה מורה אשר ברא אותם הוא ג"כ אחד יחיד ומיוחד". וכן הוא בגו"א בראשית פ"א אות סב, ודרשת שבת הגדול [קצד:]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 137, נר מצוה [טז.], גבורות ה' פ"ס [רסד.], נצח ישראל פ"ג [מג.], ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 164. ובגו"א בראשית פ"א אות סב כתב: "כל העולם צריך להיות מקושר עד שיהיו העליונים קשורים בתחתונים, וכבר ביאר זה הרמב"ם בספר מורה נבוכים [א, עב], והאריך בענין הנפלא לבארו. והנה הקושר העולמות שעל ידו יתאחדו העליונים והתחתונים הוא האדם". ובבאר הגולה באר החמישי [טז:] כתב: "במה שדרך חכמים לעסוק בציור העולם ובסדור שלו... עד שהעולם מקושר ומסודר יחד, עד שהוא אחד. שכך ראוי שיהיה אחד, לפי שהוא מפועל אחד. וכבר האריך הרמב"ם ז"ל בספרו [מו"נ ח"א] פרק ע"ב בדבר זה מאוד", ושם מאריך בזה. ומעין זה כתב בנצח ישראל ר"פ כא, וז"ל: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש, ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי" [הובא למעלה פ"א הערות 1611, 1625]. וראה הערה הבאה, והערה 1304.

<> לשונו בח"א לסנהדרין לז. [ג, קמו.]: "שלא יהיו המינים אומרים. פירוש כי הנברא מורה על הפועל הבריאה. וכבר תמהו איך יחייב מן הסבה הראשונה, שהוא אחת, רבוי הנמצאים, כי ראוי היה שלא יהיה מן אחד רק אחד. והעמידו סברות, עד שקיימו את הרבוי הנמצא בעולם מפועל אחד. אמנם רז"ל אמרו שאילו היה נברא אדם אחר עמו, היה לך לומר כיון שימצא הרבוי, והרבוי הוא מפועלים מתחלפים, אז יש לומר שיש כאן ח"ו רשויות הרבה. אבל עתה שכל העולם נברא בשביל האדם, והאדם אחד, ואם יש הרבה נמצאים כלם משמשים אל הצורה היחידה שהוא האדם, שוב אין קשיא איך ימצא הרבוי, כי הצורה היא אחת, והיא מאחדת הכל. כמו המלך בעם שעל ידו מתקשר העם עד שנעשה עם אחד בשביל המלך שהוא מולך עליהם והם עבדיו [ראה הערה 282], כך כל בריאות העולם הם מצטרפים אל האדם שהוא אחד, ועכשיו שהאדם אחד העולם אחד, ונמצא הכל מן פועל אחד. לכך נברא האדם יחיד, שאם לא היה יחידי, היו המינים אומרים שיש הרבה רשויות בשמים". ושם לדף לח. [ג, קמח:] כתב: "ידוע כי הפועל שהוא אחד יבא ממנו פעולה אחת, ודבר זה הסכימו עליו הכל... ומה שנברא האדם יחידי שלא יאמרו הרבה רשויות הם. כי אם לא היה נברא האדם יחידי, רק הרבה וכל העולם נברא בשביל האדם, וכאשר יש יותר מאדם אחד אם כן אין העולם אחד. ולפיכך היו אומרים כמו שהעולם אינו אחד, ג"כ הפועלים הם יותר מאחד, כי לעולם מפועל אחד יבא פעולה אחת. וכאשר הפעולה אחת גם כן הפועל אחד, כי הפעולה מתיחס ודומה אל הפועל. ודבר זה הסכימו עליו הכל, כמו שנמצא בדבריהם שהאריכו בזה טענות עצומות איך יבא הרבוי מן הפועל שהוא אחד. ורז"ל התירו הקושיא כמו שכתבנו לפני זה, ויעיד על זה התורה כי לכך נברא האדם אחרון [סנהדרין לח.], כדי שיהיה האדם מקשר העולם עד שהעולם הוא אחד, כמו שראוי שיבא פעולה אחת מפועל אחד". וכן כתב אות באות בדרשת שבת הגדול [קצד:]. @**ובנצח ישראל**^ פ"ג [מב:] כתב: "אך אנחנו המאמינים בתורת משה, אנו אומרים כי הוא יתברך ברא הכל. והקושיא איך יבוא הרבוי מן האחד הפשוט, אנו אומרים כי מן השם יתברך אשר הוא אחד נשפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה. ואחר כך הושפע עוד על הראשית. וחילוק גדול יש, כי כאשר הראשית כבר נמצא, אז יושפע על זה עוד. שאילו הושפע מאיתו שני דברים כל אחד בפני עצמו, היה קשה איך יושפע מן האחד שני דברים מחולקים. אבל יושפע ממנו דבר אחד, והוא ראשית הבריאה, ואחר כך הושפע על הראשית. והרי חלוף ורבוי הנמצאים הם מצד המקבל. כי אף כי מן האחד לא יושפע רק אחד, מכל מקום כאשר נמצא האחד אשר הוא אחד, אז מצד המקבל אשר הוא נמצא עתה שייך תוספת, כאשר המקבל ראוי אל מה שיתוסף עליו, ולכך הכל הוא מצד המקבל". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 164, ופ"א הערה 1625.

<> לשון המשנה [סנהדרין לז.]: "ולהגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ופירש רש"י שם "ולהגיד גדולתו - ועוד, לכך נברא יחידי להראות לדורות הבאים גדולתו של הקב"ה, שבחותם הראשון כל הדורות טבועות, שלא היה תחלה אלא חותם אחד. חותם - היינו אותו ברזל שהצורה חקוקה בו. טובע כמה מטבעות בחותם אחד - כל המטבעות שאדם טובע על ידי ברזל אחת כולן דומין".

<> נראה לבאר זאת, שבהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט] כתב: "'הגדולה' [דה"י א כט, יא] זו מעשה בראשית [ברכות נח.]... כל מעשה בראשית נקרא 'גדולה' שכל הנבראים הם גדלותו של הקב"ה, שבראם. כמו שתקנו [בתפילת "עלינו לשבח"] 'לתת גדולה ליוצר בראשית'. וכן אמרו זה הלשון בכמה מקומות 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים, שהאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולם הם דומות זו לזו, אבל הקב"ה וכו'". נמצא שכל מעשה בראשית מורה על גדולתו של הקב"ה. וכך באמת אמרו באליהו רבה פ"ב: "'מה גדלו מעשיך ה'' [תהלים צב, ו]. בא וראה כמה מיני בהמות ומיני חיות ומיני עופות יש בעולם, וכמה מיני דגים יש בים, קולו של זה דומה לזה [בתמיה], או מראה של זה דומה לזה, או שמא דעתו של זה דומה לזה, או שמא טעמו של זה דומה לזה. הא לא קול ולא מראה ולא דעה ולא טעם של זה דומה לזה. וכך שנו חכמים במשנה 'להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד וכולן דומות זה לזה, ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע את כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד דומה לחבירו. לכך נאמר 'מה גדלו מעשיך ה''". הרי ששלל הגוונים של הבריאה מורה על גדולתו של הקב"ה, ולא היה צורך להורות זאת דוקא באמצעות בריאת אדם יחידי. וראה להלן הערה 277.

<> הולך לבאר שדוקא מפאת שהאדם נברא יחידי, לכך בתוך צורת אדם האחידה יש מקום שלכל אדם תהיה צורה מיוחדת ומובהקת לעצמו. אך אם האדם לא היה נברא יחידי, היו כל הבריות דומות לגמרי אחת לרעותה, ולא היה ניתן להבדיל ביניהן.

<> כי "כלנו בני איש אחד נחנו" [בראשית מב, יא], וכן "הלוא אב אחד לכולנו" [מלאכי ב, י]. ובר"ה יט. אמרו ישראל למלכות הרשעה "לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו, מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות". ובנצח ישראל ר"פ ב [כ.] כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד את הדומה. כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 79, ובסמוך הערה 275.

<> אודות שההבדל בין הבריות ["מתחלפים בצורתם"] יוצר החבור בין הבריות ["אם היה רוצה לחזור ולדבר עמו"], כן כתב להלן משנה יז [ד"ה אם אין דעת]: "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 נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם... כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם", וראה שם בהערות. ואודות שההבדל בין הדברים הוא מצד הצורה, ולא מצד החומר, כן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:], וז"ל: "הצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים. רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת. ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד שיש להם איש אחד ביחד. הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין ההבדל מצד החומר", וראה להלן הערה 770.

<> יש להקשות, כי בגמרא שם [סנהדרין לח.] אמרו טעם אחר לשנוי שיש בין בני אדם, שזה לשון הגמרא: "תנו רבנן, להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, וכולן דומין זה לזה. אבל הקב"ה טובע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו... ומפני מה אין פרצופיהן דומין זה לזה, שלא יראה אדם דירה נאה ואשה נאה, ויאמר שלי היא ["ואין אדם מכחישו הואיל ואין היכר ביניהן" (רש"י שם)], שנאמר [איוב לח, טו] 'וימנע מרשעים אורם וזרוע רמה תשבר' ["וימנע מרשעים אורם - קלסתר פניו, ומתוך כך שלא יהא קלסתר פנים דומה לשל חביריהם 'וזרוע רמה תשבר', שאינו יכול לומר שלי הוא" (רש"י שם)]. תניא, היה רבי מאיר אומר, בשלשה דברים אדם משתנה מחבירו; בקול, במראה, ובדעת. בקול ובמראה משום ערוה ["שלא יתחלף לאשה בבעלה לא ביום מפני המראה, ובלילה מפני הקול" (רש"י שם)], ובדעת מפני הגזלנין והחמסנין ["אם יודע מה בלב חבירו יחפש מצפוניו וידע היכן ממונו" (רש"י שם)]", ומדוע ביאר כאן טעם אחר. זאת ועוד, כי הגמרא ביארה שהסבה ש"אין פרצופיהן דומין זה לזה" היא כדי להבדיל ולהפריד בין הבריות, ואילו כאן מתבאר שהסבה היא כדי להביא לדביקות וחבור בין הבריות, שיוכל לחזור ולדבר עם האדם שדיבר עמו קודם לכן. ומדוע נקט בטעם הפוך מטעם הגמרא. וצ"ע. @**ואולי יש**^ לחלק בין "מתחלפים בצורתם" [לשונו כאן] לבין "אין פרצופיהן דומין זה לזה" [לשון הגמרא]. ומוכח כן מהגמרא, וכפי שהעיר בעל הערוך לנר [שם], וז"ל: "צריך לבאר, מאי פריך 'ומפני מה אין פרצופיהן דומין', דהא כבר אמר 'להגיד גדולתו של הקב"ה'. אכן קושייתו הוא כך, דודאי ההבדל בגופי בני אדם הוא להגיד גדולתו של הקב"ה, אכן אכתי צריך טעם למה ההבדל הזה הוא דוקא בפרצוף ולא באחד משאר האברים", עיי"ש בהמשך דבריו. ומוכח מכך ש"גדולתו של הקב"ה" לחוד, ו"אין פרצופיהן דומין זה לזה" לחוד. ושאלת הגמרא היתה מדוע ההבדל בין הבריות צריך להיות במקום הבולט והמובהק ביותר ["פרצופיהן"], ולא סגי במקום שאינו בולט כ"כ. ועל כך תירצה הגמרא שיש צורך גדול שההבדל בין הבריות לא יהיה ניתן לטשטוש כלל, כדי למנוע הגזל ושאר מילי. נמצא שאע"פ ש"גדולתו של הקב"ה" מחלק בין הבריות, אך אין בו די כדי להפריד בין הבריות באופן מוחלט. ודעת המהר"ל היא ש"גדולתו של הקב"ה" מחלקת בין הבריות רק עד כמה שיוכל להכיר עם מי שדיבר אתמול, ואילו "אין פרצופיהן דומין" מבדיל ביניהם לגמרי. ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי הפנים של אדם... הוא עיקר האדם, שבו יוכר ויובדל". ובגו"א שמות פל"ג אות יט כתב: "האחור אין בו הכרה אמיתית, רק ההכרה האמיתית הוא בפנים". וראה למעלה בהקדמה הערה 211, ופ"ב הערה 346, ולהלן הערה 1496.

<> פירוש - ברבוי זה כל אדם ואדם הוא "יחיד", שלא קדם אליו אדם אחר עם הרבוי שלו.

<> פירוש - לא היה אז מעבר מיחיד לרבים, אלא מרבים לרבים, ולא היה מקום לשום התחדשות בדורות המאוחרים יותר על פני הדורות הראשונים יותר.

<> אודות הגדרת "תוספות", הנה נאמר [ויקרא כז, יג] "ואם גאל יגאלנה ויסף חמישיתו על ערכך", ופירש רש"י שם "בבעלים החמיר הכתוב להוסיף חומש... ולא שאר כל אדם". ובגו"א שם [אות ז] ביאר את הטעם מדוע הבעלים מוסיפים חומש, וז"ל: "כל דבר קדושה צריך להעלות, ואם יפדה אותו בשויו מה העלאה יש, דמעלין בקודש ואין מורידין [ברכות כח.], שזהו ענין הקדושה... ולפיכך צריך להוסיף חומש, שבזה יהיה מעלה הקדושה שהיתה מקודם". ובנקודה זו כתב [שם]: "אמנם עדיין צריך לתת טעם למה חומש. ודבר זה בו חכמה עמוקה, כי לא נקרא תוספות רק חומש, והוא דבר מבואר בחכמה, כי אין הב' תוספות על א', ואין ג' תוספות על ב', ואין ד' תוספות על ג', ודבר זה מפני כי השטח הוא שנקרא השלם, מפני שיש לו ד' קצוות. ולפיכך לא נקרא חלק ד' תוספות. אך חלק חמישי נקרא תוספות, מפני שהשלם הוא הד', והחמישי נקרא תוספות. לכך כאשר צריך להוסיף, צריך להוסיף חלק חמישי, שהרי החמישי הוא תוספות". הרי שהגדרת "תוספות" היא הוספת דבר שלא היה נכלל במה שהיה לפני התוספת. והואיל ואדה"ר היה "יחידי", נמצא שרבוי צאציו הוא הוספה על מה שהיה נמצא באדה"ר עצמו. אך אם היו נבראים הרבה בני אדם בתחילה, לא היה רבוי הצאצים בגדר "תוספות" עליהם, כי כבר היה זה לעולמים אשר היה מלפנינו ברבוי שהיה בדור הראשון עצמו.

<> כי "טבע המוליד בנולד" [אגרא דכלה רפו.]. ועיין בשם משמואל פרשת נצבים שנת תרע"ו.

<> אודות ש"כלם נכללים בשם אדם", כן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר], וז"ל: "כי אדם [הראשון] הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדם הראשון היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל... כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם. ומפני כך כלל המין שיצא מן אדם הראשון דומה אליו לגמרי, כי התולדה ראוי שיהיה דומה למוליד". ובגבורות ה' פס"ז [שיא.] ביאר לפי זה מדוע כל הפמליא של מעלה השתתפה ביצירת אדה"ר [רש"י בראשית א, כו], כי הפמליא של מעלה מורכבת משבעים המלאכים המייצגים את שבעים האומות, והואיל ובכחו של האדה"ר רבוי האומות, דין הוא שהם ישתתפו ביצירתו. וראה למעלה הערה 268, ולהלן הערה 602.

<> דברים אלו מבוארים היטב בפחד יצחק שבועות, מאמר כא, אות ב, וז"ל: "אדם נברא יחידי. מתוכה של עובדא יסודית זו בוקעים שני קולות מתחלפים; הקול הראשון מכריז ואומר 'כולנו בני אב אחד נחנו', ראש היחוס שלנו הוא אדם יחיד. ואם כן בודאי שכולנו איננו אלא פרקים פרקים של קומה אחת, וכולנו איננו אלא חלקים חלקים של שלמות אחת. והרי זה מקור נאמן לאיחוד אדם. אולם הקול השני מכריז ואומר טבע המוליד בנולד. ומכיוון שראש היחוס שלנו הוא אדם יחידי, ממילא גם בכל אחד ואחד מאתנו טבועה היא מדת היחידות של ראשית מחצבתנו. 'בשר ודם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. והקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדה"ר, ואין אחד מהם דומה לחברו'. והרי זה מקור נאמן ליחוד אדם. ונמצא, דאותה עובדא יסודית של 'אדם נברא יחידי' הרי בית אב לשתי תולדות מתחלפות, ויש לנו מקור משותף גם ליחוד אדם וגם לאיחוד אדם".

<> יש לעיין, כיצד יישב בדברים אלו את מה שהעיר למעלה [לפני ציון 266]: "ואין הפירוש שבשביל כך נברא יחידי כדי להגיד לך גדולתו של הקב"ה, כי אפשר שהיה נראה גדולתו של הקב"ה מצד אחר". ובעל כרחך יש לומר, שדוקא יחודיות האדם כפי שנתבארה כאן יש בה להורות על גדולת הקב"ה בדרך שאינה יכולה להמצא בשום מקום אחר, ודבר זה צריך ביאור. ונראה שנוכל לעמוד על ענין זה לפי דבריו בח"א לסנהדרין לח. [ג, קמו.], שכתב: "ולהגיד גדולתו כו'. פירוש להגיד כי הוא יתברך כחו מתפשט, ואינו כמו בשר ודם שטובע בחותם אחד, וכולן דומות זו לזו, מפני כי כחו אינו מתפשט רק במה שהוא פועל, ולכך דומה זה לזה, שכמו שהיה טובע זה, כך הוא טובע השני, ואין חלוק ביניהם, לכך הם דומות זו לזו. אבל השם יתברך כחו מתפשט לכמה, וכאשר טובע בני אדם בטביעה אחת, יש שנוי ביניהם, כי פעולה אחת שלו מתפשט. לכך יש בו רבוי כאשר מתפשט הפעולה שלו. ואם היה האחד דומה לשני, לא היה זה התפשטות הפעולה כלל, ולכך אין דומה האחד לשני, וזה מבואר". נמצא ש"גדולת הקב"ה" היא כח ההתפשטות של הקב"ה, שהיא כח הבריאה של הקב"ה [כמבואר למעלה הערה 266]. ובצירוף דברים אלו עם דבריו כאן עולה, שאין לך דבר המורה על כח זה של הקב"ה יותר מאשר יצירת אלף אלפי אלפים ורבי רבבות בני אדם, שיש לכל אחד ואחד מהם את יחודיותו של אדה"ר. שהרי יחודיות זו של אדה"ר מקיפה עולם ומלואו [כמבואר בארוכה בגו"א דברים פ"ד אות כא]. והרי יחודיות זו חוזרת ומתחדשת בכל לידת אדם בעולם [כפי שנתבאר כאן], עד שמחמת כן כל אדם נחשב ל"עולם קטן" [כמבואר למעלה פ"א הערה 827]. לכך הגלוי המובהק לכח הבריאה וההתפשטות של הקב"ה נמצא ביתר שאת וביתר עוז ביצירת האדם בחותמו של אדה"ר, ואשר גם ניחון ביחודיותו של אדה"ר. והרציתי דברים אלו למו"ר שליט"א, והוטבו בעיניו. @**מן הראוי**^ לצרף לכאן דברי העלי שור, חלק שני, עמוד תיד, שכתב: "אדם הראשון נברא 'יחידי', ויחודיות זו היא נחלת כל בני העולם. אדם המעלה את ענין יחודיותו על דעתו צריך להזדעזע; הרי מכל בני העולם החיים עכשיו, אין אף אחד שהיה דומה לו. ועד סוף כל הדורות, לא יהיה אף אחד הדומה לו באותו הרכב של כחות, תכונות, סגולות, מעלות וחסרונות. לפיכך כל אדם הוא 'יחידי', עד שהוא חייב לומר 'בשבילי נברא העולם'".

<> פירוש - לאחר שהובאו במשנה ארבעה טעמים לצורך שאדם יברא יחידי, הסיקה המשנה "לפיכך כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם". וארבעה טעמי המשנה הם: (א) אדם אחד נחשב כל העולם מפאת היותו צורה לעולם. (ב) שלום הבריות, שבאו כלם מהתחלה אחת. (ג) שלא יאמרו הרבה רשויות בשמים. (ד) להודיע גדולתו של הקב"ה שטבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו.

<> "ציור העולם" - הוא תפיסת העולם מצד עצם אמיתותו השכלית. וראה למעלה הערה 242.

<> אודות שהאדם הוא בגדר "הכל", לעומת שאר הנבראים, הנה נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה", ובגו"א שם [אות יט, ד"ה וכדי] כתב: "כי מפני שהאדם נברא מכל האדמה, אם כן הוא הכל... וענין זה שנברא מכל האדמה, רוצה לומר שאין האדם כמו שאר נמצאים, שהם נוטים ביצירתם אל דבר מה מיוחד שנתיחד כל נמצא ונמצא לפי טבעו, ויש לו טבע מיוחד, ולפיכך הוא נברא בחלק... אבל האדם אין לו טבע מיוחד, ויש בו כח כללי... שהבעל חי במה שהם ממינים רבים מחולקים, ואין אחד הכל. אבל האדם שהוא יחיד, שהרי לא תמצא שני מינים ממנו, אין לומר שהוא חלק, ולכך הוא הכל. ונברא מכל האדמה, רוצה לומר כי האדמה יש לה ב' בחינות; האחת, מצד החלק. והשני, מצד הכל זולת בחינת חלקיו. והאדם נברא בבחינת הכל מן האדמה, והבעל חי בבחינת החלק מן האדמה... כיון שנברא [האדם] מכל האדמה, הוא הכל, ואינו דבר חלקי... ואינו חוץ ממנו. וראוי הוא שיהיה נברא מכל האדמה בעבור השכל שבו, שאינו דבר פרטי, לכך האדם דבר כללי. והרי הוא נברא יחידי, שדבר זה מורה שהאדם אינו חלק, והוא הכל. לכך נברא מכל האדמה", ושם מאריך בזה עוד. ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנ:] כתב: "כלל הדבר, כי האדם הוא הכל, ומחמת זה נברא מכל הארץ" [ראה להלן הערה 611]. וראה עוד בגו"א דברים פ"ד אות כא. ובתפארת ישראל פי"ב [קפח.] כתב: "מטעם זה לא נאמר 'טוב' אצל האדם, רק אצל [בראשית א, לא] 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', ודרשו ז"ל [ב"ר ט, יב] 'מאד' זה אדם. ולא נאמר בפירוש 'כי טוב' אצל בריאת האדם, כי האדם הוא הכל. ולכך נאמר 'וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד', אותיות 'אדם', לומר כי האדם הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 350]. ובסנהדרין לח: אמרו שבריאת האדם השתרעה על פני כל שעות היום. וכתב על כך בתפארת ישראל פט"ז [רמח:] בזה"ל: "בא לבאר מציאות האדם ומהותו, לומר שהאדם הוא הכל. ולפיכך אילו לא היה בריאתו כל שנים עשר שעות, שהם כל היום, שהיום הוא המציאות, ולילה הוא העדר... לא היה האדם רק חלק ומקצת. ודבר זה אינו, כי האדם הוא הכל. ומפני זה היה נמשך בריאתו אל כל היום, שהוא כל המציאות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1481]. ובדרשת שבת תשובה [עז.] כתב: "האדם בתחתונים הוא הכל, וכל הנבראים הם לשמשו. ולכך האדם יש בו כל ששה קצוות, שהרי ראשו הוא לשמים, וכאילו דבק ראשו בשמים, ורגליו לארץ, גופו לארבע רוחות. ובזה נראה כי האדם הוא הכל, כי הבהמה אין ראשה לשמים, ולכך אין לומר כאילו ראשה בשמים". ובח"א ליבמות סד. [א, קמא.] כתב: "האדם הוא נחשב הכל, כמו שאמרו ההורג נפש מישראל כאילו הרג את כל העולם כולו".

<> מה שמדגיש שזהו "&**מצד העולם**^ היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו", יוסבר היטב על פי דבריו באור חדש [סח.], שכתב שם: "בטבע בריאתו של אדם שיהיה יחידי. וזה מפני כי האדם הוא מלך בתחתונים, כי תחתיו כל הנבראים התחתונים, ואין שני מלכים משתמשים בכתר אחד. ואם מתרבה האדם, והם הרבה בעולם, דבר זה מצד השם יתברך, שהוא מלך מלכים, ורוצה ברבוי. כי מצד השם יתברך שהוא מלך מלכים, אין ראוי שיהיה האדם מלך. וסוף סוף בטבע ראוי שיהיה האדם יחיד מצד שהוא מלך בתחתונים, וזהו מצד עצמו" [הובא למעלה בהערה 246]. ולפי זה ההדגשה היא שכל זה "מצד העולם", ולא מצד הקב"ה. ובכת"י [הובא בהערה 283] כתב "מצד האדם ראוי שיהיה האדם יחידי", ולא כתב "מצד העולם".

<> כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד" [הובא בהערה 245]. ובגבורות ה' ס"פ יד [עא:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך" [ראה הערה 261]. ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [גיטין נה:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רז:]. והרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג כתב: "ציונו למנות עלינו מלך, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו". וראה למעלה הערה 264, ולהלן הערות 284, 1308, ופ"ד הערה 1015.

<> לשונו בכת"י כאן: "ולפיכך אמר שאם לא היה מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעהו, כלומר כי מצד האדם ראוי שיהיה האדם יחידי, ולכך כל אחד רוצה לבלוע השני, שלא יהיה נמצא כלל בעולם". דוגמה לדבר; בנר מצוה [נא.] ביאר שיש לשלש מלכיות הראשונות [בבל, פרס, ויון] היו מדות מיוחדות, אך מלכות הרביעית [אדום] "היא מבקשת שתהיה היא הכל, ולא יהיה אחר עמו במציאות כלל. ולא כן הג' ראשונות... מלכות רביעית רואה עצמה שהיא כל ואין זולתו, ולכך היא רוצה שלא יהיה נמצא אחר, ולכך הוא משחית הכל". הרי מי שתופס עצמו שהוא הכל, הוא מבקש הכל, ושולל את מציאותם של אחרים. וכך הוא האדם, שהוא הכל, לכך במהותו הוא שולל מציאותם של אחרים.

<> קצת קשה, מדוע כח המאחד של המלכות נתלה במיוחד ובמסוים ב"&**מוראה**^ של מלכות", ולא בסתם מלכות. והרי בכל המקבילות שהובאו למעלה בהערה 282 [המורות על כח האחדות של המלך] לא הוזכר כלל "מוראה של מלכות", אלא מלך ומלכות סתם, ומאי שנא הכא. ויש לומר, כי אין משנתינו באה ללמדנו רק שהמלכות מאחדת את הכלל, אלא שבנוסף לכך היא באה ללמדנו שהמלכות מדכאת ומבטלת את רגש היחידיות המקונן בכל אדם, עד שיותר אינו תופס עצמו שהוא "כל העולם", אלא שהוא חלק מכלל בני האדם הנתונים למרותו של המלך. ובטול עצמיות זו אינה יכולה להעשות אלא מתוך "מוראה של מלכות" דייקא, כי היראה היא המביאה לבטול האדם, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:]: "הירא מן אחר מבטל עצמו לגמרי נגד אותו שהוא ירא ממנו... והוא אינו נחשב לכלום... יראתו מורה שהוא מבטל עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 792]. וכן מבואר ברמב"ן [ויקרא יט, יט] אודות חוקים, וז"ל: "החוקים הם גזירת מלך אשר יחוק במלכותו בלי שיגלה תועלתם לעם, ואין העם נהנים בהם, אבל מהרהרין אחריהם בלבם, ומקבלים אותם ליראת המלכות" [הובא למעלה פ"א הערה 279]. הרי שקבלת דבר הסותרת לאדם ולהבנתו יכולה להעשות דוקא מפאת "מוראה של מלכות". נמצא שאמנם סתם מלכות היא מאחדת, אך איחוד זה בא לעולם רק לאחר שמוראה של מלכות מבטלת את חשיבות האדם.

<> בנצח ישראל פכ"ה [תקכח.] הביא שאחד מאומות העולם שאלוהו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו [תקל.] בזה"ל: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות". וראה להלן פ"ד הערה 1022.

<> בכך מיישב את שאלתו השניה למעלה [לאחר ציון 226]: "ועוד, אף כי דבר הגון וראוי להתפלל בשלומה של מלכות, אבל מה שאמר 'שאלמלא מורא מלכות איש את רעהו חיים בלעו', ולא היה די לומר שאלמלא מורא מלכות אין הבריות יכולים לעמוד". ומתרץ, שהסכנה האורבת לבני אדם [לולא מוראה של מלכות] אינה רק משום שכאשר "אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" [שופטים יז, ו], אלא שאז לא יוטל שום רסן על המלכות שיש לכל אדם המרגיש נאמנה "בשבילי נברא העולם". וכאשר הסכנה היא מחמת כן, התשוקה הבוערת בכל אדם היא לעקור את מציאותו של השני עד שישאר בעולם רק המציאות של עצמו, וכפי שביאר כאן. וצרף לכאן דברי הרד"ק בספר השרשים, שורש בלע, שכתב: "בלע ענין השחתה", לעומת אכילה שיש בה גם הוית הניזון, וכמוזכר ברמיזה בגו"א בראשית פמ"א אות ו, וזהו הביאור ל"חיים בלעו". וראה להלן הערה 425. @**ויש להקשות**^ ממאמר חכמים [ע"ז ג: -ד.] "מאי דכתיב [חבקוק א, יד] 'ותעשה אדם כדגי הים', למה נמשלו בני אדם כדגי הים... מה דגים שבים, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות, כל הגדול מחבירו בולע את חבירו. והיינו דתנן 'רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו'" [מאמר זה הובא כאן ברע"ב ובבאורי הגר"א]. ואם הבליעה של "איש את רעהו חיים בלעו" מיוחדת היא לאדם מחמת חיובו לומר "בשבילי נברא העולם", כיצד נמצאת הקבלה ודמיון לכך אצל דגי הים, הרי בודאי אצל דגי הים אי אפשר לבאר את בליעתם באופן דומה, אך מקרא מלא הוא "ותעשה אדם כדגי הים". זאת ועוד, שבנתיב הצניעות פ"א [ב, קד.] כתב: "בפרק המוצא [עירובין ק:], אמר רבי יוחנן אלמלי לא נתנה תורה לישראל, למדנו צניעות מחתול, וגזל מנמלה, ועריות מיונה, ודרך ארץ מתרנגול... לא כמו שיש אומרים כי הגזל בשביל כך הוא רע שאם לא כן 'איש את רעהו חיים בלעו'... שאין הדבר כך כלל, שאם כן לא היה ראוי שיהיה נמצאים דברים אלו בבעלי חיים" [הובא למעלה בהקדמה הערות 116, 127]. הרי שביאר שהנהגת "איש את רעהו חיים בלעו" אינה ראויה שתמצא אצל בעלי חיים, אך הרי היא נמצאת אצל דגי הים. וצ"ע. וראה להלן הערה 429, בישוב שאלות אלו.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 226]: "יש לשאול בזה, מה ענין מאמר רבי חנינא סגן הכהנים אל מאמר עקביא בן מהללאל [למעלה משנה א]".

<> לשון המשנה הוא "הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה; דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון".

<> היא גבהות לב, וכמבואר בסמוך. וראה למעלה הערה 40 בביאור גבהות לב.

<> "ולכך צריך שיסתכל בשלשה דברים לסלק הגבהות" [לשונו בכת"י]. ופירושו, שמטרת ההסתכלות בשלשה דברים שהוזכרו במשנה א היא לבטל מן האדם גבהות הלב [כמבואר למעלה מציון 40 ואילך]. וכדי להורות לאדם עד היכן עלולה להגיע גבהות לבו, הובאו דברי רבי חנינא סגן הכהנים כאן, כדי לחזק את צורך האדם לבטל ממנו גבהות לבו, וכמו שמבאר. נמצא שמשנה ב היא חיזוק למשנה א.

<> "מפני שהאדם נברא מלך בתחתונים" [לשונו בכת"י].

<> והאדם נמשך אחר הסדר, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קח: [ג, רנח.]: "כי כל הנמצאים נמשכים אל הסדר המציאות הראוי מצד הסדר הכללי שבהם". ובנצח ישראל פי"ד [שמא.] כתב: "ואחר הסדר נמשך הכל". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.] כתב: "בעלי חיים... יש להם סדר במין שלהם בטבע, וכמו שיש למין האדם מלך מסדר עניניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם, עד שעניניהם מסודר" [ראה להלן הערה 644].

<> "בעצמו" - בעצם מהותו.

<> שהרי "אין שני מלכים משמשים בכתר אחד" [חולין ס:], וכמבואר למעלה הערה 245. ובגו"א דברים פי"א אות לז כתב: "טעם פשטא מפסיק התיבה בנגינתה מן התיבה שאחריה, ולכך נקרא טעם זה 'מלך', שכל טעם שנגינתו מפסיק התיבה מן תיבה שאחריה נקרא 'מלך', שכל מלך עומד בעצמו, אינו נמשך לאחר" [הובא למעלה פ"א הערה 188]. ובח"א לסנהדרין כא. [ג, קלט:] כתב: "דע כי מה שהוזהר המלך במצות 'לא ירבה' [דברים יז, טז-יז], כי נקרא המלך אחד, וכל אשר הוא רבוי נאסר לו. ובשלשה דברים יוצא המלך ממה שהוא נקרא אחד; על ידי סוסים הרבה, ועל ידי כסף וזהב הרבה, ועל ידי נשים הרבה. לכך כתיב כל אחד מאלו שלשה 'לא ירבה'. והדברים האלו ידועים למביני מדע למה הוזהר המלך על אלו, ובהם לא יצא מענין המלכות שהוא אחד". @**ומוסיף כאן**^ שכמו שהמלך הוא יחיד, כך היחיד הוא בבחינת מלך, וכמבואר בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "קראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו" [הובא למעלה בהערה 245].

<> פירוש - יש לדאוג ולודא, ולעשות את מה שנצרך.

<> כמו שנאמר על מלך [דברים יז, כ] "לבלתי רום לבבו מאחיו וגו'". והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ב ה"ו כתב: "צוהו [את המלך] להיות לבו בקרבו שפל וחלל, שנאמר [תהלים קיט, כב] 'ולבי חלל בקרבי', ולא ינהג גסות לב בישראל יתר מדאי, שנאמר [דברים יז, כ] 'לבלתי רום לבבו מאחיו'" [הובא למעלה הערה 103].

<> כמבואר למעלה בהערה 40 שלכך מכוונים דברי עקביא בן מהללאל.

<> ההבדל בין פירושו השני לפירושו הראשון הוא, שלפי פירושו הראשון נסמכו דברי רבי חנינא לדברי עקביא משום שדברי רבי חנינא הם "תנא דמסייע" לדברי עקביא בן מהללאל, והוא שיש לאדם לחשוש מאוד מפני נטיתו לגבהות לב [שהרי מחמת כן עלול לבלוע את חברו], ולכך עליו להסתכל בשלשה דברים שאמר עקביא בן מהללאל. אך לפי הסברו השני סמיכות הדברים נעשתה מחמת ששני המאמרים עוסקים באותו נושא [גבהות לב האדם], ולא משום שאחד מסייע לשני.

<> כמו ששנינו בנגעים פ"א מ"ד "רבי חנינא סגן הכהנים אומר, מראות נגעים ששה עשר, עקביא בן מהללאל אומר שבעים ושנים". ומתוך שנחלק עם עקביא בן מהללאל, משמע שחי עמו באותו זמן. ועוד, כי עקביא בן מהללאל היה אחר שמעיה ואבטליון, שהוא בשלהי תקופת בית שני, וכמבואר למעלה הערה 17. וחנינא סגן הכהנים היה גם בזמן הבית, שאמר שראה האש של קודש שהיתה רבוצה על המזבח ככלב [יומא כא:], וכן הוא ראה את החורבן וחי גם אחר כך, כמבואר בתענית יג., שאמר ש"כדאי הוא בית אלקינו לאבד עליו טבילה פעם אחת בשנה" [שלא להטביל בתשעה באב]. א"כ היה באותו זמן של עקביא בן מהללאל [ראה תולדות תנאים ואמוראים, חלק שני, עמוד 509].

<> כי היה חי לאחר החורבן, שהרי רבי יוסי בן קסמא הזהיר אותו שיחשוש לרומיים ש"מן השמים המליכוה שהחריבה את ביתו ושרפה את היכלו ועדיין היא קיימת" [ע"ז יח.]. הרי שרבי חנניה בן תרדיון חי לאחר החורבן כפי שרבי חנינא סגן הכהנים חי אחר החורבן [ראה הערה קודמת]. ומה שכתב "או קרוב לזמן", נראה שזה כתב ביחס של רבי חנניה ב"ת לעקביא בן מהללאל, שאין לכאורה שום ראיה שהם חיו באותו זמן, כי עקביא בן מהללאל חי לפני החורבן [ראה הערה קודמת], ושמא לא היו באותו זמן. אך מ"מ היו בזמן קרוב אחד לשני.

<> פירוש - כשם שסדר המשניות בפרק ראשון הוא כפי סדר הדורות וסדר הקבלה [ראה הערה 226], כך סדר המשניות בשאר הפרקים הוא לפי סדר הדורות.

<> כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], והזכיר שם את דבריו כאן, שכתב: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה". וכן כתב להלן [ליד ציון 421], תחילת משנה יב [ושם הערה 1162], ועוד. ולהלן פ"ד תחילת מ"ב כתב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך'. וכאשר היו שנים בדור אחד, והיו בזמן שלהם אבות העולם, ראוי לסדר דבריהם ביחד, כאשר ביחד היו אבות, לא זה בפני עצמו, ולא זה בפני עצמו בלבד. ובן עזאי ובן זומא היו בזמן אחד חבירים, איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון".

<> לשון האברבנאל כאן: "ראוי לעיין במאמר הזה איך מפסוק 'ובמושב לצים לא ישב' הביא ראיה על שנים שאין ביניהם דברי תורה, כי שם לא נזכר שנים, ולא דברי תורה". והרמב"ם בפירוש המשנה כאן עמד על כך, ותירץ: "ראייתו ש'מושב לצים' יקרא כל מושב שלא ידברו בו דברי תורה מסוף הפסוק, אשר אמר [תהלים א, ב] 'כי אם בתורת ה' וגו'', כאילו אמר שמפני שהיה חפצו בתורת ה' לא ישב במושב לצים, אשר אין בו תורת ה'". וכן הוא ברבינו יונה כאן, ובבאורי הגר"א כאן. ובתוספות יו"ט כאן הובא הסבר נוסף בשם החסיד יעב"ץ, וז"ל: "הרי זה מושב לצים - דאין ליצנות גדולה ממי שאומרים לו מנה זהובים שעה אחת וכל שתמנה יהיה שלך, והוא בטל, הוא ודאי מתלוצץ מן הזהובים ומבזה אותם. כן הבטל מדברי תורה אחר שיודע השכר הגדול הזה, אינו כי אם לץ... כך פירש במדרש שמואל בשם החסיד ז"ל". ובחסיד יעב"ץ שלפנינו הוסיף: "וכשגנה הנביא ישעיה את אנשי דורו שהיו בטלים מהתורה, קראם 'אנשי לצון', שנאמר [ישעיה כח, יד] 'לכן שמעו דבר ה' אנשי לצון', והיא הוראה אמתית על כל דברי אלה".

<> כי יש להזכיר את ישות הדבר לפני העדר הדבר, וכמו שנקטו בשאר משניות שבמסכתא, וכגון בסמוך משנה ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות... וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות". וכן הוא להלן משניות ט, י. ולהלן פ"ד מ"ו אמרו "כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות". ושם מ"ט אמרו "כל המקיים את התורה מעוני סופה לקיימה מעושר, וכל המבטל את התורה מעושר, סופה לבטלה מעוני". ושם מי"א אמרו "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד, והעובר עבירה אחת, קונה לו קטגור אחד". ושם פ"ה מי"ח אמרו "כל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו, וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה", וכיו"ב. וטעמא רבה יש בדבר, שהרי ה"יש" שייך לימין, והעדר שייך לשמאל, והימין קודם לשמאל, שהוא שני, וכפי שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכג.]: "הימין נקרא יד אחת, והיא ראשונה, ואין בה שניות. ויד השמאלית נקראת יד שנית". וכן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמה:]. ומעין זה כתב הפחד יצחק ר"ה מאמר ד, אות ח, וז"ל: "הרצון של מתן שכרם של זכויות הוא הרצון המקורי הפועל בתור כח ראשון. ואילו הרצון של תשלום עונשם של חובות הוא רצון הפועל בתור כח שני, שאינו אלא נמשך מן הרצון המקורי לשם שיווי המשקל של מאזני המשפט. ואם באנו למנות אבות ותולדות ברצון, היינו אומרים שענין המתן שכר הוא פעולתו של רצון - אב, ואילו ענין תשלום העונש הוא פעולתו של רצון - תולדה". וראה גו"א ויקרא פי"ט הערה 155, תפארת ישראל פל"ח הערה 141, ובאר הגולה באר שני הערה 151 [הובא למעלה פ"א הערה 194]. וראה למעלה הערה 188. ואע"פ שלהלן משנה ג אמרו קודם "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה", ואחר כך אמרו "אבל שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה", כבר העיר כן במשנה שם [לפני ציון 514], ויישב הדבר, עיי"ש.

<> כן גרס במשנה. ויש הגורסים "מנין שאפילו אחד... מעלה עליו הכתוב כאילו קיים את התורה כולה", ולא ש"קובע לו שכר". ולהלן יביא גרסה נוספת למשנה. וראה להלן ציון 377.

<> לשון האברבנאל: "באומרו מנין שאפילו אחד, שנאמר 'ישב בדד וידום', כי הנה זה הכתוב לא דבר מאדם שעוסק בתורה, ולא מקביעות שכר". ולהלן [לאחר ציון 377] כתב: "ואף כי הכתוב הזה אינו מדבר במי שהוא עוסק בתורה, רק מדבר במי שהוא מקבל עליו עול מלכות שמים". ועיין בפירוש המשניות לרמב"ם ובתויו"ט מה שכתבו על זה.

<> גרס במשנתינו "אחד שיושב ועוסק בתורה", ולא "אחד שיושב ושונה", וראה להלן הערה 784.

<> מעיר כאן שני דיוקים; (א) לגבי שנים נאמר "דברי תורה", ולגבי אחד נאמר "עוסק בתורה", בהשמטת תיבת "דברי". (ב) לגבי שנים לא הוזכר לשון "עסק", אלא "ואין ביניהם דברי תורה", ואילו לגבי יחיד נאמר "עוסק בתורה". וכן הקשה החסיד יעב"ץ. נמצא ששאל על חלק זה של המשנה ארבע שאלות; (א) מה הראיה מהפסוק "ובמושב לצים לא ישב" [התשובה מציון 319 ואילך]. (ב) היה לו להקדים הבבא של "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה" לבבא של "שנים שיושבין ואין ביניהן דברי תורה" [התשובה בהערה 316]. (ג) מה הראיה מהפסוק "ישב בדד וידום כי נטל עליו". (ד) מדוע תיבת "&**דברי**^ תורה" נאמרה רק בשנים שלומדים, ולא באחד שלומד, ואילו "עסק" התורה הוזכר רק באחד שלומד, ולא בשנים [התשובה מציון 326 ואילך, וכן להלן במשנה ו לאחר ציון 784].

<> בא לבאר, שאע"פ שאמרו במשנה "שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה", ובפשטות משמע שיש כאן שנים שיושבים ושותקים, מ"מ אין זו הכוונה, אלא שהם יושבים ומדברים דברים בטלים. ואע"פ שזה לא נזכר להדיא במשנה, אך הואיל וא"א שישבו שנים ללא דברים ביניהם, ואין מדובר בדברי תורה, ממילא שמעינן שהם מדברים ביניהם דברים בטלים. ואודות שישיבה משותפת של שנים מחייבת דיבורים ביניהם, כך נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובסוטה מט. אמרו "שני תלמידי חכמים המהלכין בדרך, ואין ביניהן דברי תורה, ראוין לישרף באש, שנאמר [מ"ב ב, יא] 'ויהי המה הולכים הלוך ודבר והנה רכב אש וגו'', טעמא דאיכא דיבור, הא ליכא דיבור ראוין לישרף". הרי המתחייב מהליכתם המשותפת הוא דיבור ["טעמא דאיכא דיבור"], ו"דיבור" סתמא קאמר, ורק שאצל תלמידי חכמים דיבורם הוא בדברי תורה. וכן בח"א שם [ב, פח.] כתב: "דבר זה מחמת שהם הולכים בדרך ומתחברים ביחד, וראוי שיהיו מדברים דברי תורה. ואם אינם עושים כן, מתחייב להם שריפה כמו שמתחייב שריפה לכל מי שהוא מתנגד אל הדברים האלקיים. ואלו שנים שהם תלמידי חכמים, ראוי שיהיו דבורם בדברי תורה, ואם אינם מדברים הם מתנגדים אל התורה, וראוים להשרף". והביאור הוא, שהליכה או ישיבה משותפת מורה על חבור מסוים ביניהם, וכל חבור מתבטא בדבור, שהרי משום כך מצינו ש"כל זמן שהרשע [לוט] היה עמו [עם אברהם], היה הדבור פורש ממנו" [רש"י בראשית יג, יד], כי מציאות הרשע מפקיעה משייכות אברהם אל ה'. וצרף לכאן דברי המשנה בכתובות יג. "ראוה מדברת עם אחר", ובגמרא שם איתא "מאי מדברת... רב אסי אמר, נבעלה". הרי שדיבור הוא סוג של חבור [הובא למעלה פ"א הערה 105].

<> לשונו בנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.]: "כי האדם נמשך ביותר אחר הליצנות, ונפשו נהנה בליצנות... כי הליצנות דבר שאין בו ממש... דבר אפס ותוהו לגמרי". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמח:] כתב: "הליצנות הוא דבר שאינו מן מציאות העולם, שהרי הוא ליצנות והבאי". ולהלן פ"ו מ"ז [בקנין הכ"ד של תורה] כתב: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". והגר"א [משלי א, כב] כתב על הליצנות: "בני אדם מרחיקים עצמם מן התורה... מחמת שחפצים לדבר דברים בטלים, אף שאין בזה הנאת עולם הזה, מ"מ הוא מתוק אצלם". ושם בהערה 113 הובאו דבריו ממקום אחר שכתב: "והם יושבי קרנות, ומדברים דברי ליצנות בלי שום תועלת, רק שהנאתם בזה". וראה להלן הערות 427, 1065.

<> פירוש - כשם שכל דברי ליצנות הם דברי בטלה [כמבואר בהערה הקודמת], כך כל דברי בטלה הם דברי ליצנות.

<> כמו שיבאר, וא"כ מאי שנא שנים שיושבים [שזהו מושב לצים] לעומת אחד המספר.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:]: "אדם השחוק אצלו הוא כאשר מתחבר רצונו אל דבר אחד לגמרי. רק כי האדם אין רצונו מתחבר רק לדברים אשר הם ערבים לו, והם דברי התול כמו שאמרו רבותינו ז"ל [ראה פסחים קיב:] שאני לצנותא דמשכא דעתיה טפי, יורה שאין האדם דעתו מתחבר לדבר רק כמו הלצנות, שמפני שהוא התול, מתחבר דעתו ורצונו לו ביותר. כי השגות המושכלות וכיוצא בזה, הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסו.] כתב: "כי האדם חושק לדברים אלו, כמו שהאדם בוחר בדברי שחוק וכיוצא בזה מן השבושים, כאילו היה מועיל להם".

<> פירוש - אין זה דומה לדברי שחוק וליצנות. כי כדי שדברי הבאי יחשבו כדברי שחוק וליצנות, צריך שני דברים; (א) דברים של בטלה. (ב) דברים המושכים את הלב מחמת רוב הנאתם. וכאשר אדם

מספר לחברו ספורי הבאי, אע"פ שיש בזה את הדבר הראשון, אך אין בזה את הדבר השני.

<> "אף האדם נמשך אחר זה" - האדם גם נמשך אחר זה [כאשר יש כאן ישיבה של שנים].

<> נמצא שמחלק בין דברי בטלה הנאמרים ללא ישיבה לשם כך [שאין בזה את ההמשכה של דברי ליצנות], לבין דברי בטלה הנאמרים על ידי ישיבה לשם כך, "ודבר זה תולה בישיבה" [לשונו להלן סמוך לציון 326]. ונראה ביאור הדבר, כי "ישיבה" מורה על קביעות ושייכות לדבר שלמענו נתיישבו [כמבואר בשו"ע אור"ח סימן קסז סעיף יא, ושם בסימן רעא סעיף י, וראה גו"א בראשית פי"ח הערה 38]. ובאור חדש [עט:] כתב: "נחשבים ישראל יושבים, והאומות תלויים בישראל, שכל דבר שהוא עיקר... נקרא יושב". הרי ישיבה מורה על קביעות ועיקר. וכאשר שנים מתיישבים כדי לדבר דברי הבאי, בזה הם מגדירים שדברי ההבאי האלו הם דברים של עיקר שראוי להמשך אחריהם. וראה להלן הערות 326, 909. @**ובזה מיישב**^ את שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 304 "דהוי להקדים 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', ולמה התחיל ב'אין ביניהם דברי תורה'"], כי אין הכוונה ב"שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה" שסתם אינם לומדים [שאז בודאי היה ראוי להקדים "שנים שיושבים ועוסקים בתורה", שהיש קודם לאין], אלא הכוונה היא שהם עוסקים בדברי הבאי ובטלה, ולא רק בהעדר דברי תורה.

<> בהמשך המשנה [ד"ה ומפני כי, וד"ה ועוד יתבאר].

<> לשונו להלן משנה ו [לאחר ציון 781]: "ולפיכך אמר למעלה 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה, שהוא מושב לצים', כי ראוי שיהיו אצל שנים דברי תורה כאשר הם שנים, כי הם כנגד מדריגת הצורה, שהיא מדריגה שניה, ששייך במדריגה זאת התורה ביותר. לא כאשר הוא אחד, כי האחד הוא כנגד המדריגה חמרית, היא מדריגה ראשונה, אשר לא שייך שם כל כך דברי תורה. וכאשר אין ביניהם דברי תורה נקרא זה 'מושב לצים', אחר שראוי שיהיה אצלם דברי תורה" [ראה להלן הערה 623]. ובנצח ישראל פי"ח [תג.] ביאר שכאשר שנים לומדים היטב ביחד, "שאינו דוחה דברי חבירו בישיבה, כאשר שמע דבר ממנו הוא מקבל דבריו, ומסכים ומודה על האמת, ושומע דברי חבירו, וכל זה הוא שלימות הישיבה... שיש להם הכנה לישיבת התורה". הרי לימוד התורה של שנים הוא פסגת מעלת ה"ישיבה", ועומד כנגד זה "מושב לצים". @**ודברים אלו**^ מבוארים היטב על פי מה שכתב הגר"א [משלי א, כג], וז"ל: "בכל דבר שאדם עושה, נותנים לו רוח ממרום, והוא המסייע אותו לעשות עוד דברים כאלה. וזה הרוח אינו נח ושקט עד שעושה עוד דברים כאלה, והוא נהנה מהם. ומזה יש לו נחת רוח, הן בדבר מצוה, והן בדבר עבירה. וזהו מצוה גוררת מצוה, ועבירה גוררת עבירה [להלן פ"ד מ"ב]. וכל דבר עבירה שהיא גדולה, גם הרוח הבאה ממנה היא גדולה, ומתאוה עוד יותר לעבירה. וכן בדבר מצוה גדולה, בא רוח ממקום קדוש מאוד, ומתאוה מאוד למצוה, ונהנה מאוד מחמת זה המצוה. וידוע שהמצוה הגדולה מכל המצות היא לימוד התורה. ולהיפך, דברים בטלים וליצנות שהם היפך התורה, ולכן יש הנאה מדברים בטלים ולצנות יותר מכל העבירות, אף שאין בזה עולם הזה. אך מחמת שרוח הטומאה גדולה עד מאוד, והיא כמעיין הנובע, היפך התורה שהיא כמעין הנובע... רק ההנאה היא מחמת שהוא היפך התורה, והיא עבירה גדולה ורוח הטומאה נובע". ואלו דבריו כאן. וראה להלן הערה 516, שגם שם נתבאר שכאשר אין האדם עושה את הדבר הראוי והמתבקש, בזה גופא נמצא התייחסות לדבר ההפכי לדבר המתבקש. וראה להלן הערה 783.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה על חלק זה של המשנה [לפני ציון 303] "יש לשאול, הראיה שהביא מן 'ובמושב לצים לא ישב', שאינו נזכר בזה שהוא אינו עוסק בדברי תורה, ובאולי הוא כמשמעו שהוא מתלוצץ".

<> שהרי "הישיבה אין זה מעשה נחשב כלל אל הליצנות, ואם כן למה אמר 'ובמושב לצים לא ישב'" [לשונו להלן], וכמו שנאמר [משלי כד, כא] "עם שונים אל תתערב" [ראה למעלה פ"ב הערה 1025].

<> ולא אמר "עם חטאים לא עמד", וכדרך שאמר "בדרך חטאים", כך ניתן לומר "ובמושב לצים".

<> פירוש - הדרך אל החטא, אף טרם שחטא בפועל, היא התחלת החטא. וכמו שנאמר [ישעיה נה, ז] "יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבתיו", הרי שהדרך עומדת כנגד המחשבה; כשם שהמחשבה היא התחלת החטא, כך הדרך היא התחלת החטא. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "פסח הוא חודש האביב, פירוש התחלת דבר, והוא נגד התחלת הנמצא, אמנם שבועות הוא עיקר הדבר. וידעת כי כאשר אמרנו כי ההתחלה הוא דרך ומדריגה אל האמצעי, כאשר הוא התחלה. לכך היה מונין מן הפסח אל עצרת, ולא היה מונין אל סוכות, בעבור שהסוכות הוא בסוף". וכשם שההתחלה היא דרך להמשך, כך הדרך היא התחלה להמשך. @**דרשו חכמים**^ [ע"ז יח:] "מאי דכתיב 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב', וכי מאחר שלא הלך היכן עמד, ומאחר שלא עמד היכן ישב, ומאחר שלא ישב היכן לץ. אלא לומר לך שאם הלך סופו לעמוד, ואם עמד סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ". ופירש רש"י שם "אם הלך סופו לעמוד - הלך משמע בהעברה בעלמא, סופו לעמוד ולהתעכב ביניהם מעט. והכי קאמר, אשרי שלא הלך, ומתוך שלא הלך לא עמד, ומתוך שלא עמד לא ישב. הא אם הלך סופו לעמוד כו'". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט.] כתב: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית... אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד". הרי פסוקנו עוסק בשלבים המקדימים אל החטא. וראה למעלה הערה 37.

<> פירוש - הפסוק בא להורות שאשרי האדם ["אשרי האיש"] המרחיק עצמו אף מהתחלת החטא, והוא שאף לא עמד בדרך המוליך אל החטא. ומדויק מהמשך לשונו שמבאר "לא עמד" שאף לא התקרב אל דרך החטא, והעמידה קודמת להליכה. אמנם בגמרא [הובאה בהערה הקודמת] דרשו שהעמידה היא שלב שני להליכה. וכן אמרו חכמים [שבת יג.] "אמרי נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב".

<> כי "ההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית... אל המעשה שירצה לעשות" [לשונו בנתיב הליצנות פ"ב (ב, ריט.), והובא בהערה 322]. ולמעלה [משנה א] כתב: "כלל הדבר, כי ההליכה היא תנועה, וכל תנועה עדיין לא נגמרה", ושם הערה 135.

<> והרי המקרא יתלה את המוסבב בסבתו האמתית ולא 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 להלן הערה 576, ופ"ד הערות 1009, 1771]. ולכאורה לפי זה מקשה על שתי לשונות ישיבה שנאמרו כאן ["&**ובמושב**^ לצים לא &**ישב**^"], אך למעלה כתב: "שהיה לו לומר 'ועם לצים לא ישב'", הרי שלא הוקשה לו סיפא דקרא "לא ישב", אלא רק רישא דקרא "ובמושב לצים". ואולי לא קשה לו סיפא דקרא, כי היא המשך ללשונות שנאמרו קודם לכן ["לא הלך", "לא עמד", "לא ישב", וכמו שדרשו בגמרא (ע"ז יח:), והובא למעלה הערה 322], אך "מושב לצים" מורה על חבור הישיבה לליצנות, ועל כך הקשה שאין חבור זה מובן.

<> למעלה [מציון 311 ואילך, וראה הערה 316]. ואמרו חכמים [ע"ז יח:] "אין הולכין לאיצטדינין ["לאיצטדינין - מקום שמנגחין את השור" (רש"י שם)] מפני מושב לצים... אין הולכין לטרטיאות ["לטרטיאות - פלטין, וכל דבריהן כשהן נאספין לשחוק וללצון" (רש"י שם)] ולקרקסיאות... מפני מושב לצים". הרי שהגדרת "מושב לצים" הוא קביעות מקום אסיפה מיוחד לשם כך, וזהו שכתב כאן "ודבר זה תולה בישיבה". ולהלן משנה ו [ד"ה ומה ששנים] כתב: "יש לפרש כמו שאמרנו למעלה אצל 'שנים שיש ביניהם דברי תורה', כי שנים נקראו שעשו עצמם קביעות, כאשר יושבים יחד שנים, ואי אפשר מבלתי קביעות".

<> עירובין נג: "ברוריה אשכחתיה לההוא תלמידא דהוה קא גריס בלחישה, בטשה ביה ["בעטה בו" (רש"י שם)], אמרה ליה לא כך כתוב [ש"ב כג, ה] 'ערוכה בכל ושמורה', אם ערוכה ברמ"ח אברים שלך, משתמרת. ואם לאו, אינה משתמרת. תנא תלמיד אחד היה לרבי אליעזר שהיה שונה בלחש, לאחר שלש שנים שכח תלמודו... אמר ליה שמואל לרב יהודה, שיננא, פתח פומיך קרי, פתח פומיך תני, כי היכי דתתקיים ביך, ותוריך חיי ["שתאריך ימים" (רש"י שם)], שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למצאיהם ולכל בשרו מרפא', אל תקרי 'למצאיהם', אלא 'למוציאיהם' בפה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] ביאר המאמר. ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] הביא מאמרים נוספים המלמדים על חשיבות לימוד התורה בפה, וכתב שם [א, כג.] בזה"ל: "בא לבאר באיזה ענין יהיה למוד התורה, ואמר שלמוד התורה אין ראוי שיהיה במחשבה בלבד, רק בדבור. וזה מפני כי האדם הוא חי מדבר, דכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. והתורה שעליה נאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך', כאשר מוציא התורה בדבור, שהוא חיות האדם, ואז הדבור שהוא החיים של אדם דבק בתורה, שהיא אורך ימיו של אדם, ועל ידי זה מאריך ימים. אבל אם עוסק בתורה על ידי המחשבה בלבד, והמחשבה מקבל התורה, אין המחשבה היא החיים אצל האדם שיקבל על ידי התורה אורך חיים, רק כאשר מוציא התורה בפה, שהוא הדבור, שהוא חיים של אדם, אז בוודאי דבק בתורה שהוא אריכות ימיו של אדם על ידי הדבור, שהוא חיותו של אדם. וראוי להבין זה מאוד. ואמר ותתקיים בידך, דבר זה מבואר, כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור, ובשביל זה יש קיום אל התורה, כי אז יש לתורה זאת דביקות אל האדם עצמו, שהוא חי מדבר. אבל כאשר הוא עוסק בתורה במחשבה בלבד, כאילו אין האדם עצמו עוסק בתורה, כי אין המחשבה הוא האדם, רק הדבור. ולפי הנראה אין צריך לברך כלל על התורה כאשר עוסק במחשבה". וראה שו"ע אור"ח סימן מז סעיף ד, ובביאור הגר"א שם והמשנה ברורה שם ס"ק ז.

<> סברה זו מצויה בכמה מקומות בספריו. וכגון, דעת המהר"ל היא שאין איסור לשון הרע נוהג כאשר מדבר בפניו של המתגנה, אלא רק כשמדבר שלא בפניו, וכפי שכתב בנתיב הלשון פ"ז [ב, עז.], וז"ל: "אין לשון הרע כאשר האדם יש לו מריבה וקטטה עם אחרים, שאין זה נתלה בלשון, שכאשר הוא לפניו יכול להכות אותו ולהרגו... ויותר, אף אם לא היה בפניו, רק שאם היה בפניו אותו שאומרים עליו לשון הרע לא היה מקפיד האומר, וגם לפניו היה אומר, אין זה לשון הרע, כיון שאם היה בפניו לא היה זה לשון הרע, והוא אינו מדקדק בזה לומר שלא בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. כי צריך שיהיה הלשון בעצמו לשון הרע, וזה שהיה אומר דבר זה אף בפניו, אין זה לשון הרע בעצמו. רק אם מדקדק שלא לומר בפניו, רק שלא בפניו, דבר זה תולה בלשון דוקא, והוא שנקרא לשון הרע דוקא בלשון". ופירושו, שכאשר התורה אסרה לשון הרע, האיסור נאמר רק באופן כשהפגיעה בחבירו היא דוקא אפשרית על ידי הלשון. אך כאשר חבירו עומד לפניו, הרי הפגיעה בחבירו אפשרית גם בשאר האופנים, ואין הפגיעה דרך דיבור אלא היכי תמצא אחת מני רבות לפגוע בחבירו, ובכגון דא אין כאן פגיעה היחודית לדיבור, ולכך אינה נכללת באיסור לאו דלשון הרע [ראה הערה 331]. והוא הדין בנוגע לעניננו; "דברי תורה" הם דיבורים שאי אפשר היה בלעדי דיבור, אך כאשר ניתן ללמוד בלי דיבור, שוב אין הדיבור נצרך בעצם, אלא הוא היכי תמצא אחת מני רבות ללימוד, ובכגון דא אין כאן לימוד יחודי לדיבור, ולכך אינו נכלל ב"דברי תורה". וראה בגו"א בראשית פי"ג אות טו בתירוצו השני, ונר מצוה [קח.], ושם הערה 244, שגם שם נתבאר שכאשר הדבר יכול להעשות בכמה אנפי, ממילא אין אחד מהאנפי יחודי לדבר, שהרי ניתן להגיע לאותה תכלית באופנים אחרים. וכן הרמב"ן [בראשית כז, מא], כתב: "'ויאמר עשו בלבו' [שם], אמר רבי אברהם יתכן שגלה סודו לאחד מאוהביו. ואין צורך, כי ההסכמה בדבר אשר ימלך אדם עם לבו תקרא אמירה עם הלב, אף על פי שיהיה בה דבור בשפתים". והטעם הוא, שהואיל ולא בעי שם דיבור, לכך אף שיהיה שם דיבור בשפתים זה יחשב אמירה עם הלב. וראה הערה 334.

<> פירוש - לא רק שהלומד יחידי יכול ללמוד ללא דיבור, אלא שבפועל אכן מצוי שילמד ללא דיבור, אלא רק במחשבה. וצרף לכאן את יסודו שכאשר אדם חושב בעומק הוא שותק, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין קא. [ג, רלב.]: "כאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1465, וראה להלן הערה 387].

<> כי אי אפשר שילמד ללא המחשבה, אך אפשר שילמד ללא הדיבור. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ולפיכך לא נקרא זה 'דברי תורה'". וציור הפוך כתב בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם]: "פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל. ולפיכך חטא במעשה מתייחס אל כלי המעשה, לפי שהמעשה אי אפשר בלא כלי המעשה. אבל אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא האדם בלא מחשבה". הרי דבר שאי אפשר בלעדיו נקרא "עיקר", ודבר שאפשר בלעדיו נקרא "טפל".

<> כאמור [הערה 328] שכך היא דעתו גם לגבי איסור לשה"ר, שהוא נוהג רק שלא בפני המתגנה, שאז האפשרות היחידה לפגוע בו היא רק על ידי דיבור. ובספר חפץ חיים הלכות לשון הרע כלל ב הקשה על המהר"ל מדין מוציא שם רע, שנאמר דוקא בפני האשה [רש"י דברים כב, יד], והגמרא [כתובות מו.] ביארה שאזהרת מוציא שם רע נלמדת מהפסוק [ויקרא יט, טז] "לא תלך רכיל בעמך", הרי שפסוק זה [שהוא אחד מהפסוקים של איסור לשון הרע] מוסב גם על אמירת גנאי בפני המתגנה, ומוכח שאיסור לשה"ר הוא גם בפניו. ולפי דבריו כאן ניתן ליישב קושיא זו, כי במוציא שם רע אי אפשר להוציא שם רע אלא רק על ידי אמירה, ולא ניתן לעשות כן באופנים שונים, והואיל ובדיבור תליא, הוה ליה איסור של לשון הרע. וכשם שהלימוד בשנים נקרא "דברי תורה" משום שאי אפשר בלא דיבור, כך במוציא שם רע לעולם הוי בגדר "לשון הרע", משום שאי אפשר בלא דיבור. ובכת"י כתב משפט זה כך: "רק כאשר הם שנים, שאז צריכים שיהיה כל אחד מוציא מן הפה לאחר, ואז נקרא זה 'דברי תורה'".

<> הלימוד בשנים.

<> אלא מחשבה פנימית, וכמו שכתב באור חדש [קעט:]: "'וחנה היא מדברת על לבה'... כי הלב הוא התחלת המחשבה והדעת אשר יחשוב בלבו", ועם כל זה לא נמנע המקרא מלכנותו בלשון דבור.

<> וכן הרמב"ן [בראשית כז, מא] כתב: "ההסכמה בדבר אשר ימלך אדם עם לבו תקרא אמירה עם הלב" [ראה הערה 328].

<> הלומד יחידי.

<> ולא "עוסק &**בדברי**^ תורה". ובזה מיישב את שאלתו הרביעית על חלק זה של המשנה, שהקשה למעלה [לאחר ציון 306]: "ועוד קשה, שאמר תחלה 'אין ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אומר 'ועוסק בתורה', והוי ליה לומר אצל שנים גם כן 'ואין עוסקים בתורה', או הוי ליה לומר אצל אחד גם כן 'ועוסק בדברי תורה'". ומיישב שכאשר היחיד לומד תורה אין זה בגדר "דברי תורה", שאפשר שילמד במחשבה בלבד.

<> מוסיף עוד דיוק לשוני; לא נאמר ביחיד לשון "יושב ולומד תורה", אלא "יושב ועוסק בתורה", ומבאר ש"עוסק" משמע דרגה פחותה מ"לומד". וכן בנתיב התורה פ"ז [א, לב.] כתב: "כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו. ולכך מברכין 'לעסוק'". וראה הערה 340.

<> ברכות יא:, וטור אור"ח סימן מז סעיף ה כתב שכך היא נוסחאת האשכנזים.

<> מלשון זה משמע שברכת התורה היא מדרבנן, שכתב "כי הברכה נתקנה על יחיד". וזה דלא כדעת הרמב"ן [סהמ"צ בהוספותיו למ"ע מצוה טו], רשב"א [ברכות מח:], חינוך [מצוה תל], מאירי [ברכות כא.] ועיין בשאגת אריה סימן כד. אמנם יש אחרונים הסוברים שברכת התורה בצבור בלבד מצותה מן התורה, אבל ברכת התורה ביחיד אינה אלא מדרבנן [באר שבע סוטה לג., שו"ת משכנות יעקב סימן ס]. ולשון המהר"ל לפי"ז מאיר, שכתב כאן "וזה מפני כי הברכה נתקנה על יחיד", הרי ברכת התורה שהיא מדרבנן ["נתקנה"] היא על היחיד [לעומת ברכות התורה שאומרים בשעת קריאת התורה, שהיא על רבים, והיא מהתורה].

<> דע, שבהקדמה לתפארת ישראל [ג:] כתב לכאורה את ההיפך, וז"ל: "עם שיש לפרש שלכך אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה', מפני שהברכה הזאת היא ברכת המצות, שחייב לברך על כל מצות עשה. ואין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות [ראה להלן הערה 384]. ולכך יש לברך 'לעסוק', דהיינו למוד תורה במעשה. וזה כאשר הוא מוציא הדבור, זה נקרא עסק בתורה, שהדבור נחשב מעשה. אבל 'למוד' נקרא הבנת הדבר מה שלמד, ואין הברכה רק על מעשה המצוה. ואם למד בעיון לבד, אין לו לברך 'לעסוק בדברי תורה', שזה נאמר על המעשה". הרי שביאר שם ש"לעסוק" מורה על הדיבור בפה, ואילו "ללמוד" מורה על המחשבה והעיון. ואילו כאן ביאר להיפך; "לעסוק" מורה על לימודו של היחיד, שאינו בגדר "דיבור", ואילו "ללמוד" מורה על לימודם של שנים, המחייב דיבור. וצ"ע. @**ואולי יש**^ ליישב על פי מה שכתב בנתיב התורה פ"ז [א, לב.], וז"ל: "ומה שמברכין 'לעסוק בדברי תורה' ולא 'ללמוד תורה'... כי למוד שייך גם במחשבה, וברכה זאת שמברכין על התורה היא כמו ברכת המצות שהוא על מעשה, ולכך מברך 'לעסוק בתורה'... עד כי נראה שאין צריך לברך כאשר למד תורה בעיון ובמחשבה בלבד, רק צריך שיעשה מעשה, והדבור הוא מעשה נחשב [ראה למעלה פ"ב הערה 1414]... ומכל מקום אין מכאן ראיה, כי אפשר לפרש ההפוך, כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין 'לעסוק'". הרי שמסתפק בהגדרת תיבת "לעסוק" [האם היא מורה על מעשה או על מחשבה]. ולכך דבריו כאן הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על מחשבה, ואילו דבריו בתפארת ישראל הם לפי הצד ש"לעסוק" מורה על המעשה. וראה להלן הערה 386 שמוכח משם שדבריו כאן הם אליבא הצד השני בנתיב התורה. @**ומצינו בספריו**^ חמישה הסברים לכך שברכת התורה נתקנה בלשון "לעסוק" ולא בלשון "ללמוד"; (א) הברכה נתקנה על המעשה. (ב) הברכה נתקנה גם אם אינו מכוון להלכה [שני הטעצים הם בהקדמה לתפארת ישראל (ג:-ה:), ובנתיב התורה פ"ז (א, לב.)]. (ג) הברכה נתקנה ללומד יחידי [טעמו כאן]. (ד) "כי כך משמע לשון 'למד' שהוא למד מאחר, אבל אם למד בעצמו לא הוה... ולכך אנו מברכין 'לעסוק בתורה' ולא 'ללמוד בתורה', דלשון 'ללמוד' משמע ללמוד מאחר, ואין מברכין על זה, רק שעוסק בתורה" [לשונו להלן פ"ה מי"ד (רנד.)]. (ה) "בתלמוד תורה אנו מברכין 'לעסוק בדברי תורה',שכל עסק שיש בו בתלמוד תורה הוא המצוה, אף על גב שאינו מבין מה שאמר, רק שגורס כך ואינו מבין, הוי נמי מצוה. לכן הברכה 'לעסוק בדברי תורה'" [לשונו בגבורות ה' ס"פ סב (רפג:)].

<> ואם תאמר, הרי ביאר עד כה שאין לומר "דברי תורה" בלומד יחידי [כי יכול ללמוד במחשבה], ולכך במשנה אמרו "יושב ועוסק בתורה" [ולא "יושב ועוסק בדברי תורה"]. ואילו עכשיו מבאר שברכת התורה ["לעסוק בדברי תורה"] נתקנה על לומד יחידי, ומשמע מכך שניתן לומר "דברי תורה" על לומד יחידי. וצ"ע.

<> בהמשך המשנה, ולהלן משנה ו [לאחר ציון 781].

<> "כי בשנים הם דברי תורה ביותר" [לשונו למעלה לפני ציון 317], "כי שנים הם כאשר מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא בפה, וזה נקרא תורה גמורה" [לשונו למעלה לפני ציון 327]. ומקום המצאות התורה הוא מקום השראת שכינה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - בס"פ משפטים [שמות כד, א-יד] דובר על מעמד הר סיני, ומיד בתחילת פרשת תרומה [שמות פרק כה] דובר על עשיית המשכן. וכן הרמב"ן בתחילת פרשת תרומה כתב: "כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות... הנה הם קדושים ראוים שיהיה בהם מקדש להשרות שכינתו ביניהם, ולכן צוה תחלה על דבר המשכן, שיהיה לו בית בתוכם מקודש לשמו... והנה עקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה, שהוא הארון, כמו שאמר [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת', על כן הקדים הארון והכפרת בכאן, כי הוא מוקדם במעלה... וסוד המשכן הוא, שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר... והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני" [הובא למעלה פ"א הערה 108].

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:]: "כי כאשר היה התורה עם ישראל, מיד היה השם יתברך עמהם. ולפיכך מיד אחר נתינת התורה אמר הכתוב [שמות כה, ג] 'ויקחו לי תרומה', 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' [שם פסוק ח]... וזה מורה כי קשר התורה בו יתברך, והתורה היא עמו". וראה הערה 353.

<> לשון המדרש שם: "משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה, ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו".

<> אבי הבת לחתנו.

<> לשון המדרש שם: "אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא. לפרוש ממנה, איני יכול. לומר לך אל תטלה, איני יכול, לפי שהיא אשתך".

<> "קיטון - חדר" [מתנות כהונה שם].

<> "שאיני יכול להניח את בתי" [המשך לשון המדרש שם].

<>"לומר לכם אל תטלוה, איני יכול" [המשך לשון המדרש].

<> "שנאמר 'ועשו לי מקדש'" [המשך לשון המדרש].

<> כן כתב בנתיב התורה פ"ו [א, כח:], בביאור מאמר חז"ל [שבת סג.] "שני תלמידי חכמים המקשיבים זה את זה בהלכה, הקב"ה שומע לקולם... ואם אין עושים כן גורמים לשכינה שתסתלק מישראל", וז"ל: "כאשר הם נוחים זה לזה בתורה, ומקשיבים זה לזה בתורה, הם נעשים אחד לגמרי על ידי התורה, שהיא אחת. וכאשר אינם מקשיבים זה לזה להיות מתחברין ביחד, וכאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, לכך השכינה מסתלק מישראל. כי אין השכינה עם ישראל רק בשביל כי נתן להם תורה, שהיא אחת, לכך הקב"ה, שהוא אחד, הוא עם ישראל. ודבר זה תמצא במדרש בפרשת תרומה על 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. וזה אמר אחר שנתן להם התורה על הר סיני, כי השם יתברך שהוא אחד מתחבר עם התורה שהיא אחת. ולכך כאשר אין מקשיבין זה לזה, כאילו היה חס ושלום חלוק בתורה, דבר זה גורם שתסתלק השכינה מישראל כאשר אין התורה אחת, כי לכך השכינה בישראל בשביל שיש להם תורה אחת, כמו שהוא יתברך אחד". וראה למעלה פ"א הערה 1420. וכן הזכיר בקצרה בתפארת ישראל פנ"ו [תתנו:], והובא בהערה 345. וראה להלן הערה 373.

<> אודות הקשר והיחס של אדם אל בתו, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ז [קסד:], שכתב: "כי כל לשון 'בן' ו'בת' הוא מלשון בנין. כי 'בן' מלשון בנה, ו'בת' גם כן מלשון 'בנת', שכן בתרגום יאמר 'בנתא'. ולכך ''בתּו" [שמות כא, ז] התי"ו דגושה, להורות על הנו"ן החסירה, כי הבן והבת הם בנין אב... ויותר נקראת הבת בנין האב, והוא דבר נפלא ואין כאן מקומו. וראיה לזה, כי הבת היא ברשות אביה, ואין הבן ברשות אביו, שנאמר [במדבר ל, יז] 'בנעוריה בית אביה'... והוא מובן ממה שאמרו חז"ל [נדה לא.] האיש מזריע תחלה יולדת נקבה, שנאמר [בראשית מו, טו] 'ואת דינה בתו'". וכן כתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט.], וז"ל: "והבת יותר זרע אביה מן הבן, כדכתיב 'ואת דינה בתו', ואמרו [נידה לא.] איש מזריע תחילה יולדת בת, ולפיכך הבת היתה ניצלת... ונעשה לה נס בזכות אביה, ולבנו לא נעשה נס". וראה גו"א בראשית פמ"ו אות ו, ובמדבר פכ"ז הערה 27. וכן רמז ליסוד זה באור חדש [קפז.]. וראה הערה 361.

<> פירוש - דעת הסוברים האלו היא שיש התאמה עמוקה בין התורה לאדם בלבד, אך לא שיש התאמה עמוקה בין התורה לבין הקב"ה, והקב"ה נתן את התורה לישראל מפאת התאמתה למקבלים בלבד. וכן הביא דעה זו בתפארת ישראל פ"כ [רצו.], וז"ל: "כי אין מצות התורה נושא שלה ענין גשמי, כאשר יראה האדם בתחלת המחשבה, שהתורה כל עניניה סדר ונמוס קיום האדם הגשמי בלבד... הוא קיום קיבוץ בני אדם, כמו שחשבו מקצת בני אדם". וכן הביא דעה זו בתפארת ישראל ר"פ ח [קל:], שם פכ"ו [יובא בהערה הבאה], ושם פס"א [תתקנא.]. ומעין זה ביאר בתפארת ישראל פ"ט [קמט.] את החילוק בין התורה לשאר חכמות האדם, וז"ל: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [הובא למעלה פ"א הערה 1166].

<> פירוש - אם אין בתורה אלא התאמה עם המקבלים, כיצד היא תשמש סבה לדביקות עם הנותן, הרי מקבלים לחוד ונותן לחוד. וכתב כאן ש"התורה &**סבה ודרך**^ להביא את האדם להיות עם השם יתברך". ותיבת "סבה" תבואר בהמשך ההערה, ואילו תיבת "דרך" היא מורה שהתורה מביאה את האדם לעולם הבא, וכפי שכתב בסוף הפרק [משנה יח]: "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', מפני שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא". וכן מבואר בתפארת ישראל פכ"ו [שצו:], שכתב: "כל מצות התורה הם אלקיים, ואין התורה דת טבעית, או דת נימוסית, או דרך ארץ לקיום הישוב, כמו שאמרנו כי קצת אנשים שחשבו כי התורה היא נימוס בני אדם. אבל התורה היא אלקית, שכל דבריה אלקיים. ומפני כך על ידי זה זוכה לעולם הבא, ואם היו דבריה נמוסיים, לא היה זוכה על ידם לעולם הבא". וראה להלן הערות 376, 648, 2124. ולמעלה פ"א מי"ג [שמז:] כתב: "כי על ידי התורה &**של האדם**^ הדביקות בו יתברך", ושם [הערה 1232] הוקשה מהי ההדגשה "של אדם", וקושי זה קיים במיוחד לפי דבריו כאן. @**ואודות שהתורה**^ מדביקה את האדם עם ה', כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.] כתב: "אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו" [ראה למעלה פ"א הערה 1241, ופ"ב הערה 120]. ובנצח ישראל פ"ב [כט:] כתב: "כי על ידי התורה יש לישראל דביקות אל הקב"ה". ובהקדמה לתפארת ישראל [טז:] כתב: "כי על ידי התורה קונה האדם דבקות בו יתברך... לגמרי בכל צד". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשסב:] כתב: "כי התורה היא החבור בין השי"ת, שהשפיע התורה, ובין האדם, הוא המקבל את התורה... החבור הגמור שיש אל האדם עם השם יתברך על ידי התורה". ובגו"א במדבר פט"ו אות יח כתב: "והחבור שהוא אל אדם עם בוראו היא התורה, שהיא אמצעי בין האדם לבוראו", וראה שם הערה 61. וכן הוא בדרשה לשבת תשובה [סח.]. ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "התורה היא הגורמת חבור בין עליונים ותחתונים, באשר היא מן העליונים וקבלוה התחתונים, שהוא החבור שיש לעליונים ותחתונים כאילו הם דבר אחד". [ראה למעלה פ"א הערות 523, 1166, 1233]. וראה להלן הערות 641, 946.

<> "עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [לשון הרמב"ן בהקדמתו לתורה, ומקורו בזוה"ק ח"ב פז.]. ותורה שבכתב נאצלת משם הויה, ותורה שבע"פ משם אדנות [שערי אורה אמצע שער ב (עמוד 46 בנדפס), אדרת אליהו תחילת פרשת בראשית]. ושם הויה מורה על אמיתתו יתברך [נצח ישראל פמ"ב (תשכח:)]. זאת ועוד; יסוד נפוץ הוא בספרי המהר"ל שאין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של לומד התורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166].

<> מוסיף בזה שלא רק שתכלית וסוף התורה היא להביא את האדם אל השם יתברך, אלא שכאשר האדם לומד תורה, והוא &**בדרך**^ להיות עם השם יתברך, כבר אז הקב"ה נמצא עם האדם. ונראה שאין זה רק משום ההנהגה הכללית ש"המתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר... כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה" [לשונו להלן פ"ד מי"ח (ד"ה ופירוש זה)], אלא שיש בזה הנהגה מיוחדת לתורה דוקא. וכמו שכתב הנפש החיים שער ד פרק ו, וז"ל: "ויכוין להתדבק בלימודו בו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כחותיו לדבר ה' זו הלכה, ובזה הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול, כי הוא יתברך ורצונו חד כמו שכתוב בזוהר. וכל דין והלכה מתורה הקדושה, הוא רצונו יתברך, שכן גזרה רצונו שיהא כך הדין, כשר או פסול טמא וטהור אסור ומותר חייב וזכאי. וגם אם הוא עסוק בדברי אגדה, שאין בהם נפקותא לשום דין, גם כן הוא דבוק בדבורו של הקב"ה, כי התורה כולה בכלליה ופרטיה ודקדוקיה, ואפילו מה שהתלמיד קטן שואל מרבו, הכל יצא מפיו יתברך למשה בסיני". ושם בפרק י כתב: "בשעת העסק והעיון בתורה, ודאי שאין צריך אז לענין הדביקות כלל, כנ"ל שבהעסק ועיון לבד הוא דבוק ברצונו ודבורו יתברך, והוא יתברך ורצונו ודבורו חד... דקב"ה ואורייתא חד". ושם בפרק יט כתב: "התורה כולה שמותיו של הקב"ה, כמאמרם ז"ל [ברכות כא.] מנין לברכת התורה לפניה מן התורה שנאמר [דברים לב, ג] 'כי שם ה' אקרא וגו''. וכן למדו [זוה"ק ח"ג קיח.] שהעוסק בתורה שכינה שרויה עמו, דכתיב [שמות כ, כא] 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי כו''". הרי שהלימוד עצמו הוא דביקות גמורה בה', ולכך "השם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". ובהספד [עמוד קצ (דפוס ב"ב)] כתב: "כי כאשר עוסק בתורה לשמה אז יש לעולם קשור עם השם יתברך, והעולם הוא תחת צלו של הקב"ה על ידי התורה... ולא שהוא מגין על הלומד לשמה בלבד, רק על כל העולם".

<> לשון הרמב"ם שם: "'ילד'. הענין המובן מזאת המילה ידוע, והוא הלידה, [דברים כא, טו] 'וילדו לו בנים'. ואחר הושאלה זאת המילה להמצאת הדברים הטבעיים, [תהלים צ, ב] 'בטרם הרים יולדו'... והושאלה עוד לחידושי המחשבות ומה שיחייבוהו מן הדעות והסברות, כמו שאמר, [תהלים ז, טו] 'וילד שקר'. וממנו נאמר, 'ובילדי נכרים ישפיקו', יספיק להם בדעותם. כמו שאמר יונתן בן עוזיאל ע"ה בפרוש זה 'ובנימוסי עממיא אזלין'. ועל זה הענין, מי שלימד איש ענין אחד והועילהו דעת, כאילו הוליד האיש ההוא [סנהדרין יט:], באשר הוא בעל הדעת ההוא".

<> פירוש - בין אם תבאר שהחכמה תקרא תולדה [כרמב"ם], או שתבאר שהחכמה היא המושכל המתחייב מאמיתת השם יתברך [כדבריו למעלה], ממ"נ יתבאר לך ש"המושכל נמשל לתולדה".

<> אודות שסתם תולדה היא "בת", כן כתב בח"א לסנהדרין יא. [ג, קלה:] בביאור מדוע אומרים "בת קול", ולא "בן קול", וז"ל: "לכך נקרא 'בת קול', כלומר זה שנולד ונגזר מן השמים כך. ולא נקרא 'בן קול', כי הבת מיוחסת יותר לתולדה מן הבן. כי אע"ג שהבן נולד, מתייחס בעצמו לפועל. אבל הבת מתיחסת בעצמו ג"כ לתולדה... כי כל נקבה אינה פועלת, עד שהבת היא תולדה לגמרי". וצרף לכאן את מאמרם [סוטה ב.] "בת קול יוצאת ואומרת 'בת פלוני לפלוני'", ולא אמרו "פלונית לפלוני", וראה הערה 354. ובנצח ישראל פמ"ד [תשנז:] כתב: "מדמה הנשמה הנבדלת לבת מלך [ויק"ר ד, ב], כי הנשמה היא נאצלת מן השם יתברך". @**והנה להלן**^ פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך. והעץ אשר הוא נטוע בעיקר מקבל מן העיקר, וכך התורה מקבלת מן העיקר, הוא הש"י, החיים. ולפיכך כאשר אוחז ומחזיק בתורה היא עץ חיים אליו, ועל ידי זה יושפע עליו החיים מן השם יתברך". הרי ש"בת" ו"עץ" מורים שהתורה אצולה מה' כבת מאביה וכעץ מעיקרו. ויש לבאר מהו ההבדל בין מה שמורה שם "בת" לבין שם "עץ". ויש לומר, ששם "בת" מורה שהקב"ה אינו יכול להתנתק מהתורה ["לפרוש הימנה איני יכול"], ואילו שם "עץ" מורה שהתורה לא יכולה להתנתק מה'. והטעם הוא, ששם "בת" מורה שהתורה היא כהקב"ה עצמו, וכמו שכל בת באה מאמיתת אביה, כך התורה באה מאמיתת ה', והקב"ה אינו יכול לפרוש כביכול מעצמו [ראה להלן הערות 373, 376]. אך שם "עץ" מורה על קרבת התורה לה', שכשם שהעץ הוא קרוב וניזון מעיקרו, כך התורה קרובה וניזונת מה', ולכך התורה אינה יכולה להתנתק מה' כפי שהעץ אינו יכול להתנתק מעיקרו. וראה למעלה בהקדמה הערות 43-46.

<> "בתי שנתתי לך יחידית היא" [שמו"ר לג, א].

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ז [רסא:]: "כמו שהשם יתברך מחוייב המציאות, כן התורה דבריה מחוייבים ומוכרחים מן השם יתברך, אשר סדר וגזר כך". ושם פי"ח [ערב.] כתב: "וזה כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת, כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה. וכאשר יאמר האדם 'ראובן אינו בבית' הוא שקר, אבל הוא שקר במקרה, כי היה אפשר שיהיה בבית. אבל האמת שהיא אמת בעצם, היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר... כל דברי תורה הם כך שמציאותם הכרחי... כי כל דברי תורה הם מוכרחים להיות, ואינם מציאות במקרה" [הובא למעלה פ"א הערה 1688].

<> "והמחויב הוא מיוחד, וזהו הבת יחידה" [לשונו בהמשך].

<> להלן פ"ו מ"י [הפרק שם מתחיל במלים "שנו חכמים בלשון המשנה", ולכך נקרא "פרק שנו", וכן הוא למעלה בהקדמה ציון 206, ולהלן ציון 659], בביאור המשנה שם "חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ואלו הן; תורה קנין אחד וכו'", וכתב לבאר שם [ד"ה אך כי]: "ואמר 'תורה קנין אחד', הרי התורה היא ענין אחד בלבד, ולכך הוא קנין אל השם יתברך. וכבר בארנו זה למעלה כי התורה היא אחת לגמרי, שלכך פתח עשרת הדברות באל"ף, והעולם נברא בב' [מדרש שיביא בסמוך], לומר כי אין דבר יותר אחד כמו התורה. כמו שאמרו במדרש 'אני אחד והתורה היא אחת והאל"ף אחת', כי התורה היא כוללת, והכל בה, ואם כן אי אפשר שיהיה דבר זולתה. כי הדבר שהוא חלק בלבד, אפשר שיהיה עוד דבר שהוא החלק השני. אבל דבר שהוא הכל, אי אפשר שיהיה עוד אחר עמו. וכיון שהתורה היא אחת, הוא קנין לגמרי אל השם יתברך, שלא תוכל לומר שאין התורה לגמרי אל השם יתברך, כי יש עוד דבר עמה, כי אין עוד דבר עם התורה". אמנם שם לא ביאר שהתורה היא אחת משום שכל דבריה מחוייבים, אלא משום שהיא כוללת הכל, ואינה חלק. נמצא שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. ושני טעמים אלו נתבארו בנצח ישראל פ"י הערה 30, ושם פמ"ה הערה 29. הטעם הראשון כתב כאן, נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], שם באר השני [קיח.]. הטעם השני כתב להלן פ"ו מ"ב, תפארת ישראל פל"ד [תקג:], שם ס"פ מו [תשכא. (הובא בהערה 371)], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

<> אותיות דרבי עקיבא [הוצאת רש"א ורטהימר, חלק ב, עמוד תג], וכן בנצח ישראל פמ"ה [תשסג.] הביא מדרש זה בשם "מדרש אותיות דרבי עקיבא". והובא בילקו"ש סוף רמז א, וראה הערה הבאה.

<> לשון הילקו"ש שם: "נכנס [אות] בי"ת ואמר לפניו, רבונו של עולם רצונך שתברא בי את העולם, שבי אומרים בכל יום [תהלים פט, נג ] 'ברוך ה' לעולם אמן ואמן'. השיב הקב"ה הן, [תהלים קיח, כו] 'ברוך הבא בשם ה''. מיד קבלו הקב"ה וברא בו את העולם בבי"ת, שנאמר [בראשית א, א] 'בראשית ברא'. ואל"ף כיון שראה את הקב"ה שקבל ממנו לברא את העולם, עמד לו לצד אחד ושתק, עד שקרא לו הקב"ה ואמר לו אל"ף מפני מה אתה שותק ואין אתה אומר לי כלום. השיב אל"ף ואמר לו, רבונו של עולם מפני שאין בי כח לומר לפניך כלום, שכל האותיות מחושבים במנין מרובה, ואני במנין מועט. בי"ת בשתים, גימ"ל בשלשה, וכן כולם, ואני באחד. השיב הקב"ה ואמר לו אל"ף אל תתירא, שאתה ראש לכולן כמלך, אתה אחד ואני אחד והתורה אחת, שאני עתיד ליתן בך לעמי ישראל שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'". וכן הביא מדרש זה להלן פ"ו תחילת מ"ב, נצח ישראל פמ"ה [תשסג.], תפארת ישראל ר"פ לד [תצח:], דרוש עה"ת [כו.], באר הגולה באר הרביעי [תקכד.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:]. וראה להלן הערות 464, 666.

<> כן כתב בנצח ישראל פ"י [רמט.], וז"ל: "ישראל עליהם נאמר [ש"ב, ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד', שיש להם התורה, ובשביל זה הם עם אחד. ולא כמו שאר אומות, אין להם תורה מן השמים שהיא תורה אחת, רק יש לאומות דת נימוסית, ודת נימוסית אפשר שיהיה בפנים הרבה. רק התורה כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם', ועל ידי התורה גם כן ישראל עם אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1616]. ובבאר הגולה באר הראשון [פא:] כתב: "כי דת הנימוסית שהניחו בני אדם לקיים קבוץ בני אדם יחד, גם היא מיישרת את בני אדם, שאין איש את רעהו חיים בלעהו, ויש לחשוב כי דברי חכמים הם גם כן כך, שאינם רק כמו דת הנמוסית, כדי לקיים הקבוץ של בני אדם בלבד, ואפשר שיהיה מתקן הקבוץ באופן אחר. ועל זה אמר [חגיגה ג:] 'אי מה דרבון מטולטל, אף דברי תורה הם מטולטלים', כלומר שלא תאמר שאין דברי תורה מוכרחים להיות באופן זה דוקא, והם כמו דת הנימוסית, שאינו לפי השכל רק לשמור הקבוץ, ואפשר שיהיה באופן אחר גם כן, ויהיו שומרים הקבוץ גם כן. ואם כן יהיו דברי חכמים מטולטלים ממקום למקום, כאשר אפשר לשנותן לענין אחר, ויהיו גם כן טובים לאדם. ועל זה אמר כי דברי תורה הם כמסמרות נטועים, שהמסמר תקוע במקומו בחוזק, כך הם דברי תורה. שמפני שהם לפי השכל, והשכל מחייב אותם, הם חזקים, ואין מזיז אותם ממקומם". וראה שם הערות 266, 269, שצוטטו שם מקורות נוספים ליסוד זה. וראה הערה 371.

<> שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא", וכמובא בהערה 367. ובנצח ישראל פט"ו [שסו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת, כי עולם הבא הוא עולם השני, כי עולם התחתון הוא ראשון לאדם, ונברא העולם בב' של 'בראשית ברא', כי יש עולם שני. ותמצא כי אותיות 'בכר' הכל שניים; הב' באחדים, הכ"ף בעשרות, הרי"ש במאות. ולכך אמר יעקב לעשו [בראשית כה, לא] 'מכרה בכורתך לי', הוא עולם הבא, שהוא עולם שני" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 6]. הרי שסבת בריאת העולם באות בי"ת היא משום שמכלל בריאת העולם הוא גם בריאת עוה"ב, כי "אף עוה"ב נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתוב [קהלת א, ט] 'אין כל חדש תחת השמש'. וכן דרשו בב"ר [יב, י] שאף עולם הבא נברא בששת ימי בראשית, שהרי כתיב [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים', מטעם ש'אין כל חדש תחת השמש'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א סוף אות כא, והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 38]. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 138. @**ודע**^, שבשאר ספריו ביאר באופן אחר מדוע בריאת העולם היא באות בי"ת, וכגון בנצח ישראל פמ"ה [תשסד:] כתב: "רוצה לומר שהבי"ת מורה ברכה... ולכך לא היה אות ראוי לברוא בו את העולם רק הב', מפני שבו הברכה. כי בבריאת העולם, רבוי מינים הם בעולם, וזהו הברכה. ולכך התחיל הבריאה בבי"ת, שבו רבוי וברכה". ובתפארת ישראל פל"ד [תצט:] כתב: "העולם נברא בבי"ת, מפני שהוא לשון ברכה... כי בריאת עולם הוא הרבוי שהוא מן השם יתברך, ראוי שיהיה נברא בבי"ת, שהוא התחלת הרבוי והברכה... שהבריאה היא הברכה בעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 324]. ובדרוש על התורה [כו:] כתב: "כי העולם אין ראוי להבראות בשום אות זולת הבי"ת, באשר בו הרבוי. והרי אף בתחלת הבריאה כתיב [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ', הרי הם שנים ויוצאים מן האחדות. וכן [שם פסוק ב] 'תהו ובהו', וכן חשך ואור [שם פסוקים ב, ג]. ולא היה שם דבר פחות משנים, כי כן ראוי לעולם שיש בו הרבוי. ולכך פתח בבי"ת, מפני שמצד זה הבי"ת יש בו ברכה, כי הברכה היא ברבוי, ועצם הבריאה גם היא ברכה במה שיצא רבוי חלוקי נבראים לפעל".

<> ולכך "זה מעלת התורה על העולם" [לשונו למעלה], במה שהתורה מתחילה באל"ף, והעולם מתחיל בבי"ת. ולהלן פ"ו תחילת מ"ב כתב: "התחלת בריאת העולם היא בבי"ת, ואילו התחלת התורה היא באל"ף שנאמר 'אנכי ה' אלקיך', להודיע כי מעלת התורה היא קודמת", ושם מאריך בזה. ובנצח ישראל פ"ג [מז.] כתב: "[התורה] נבראת קודם הכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו מפעליו מאז'. כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם... כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו. ודבר זה ראשון והתחלה". ורש"י [בראשית א, א] כתב "התורה נקראת [משלי ח, כב] 'ראשית דרכו'". וכתב שם בגו"א אות ז [ד"ה אמנם]: "עיקר סוד זה מה שנברא בשביל התורה הוא כי ראשית כל הבריאה היא התורה, שהיתה נבראת קודם שנברא העולם אלפיים [ב"ר ח, ב]... התורה היא ראשית הכל ממנה נשתלשל הכל". ובב"ר א, א אמרו "היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 323]. ולמעלה פ"א מ"ב [קסא:] כתב: "התורה הוא ראשון וקודם על הכל".

<> "מיוחד" - נבדל ומושכל. ובבאר הגולה תחילת הבאר השני [קיח.] כתב: "כאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם הם גוף הדבר ועצמן של דברים, לא כמו הדברים שהם דברים נמוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד, כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא". הרי "מחויב" הוא עצם הדבר, וזהו "מיוחד". ולהלן פ"ד מכ"ב [לאחר ציון 2085] כתב: "הידיעה שאפשר שיהיה בענין אחר, אין זה ידיעה גמורה".

<> פירוש - הקב"ה אינו יכול להפרד מהתורה [ראה למעלה הערה 361].

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשכא.]: "ואמר עוד כאשר נתן השם יתברך התורה לישראל אי אפשר שיהיה פורש מן התורה, וכביכול הקב"ה בעצמו נלקח עם התורה. ומדמה דבר זה למלך שיש לו בת יחידית. והמשל הזה עם שהוא נראה פשוט, הוא עמוק מאד. וכאשר תבין המשל הזה תדע להבין מה שציוה מיד 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם'. כי התורה היא דרכי ה' אשר סדר השם יתברך את הנמצאים, ובפרט העם אשר בחר בו. והסדר הזה הוא סדר אחד, כי התורה היא אחת. ואם נתן לבני נח תורה מיוחדת, ונתן גם כן לישראל תורה מיוחדת, אז לא היה אל השם יתברך חבור גמור אל אחד מהם. כי אי אפשר שיהיה חבור גמור לשני דברים מחולקים, שאם כן יהיו שני דברים ענין אחד, ודבר זה מבואר לכל מי שיש בו חכמה ומדע, כי דבר זה אי אפשר. אבל התורה היא סדר אחד בלבד, שאין עוד תורה, ואם כן צרוף וחבור השם יתברך אל התורה, שהיא אחת, צירוף וחבור גמור. שכמו שאי אפשר לומר שיהיה דבר אחד מצורף לשני דברים לגמרי, כך אי אפשר שיהיה לדבר שהוא אחד, צירוף וחבור מחולק. ולכך השם יתברך יש לו צירוף וחבור גמור בלתי מחולק אל התורה, שהיא אחת. ולפיכך מיד אחר שנתנה התורה לישראל ציוה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', שיהיה לו חבור מיוחד עם ישראל, כאשר יש להם דרכי ה' המיוחדים אשר אין עוד". וראה למעלה הערה 353.

<> פירוש - אין אל ה' נטיה מדבר שהוא מיוחד ונבדל. ובתפארת ישראל פי"ד [רטז.] הביא את דברי הגמרא [סוטה כא.] "מאי פרשת דרכים... זה תלמיד חכם ויום המיתה... זה תלמיד חכם יראת חטא". וכתב שם [רכב:] לבאר: "פירוש 'פרשת דרכים' נקרא המדרגה המיוחדת שאין לה הסרה ונטיה כלל מן השם יתברך. ובשביל כך נקרא 'פרשת דרכים', רצה לומר הדרך המיוחד והנבדל משאר דרכים, אשר בו יגיע למחוז חפצו, ושוב לא יטה ימין ושמאל... זה תלמיד חכם ויום המיתה. [כי] כאשר האדם בגופו החמרי, אינו עומד במדרגה המיוחדת האחרונה, והוא נוטה מן השם יתברך, כיון שהוא עם גופו החמרי. אבל כאשר הוא יום המיתה, בהסתלק הגוף, אז נפשו עומדת על המדרגה המיוחדת שהיא נוכח ה' לגמרי, וזהו 'פרשת דרכים'. ולרב נחמן 'פרשת דרכים' זה תלמיד חכם ויראת חטא. כי אף שיש בו חכמה ומצות, צריך שיהיה זה עם השם יתברך, וזהו נקרא 'פרשת דרכים', והוא הדרך המיוחד שהוא נוכח ה'. וזהו יראת שמים, שהוא עם השם יתברך לגמרי מבלי נטיה ממנו. לכך נקרא פרשת דרכים 'יראת שמים'". וראה למעלה הערה 353.

<> מעין זה מצינו ביחס של הקב"ה למשפט, וכמו שכתב בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.], וז"ל: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל [דברים א, יז], כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". ובנתיב הדין ר"פ א [א, קפה.] כתב: "ובמדרש [דב"ר ה, ז] 'שופטים ושוטרים' [דברים טז, יח], אמר רבי לוי למה הדבר דומה, למלך שהיה לו בנים הרבה, והיה אוהב את הקטן יותר מכלן. והיה לו פרדס אחד, והיה אוהבו יותר מכל מה שהיה לו. אמר המלך, נותן אני את הפרדס הזה, שאני אוהבו מכל מה שיש לי, לבני הקטן, שאני אוהבו מכל בני. כך אמר הקב"ה, מכל האומות שבראתי איני אוהב אלא לישראל, שנאמר [הושע יא, א] 'כי נער ישראל ואוהבו', ומכל מה שבראתי איני אוהב אלא את הדין, שנאמר [ישעיה סא, ח] 'כי ה' אוהב משפט'. אמר הקב"ה, נותן אני מה שאהבתי, לעם שאני אוהב... המשפט בפרט הוא אל השם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות, ואינו אפשרי. והמשפט שהוא מחויב גם כן, שהרי הוא משפט ודין, לכך הוא יותר חביב אל השם יתברך מכל הדברים שאינם מחוייבים כמו המשפט. וזה שאמר כאן 'מכל שבראתי בעולמי איני אוהב כמו המשפט', שהוא דבר מחויב והדין נותן, שראוי לאהוב דבר שהוא מחויב לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערות 959, 960].

<> אודות שהתורה מסודרת מן ה' ולכך אינה נפרדת מן ה', כן מתבאר מדבריו בתפארת ישראל פל"ז [תקס.], שהביא שם שחכמים [שבת קה.] עמדו על תיבת "אנכי" [שמות כ, ב], ורבי יוחנן דרש שם שהוא נוטריקון "אנא נפשי ["אני בעצמי" (רש"י שם)] כתבית יהבית", וכתב שם לבאר: "מהות התורה שהוא &**הסדר**^ האלקי, אשר היא &**מסודרת**^ מן השם יתברך בעצמו, וזהו מהות התורה. ולפיכך דרשו נוטריקון 'אנא נפשי כתבית יהבית', שהוא יתברך בעצמו &**סדר**^ אותה ונתן אותה". ויש לשאול, איפה מוזכר בדברי רבי יוחנן ענינו של "סדר", שהמהר"ל שם הזכירו שלש פעמים. ויש לומר, כי לדעת רבי יוחנן תיבת "אנכי" באה להורות על יחוס התורה להקב"ה, לאמור שהתורה משתלשלת מהקב"ה. והשתלשלותה של התורה מהקב"ה, אין פירושה אלא שהתורה מסודרת מן הקב"ה. כי היחס של התורה ליוצרה עובר דרך סדורה של תורה. וכן בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] כתב: "התורה היא מסודרת מן השם יתברך בעצמו". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "ועוד יש לך להבין, כי אין עצם התורה במה שמצות של תורה הם משפטים צדיקים והם אמת וישרים, כי לא זה עצם התורה. רק כי עצם [התורה] במה שהמשפטים והחוקים הם משפטי השם יתברך אשר נתן וסדר... כי העיקר גם כן במה שהוא משפטי השם יתברך שסידר הוא". הרי שהשתלשלותה של התורה מהקב"ה אין פירושה אלא שהתורה מסודרת מן הקב"ה. וכאשר הקב"ה מכריז ואומר [ישעיה נא, ד] "תורה מאתי תצא", תורף הכרזה זו הוא שהתורה מסודרת ממנו יתברך. הרי שחבור התורה לה' הוא בכך שהתורה מסודרת על ידי ה', וכאן שמבאר את חבור התורה לה' [כבת], הוסיף לכתוב שהתורה "מסודרת מן השם יתברך סדר מחויב" [הובא למעלה בהקדמה הערה 45]. וראה למעלה הערות 356, 376, ולהלן הערות 648, 957.

<> כך גרס במשנה, ולא "אפילו אחד... כאילו קיים את כל התורה כולה", וראה למעלה הערה 305.

<> שאלתו השלישית למעלה על חלק זה של המשנה [לאחר ציון 304]: "ועוד קשה, מה שהביא ראיה שהקב"ה קובע שכר לאחד שיושב ועוסק בתורה, שנאמר [איכה ג, כח] 'ישב בדד וידום כי נטל עליו', שלא נזכר שם שעוסק בתורה, גם לא נזכר קביעת שכר".

<> שנאמר שם [איכה ג, כז-כח] "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו ישב בדד וידום כי נטל עליו", וביאר הראב"ע שם "נטל עליו - העול" [ראה הערות 389, 402].

<> כפי שפירש רש"י שם "ישב בדד - מי שאירע לו אבל וצרה ישב גלמוד... כי נטל עליו - כי בעל הגזרות נשא עליו הגזירה זו". הרי שסיפא דקרא איירי במי שמקבל עליו גזירת הקב"ה, וראה הערה 388.

<> כמו שנאמר [ויקרא כו, ג] "אם בחוקותי תלכו ואת מצותי תשמרו וגו'", ופירש רש"י שם "שתהיו עמלים בתורה". וכתב בגו"א שם אות ב: "מה שאמר 'שתהיו עמלים בתורה', הינו מפני שכתוב הלמוד בלשון הליכה, כי ההליכה יש בה טורח ועמל, כך תהיו עמלים ויגיעים... וכן הא דשני למכתב 'בחוקתי תלכו' ואחר כך כתב 'ואת מצותי תשמורו', מפני... שיש טורח בלמודם יותר, לכך כתב אצל החוקות הליכה, המורה על הטורח".

<> אודות שמצות ה' הן "גזירות השם יתברך אשר גזר על האדם", כן כתב בתפארת ישראל פ"ו [קו:]: "כי המצות שנתן השם יתברך... הם גזירות מצד השם יתברך, הגוזר על עמו גזירות, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו" [הובא למעלה פ"ב הערה 81]. ובהמשך שם כתב [קח.]: "המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו", ושם הערות 26, 35, 68. ובנתיב האמונה פ"ב [א, סוף רט.] כתב: "תורה שהיא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו". וכן בבאר הגולה באר השלישי [רעד.] כתב: "כשבא ליתן תורה לישראל, בא לגזור גזירות כמו מלך שבא לגזור גזירות על עמו". ושם באר השביעי [תטו:]. ורש"י [מגילה כה.] כתב על המצות ש"אינן אלא גזירת מלך להטיל עלינו עולו, ולהודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". וראה להלן הערה 403.

<> אע"פ ש"עול של הקב"ה הם מצותיו שהם כלם ביחד עול על האדם" [לשונו להלן].

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ג:]: "אין מצות עשה רק בדבר שיש בו מעשה, שהרי נקרא 'מצות עשה', שחייב לעשות" [הובא בהערה 340].

<> ואם תאמר, שמא איירי במצות לא תעשה, שעליהן ניתן לומר "ישב בדד וידום". ויש לומר, כי נרמז בפסוק זה השכר שנוטל [כמבואר בסמוך], ואין נטילת שכר על מצות לא תעשה, אלא רק על מצות עשה, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"א [תפח:]: "במצות לא תעשה אין שכר עליהן בעצמם כלל, רק בשביל הצער, ולא בשביל המצוה עצמה", וראה שם הערה 109, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וראה הערה 387.

<> שאף שחייב שיוציא בפה [כמבואר למעלה הערה 340], ודיבור נחשב כמעשה [כמבואר למעלה פ"ב הערה 1414], מ"מ הלומד יחידי דיבורו נחשב כמחשבה [כמבואר למעלה הערה 334]. וזהו סיוע למה שנתבאר למעלה [הערה 340] שבספר זה נוקט שלימודו של יחידי אינו נקרא מעשה, ולכך הברכה היא "לעסוק בדברי תורה", "כי 'עסק' נקרא כל שמתעסק ופונה אל דבר, אף כי אין כאן מעשה, מכל מקום פונה אליו ועוסק בו, ולכך מברכין 'לעסוק'" [לשונו בנתיב התורה פ"ז (א, לב.), והובא למעלה בהערה 340].

<> ויש לשאול, הרי ישנן מצות עשה שאינן במעשה אלא במחשבה, וכמו מצות אהבת ה' [דברים ו, ה], יראת ה' [דברים י, כ], וכיו"ב. ובביאור הלכה סימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק מלשון החינוך בהקדמתו, שישנן שש מצות תמידיות ש"כל רגע שיחשוב בהן קיים מצות עשה", עיי"ש. ונהי שלא מדובר בפסוק זה במצות לא תעשה, וכמבואר למעלה הערה 385, אך מנין שלא מדובר באחת ממצות עשה התמידיות, שקיומן במחשבה, וניתן לומר עליהן "ישב בדד וידום". ועוד קשה, שכתב למעלה "אין לך יותר שמקבל עליו גזירת השם יתברך כמו מי שיושב ועוסק בתורה", ומשמע מכך שמצות תלמוד תורה היא המצוה המובהקת ביותר להורות על קבלת גזירת ה' מצד האדם. אך בהמשך כתב "ובשאר מצות אין לפרש, כי מצות יש בהם קום עשה, ולא שייך בזה 'ישב בדד וידום'", ומשמע מכך שאף שאר מצות שוות לתלמוד תורה בענין זה [להורות על קבלת גזירת ה' מצד האדם], רק שאין שאר מצות נכללות בלשון הפסוק "בדד ישב וידום", כי "יש בהם קום עשה". ואם כן לאן נעלמה הדגשתו הראשונה שמצות ת"ת מורה זאת ביותר מכל. ובעל כרחך שהיות שאר מצות ב"קום עשה" [לעומת מצות ת"ת] אינו חילוק סתמי גרידא, אלא שהוא חילוק מהותי המחזיר למצות ת"ת את משפט הבכורה, וצ"ע כיצד דבר זה נעשה. @**אמנם בכת"י**^ כתב בלשון זו: "ובשאר מצות אין לפרש, כי אין שייך בשאר מצות 'ישב בדד וידום', רק בדברי תורה, שכאשר הוא מעיין בדברי תורה, הוא יושב דומם. ולכך לא אמר שמדבר דברי תורה, כמו שאמר בשנים שיושבים ומדברים דברי תורה, רק אמר שעוסק בדברי תורה, וזה משמע שאינו מדבר, רק יושב ומעיין" [ראה הערה 406]. ושמעתי ממו"ר שליט"א שכוונת הדברים היא, שהמיוחד במצות ת"ת הוא שקיומה העיקרי הוא כאשר יושב ומעיין להבין דבר ה', ואז האדם הוא שומע, והשם יתברך הוא הוא המדבר. ואין לך קבלת עול גדולה מזו כאשר האדם עמל ויגע להיות שומע דבר ה', ואינו אלא כלי קבול לדבר ה'. והעומק בזה הוא שאין עמילות בתורה בגדר עשיה מצדו של העמל, אלא התבטלות מצדו של העמל, המנסה לקלוט ולקבל דיבורי ה'. מה שאין כן בשאר מצות תמידיות, אף שקיומן במחשבה ולא במעשה, מ"מ האדם שם הוא בגדר פועל ועושה, ולא בגדר שומע ומקבל. לכך רק במצות ת"ת נאמר "ישב בדד וידום", שמצד האדם יש דממה ושקט מחמת שעשה עצמו כאפרכסת לשמוע דבר ה'. וראה תפארת ישראל פל"ח הערה 17, שגם שם נתבארה סברה מעין זו. @**ובסנהדרין קא.**^ אמרו "תנו רבנן, הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". וכתב שם בח"א [ג, רלב.] בזה"ל: "עשוני בניך ככנור שמנגנים בו. דבר זה הוא שנוי לתורה, כי הכנור הוא הפך התורה. כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה" [ראה למעלה הערה 329]. והעומק בזה הוא שכאשר התורה היא רק דברים הנאמרים בפה, אזי התורה היא מצד האדם הלומד, וכשאר מצות הנעשות על ידי האדם. אך כאשר סותם פיו, אז התורה היא מצד הנותן, והאדם אינו אלא מקבל דברו יתברך. ודפח"ח. וראה להלן הערה 392 שנתבאר שם שזו העדיפות שיש למי שמצוה ועושה על פני מי שאינו מצוה ועושה. וראה להלן הערה 394.

<> לכאורה לא הוזכר במקרא קבלת גזירת ה' &**באהבה**^, אלא קבלת גזירה סתמא קאמר [ראה הערה 380]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר שכנראה המהר"ל למד שתיבת "נטל" ["כי נטל עליו"] מתפרש בשני אופנים; נֶטֶל ועול, וכן מעשה נטילה ולקיחה של העול מצדו של המקבל [ראה תויו"ט ואברבנאל כאן]. וכאשר אדם לוקח על עצמו דברים, הנך רואה בטוי לאהבה. וכן כתב בבאר הגולה באר הראשון [עב.], וז"ל: "אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, הרבה גזירות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי, וקיימתים [עירובין כא:]. וביאור ענין זה, כי כנסת ישראל מתפארים יותר בגזירות שגזרו על עצמן, והם גזירות דרבנן, שעשו זה לעצמם בלא גזירת המקום עליהם... ודבר זה מורה... על העבודה מאהבה, שהעובד מיראה אינו מוסיף על העבודה, אחר שהוא אינו מחויב בדבר. אבל מי שמוסיף על העבודה, הוא מורה על שהוא עובד מאהבה" [הובא למעלה פ"א הערה 295]. ונראה להוסיף שלא בחנם נקט הפסוק בציור של אהבה, כי כל קבלת גזירת ה' חייבת להעשות מאהבה, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:], וז"ל: "הדעת נותן שיקבל עליו דין השם יתברך, ויצדיק דינו, ויאמר אמת משפטו שהביא עליו, וזה מצד אהבת השם יתברך". ופירושו, כי קבלת הדין אפשרית רק מתוך ההכרה ש"כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד" [ברכות ס:]. הכרה זו בנויה על אהבת ה', שבכך האדם יודע שכל מה שהקב"ה עושה לו הוא לטובתו, ולכך יכול אז לקבל עליו את הדין. ועל כך נאמר [משלי כז, ו] "נאמנים פצעי אוהב ונעתרות נשיקות שונא". וכתב שם המלבים "נאמנים פצעי אהב - וגם אם האוהב מכהו ליסרו להשיבו אל דרך הטוב, בכל זאת האהבה נאמנה, שכל זה מרוב האהבה, וכמו שאמר [דברים ח, ה] 'כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מיסרך'". ובאבות דרבי נתן פ"ח מ"ו איתא "יחיד יושב ועוסק בתורה, שכרו מתקבל במרום, שנאמר 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'. משלו משל למה הדבר דומה, לאחד שהיה לו בן קטן, הניחו ויצא לשוק. עמד ונטל את המגילה, והניחה בין ברכיו, והיה יושב והוגה בה. כיון שבא אביו מן השוק, אמר ראו בני קטן שהנחתיו ויצאתי לשוק. מה עשה, מעצמו למד ונטל את המגילה, והניחה בין ברכיו, והיה יושב ולומד בה. הא למדת שאף יחיד שיושב ועוסק בתורה שכרו מתקבל במרום". הרי להדיא העמידו את משנתינו בציור ש"מעצמו למד ונטל את המגילה".

<> שעל כך נאמר [איכה ג, כח] "כי נטל עליו", ו"עליו" הוא "עול" [ראה הערה 379].

<> בכדי לבאר עיקריות זו נקדים את דברי רש"י [דברים יא, כט] שביאר שבהר גריזים "פתחו בברכה, 'ברוך האיש אשר לא יעשה פסל ומסכה וגו'. כל הארורים שבפרשה [דברים כז, טו] אמרו תחלה בלשון 'ברוך', ואחר כך הפכו פניהם כלפי הר עיבל, ופתחו בקללה". וכתב שם הגו"א אות לד: "וקשיא, למה נכתבו הקללות בפרשת כי תבא [דברים כז, טו-כו], ולא נכתבו הברכות. ונראה שעיקר המצוה היו הקללות, כדי שיהיו ישראל מקבלים את התורה באלה ובשבועה [רש"י דברים כז, כו], אלא שפותחין לעולם בזכות תחלה [סנהדרין לג.], הקדים הכתוב הברכה. ולעולם עיקר המצוה הקללות, כדי שיקבלו התורה". סתם הגו"א ולא פירש מדוע עיקר המצות הוא הקללות, ולא הברכות. אמנם נקודה זו מבוארת היטב בפחד יצחק, פסח, מאמר סו, אות ד, וז"ל: "יכולים אנו לצייר לעצמנו אדם, הסר מרע לכל ענפיו, ועושה טוב לכל סעיפיו, וכל העבודה הזו נעשית היא מתוך מצב הנפש של אדם מתנדב לעבודה. מרגיש הוא אדם זה יפה יפה את יקרותה של עבודה זו, אבל אינו מרגיש את שעבודו לעבודה זו... משל לאדם הפורע חובו מתוך תנועת הנפש של נותן מתנה. וזו היא מהותה של אותה פריקת עול, שכל עצמה אינה אלא חוסר עבודה". ומשם עבר לבאר את הענין של קבלת עול, וז"ל: "העבודה שבלב דקבלת עול מצות איננה סתם החלטה של קיום מצות. כי החלטת קיום מצות אפשר לה להיות החלטה של נדבת הלב, בעוד שקבלת עול מצות עיקר ענינה הוא השתעבדות הנפש לקיום מצות, השתעבדות דוקא. קבלת עול מצות אינה מתקיימת רק ע"י ההרגשה ביקרת קיום המצות גרידא, אלא שהיא דורשת דוקא את ההרגשה באסון העדר הקיום. הנאה גדולה היא לו לאדם להעניק מתנות, אבל העדר הנאה זו איננה אסון. אולם כשאדם איננו יכול לצאת ידי חובת 'עבד לוה לאיש מלוה' [משלי כב, ז], הרי עולמו חשך בעדו... וזהו המהלך של קבלת עול מצות, שכולל הוא בתוכו גם את צד ה'הן' וגם את צד ה'לאו'. כי על כן האדם המקבל ע"ע עול מצות, צריך הוא לפרש לעצמו את האסון של ביטולן". וזהו כונת הגו"א שעיקר המצות הוא בקללות. וכן חזר וכתב הגו"א דברים פכ"ז אות ז. ואף כאן נבאר, שכל קבלת עול היא "עיקר העבודה", כי רק בכך יש השתעבדות לעבודה, והפקעה גמורה מהרגשת התנדבות לעבודה.

<> כפי שכתב להלן פ"ד מ"ב [ד"ה ודע כי]: "ודע כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה. כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון מלשון 'השלמה', שמשלים מה ששייך למעשה. וכן אם לוה ממנו, כאשר פורע לו הוא משלים מה שצריך אל ההלואה שלוה ממנו, ודבר זה פשוט". ולמעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב: "הפועל, שהיה כאן עמל, וראוי אליו התשלומין שהוא בסוף העמל". @**אמנם מלשונו**^ משמע שיש כאן דין מיוחד בעבודה, שהיא נושאת שכר ותשלומין. וראה להלן הערה 445 בביאור הדבר. וראה נצח ישראל פמ"ח הערה 33.

<> "מאחר שאמר 'טוב לגבר', אין לך קביעת שכר יותר מזה, שאמר הכתוב שכאשר מקבל עליו גזירת המקום, טוב אליו, והוא קביעת השכר" [לשונו להלן]. ועוד אודות השייכות בין עול לבין קבלת שכר, הנה אמרו חכמים [קידושין לא.] "גדול מצוה ועושה ממי שאינו מצוה ועושה", ופירש רש"י [סוטה כא. ד"ה הא] "כיון דאינה מצווה אין שכרה גדול כמצווה ועושה". ובח"א לקידושין שם [ב, קלט.] כתב לבאר: "כי המצווה ועושה, הוא מצד העלה שמחייב אותו לעשות, וכל מי שאינו מצווה ועושה הוא מצד האדם עושה המצוה, ולא מצד השם יתברך, והוא יותר מעלה ויותר מדריגה כאשר המצוה מצד השם יתברך, שהוא העלה, ואילו המצוה שאינו מצווה, והאדם עושה מעצמו, זה מצד האדם, דבר זה אינו כל כך במדריגה, וזה ידוע".

<> "את כולם השוה להיות שלוחים לדיבור זה" [רש"י ויקרא יא, ב].

<> משום שקבלת עול היא עיקר העבודה, וכל עבודה עומדת לתשלומין, וכמו שביאר. ויש להעיר, כי כאן ביאר שהשכר שניתן על "וידום אהרן" הוא מה שנעשו אהרן ובניו שלוחים לומר פרשת מאכלות אסורות. אמנם מצינו קודם לזה שאהרן הכהן קבל שכר הנוגע רק לעצמו, וכפי שפירש רש"י [ויקרא י, ג] "וידום אהרן - וקבל שכר על שתיקתו, ומה שכר קבל, שנתייחד עמו הדיבור, שנאמרה לו לבדו פרשת שתויי יין [שם פסוקים ח-יא]". ובגו"א שם אות ג כתב: "לכך נכתב [ששתק], שקבל שכר על שתיקתו, שנתייחד עמו הדבור, מדה כנגד מדה; הוא שתק מן הדבור, ונתייחד עמו הדבור". וביאור הדברים הוא שאין שתיקה של קבלת הדין אלא שמיעת דבר ה' וקבלתם [ראה למעלה הערה 387], לכך שתיקה זו מזכה את בעליה בהמשכת דיבורי ה' אליו. וקצ"ע מדוע לא הביא ענין זה כאן, ובמיוחד שכתב "שקבל [אהרן] מדת השם יתברך בדמימה, &**ומיד**^ קבל שכר", והרי קבלת השכר של יחוד הדיבור בפרשת שתויי יין מוזכרת בתורה מיד אחר שתיקת אהרן, ואילו קבלת השכר של אמירת פרשת מאכלות אסורות מוזכרת רק בהמשך [ויקרא יא, א].

<> אף אם לא היה נאמר בהקשר זה הפסוק "טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו", וכל שכן שנאמר פסוק זה, וכמו שמבאר.

<> כמבואר למעלה [לפני ציון 387] שרק כאשר לומד יחידי הוא בגדר "ישב בדד", כי אין בלימודו דיבורים, וראה למעלה הערה 387. ובסמוך יבאר מדוע אין דבר זה נמצא בשנים שלומדים.

<> פירוש - אין לך קבלת גזירה ועול יותר ממי שעוסק בתורה יחידי, כי בזה מקבל על עצמו כל גזירה ועול שיש בעולם, כי כולם נזכרו בתורה. נמצא שהלומד תורה יחידי מקבל על עצמו את כל מה שכתוב בתורה, "וכל גזירה וכל עול הוא נזכר בתורה".

<> כן היא הגרסא במשניות הנדפסות בדפוס ראשון של דרך חיים, וכן היא הגרסא של הרמב"ם, ושל רבי מאיר [הובאה ברביני יונה]. וראה בתויו"ט ובמדור שנויי נוסחאות המודפס במשניות.

<> מהתמיה שהיתה על הגרסא הראשונה ["הקב"ה קובע לו שכר"], ש"לא נזכר שם שעוסק בתורה, גם לא נזכר קביעת שכר" [לשונו למעלה לפני ציון 306].

<> וזה יותר רחוק מאשר לומר שהקב"ה קובע לו שכר, כי סוף סוף הוזכר בסמוך למקרא זה קביעות שכר ["טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו"], וכמבואר למעלה. אך לכאורה לא נזכר כלל במקום זה שכאילו קבל עליו כל התורה כולה.

<> פירוש - לפי הפירוש שאמר למעלה לגרסא הראשונה ["הקב"ה קובע לו שכר"], תתבאר היטב גם הגרסא השניה ["כאילו קיים את כל התורה כולה"], וכמו שמבאר.

<> ו"עליו" הוא מלשון עול, וכפי שביאר שם הראב"ע [הובא למעלה בהערה 379], וההכרח לבאר כן הוא משום שנאמר לפני כן תיבת "עול" ["טוב לגבר כי ישא עול בנעוריו"]. וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 379] "דכתיב 'טוב לגבר כי ישא עול מנעוריו', ואמר אחר כך לפרש העול הזה 'ישב בדד וידום כי נטל עליו'".

<> כמו שאמרו [ר"ה כח.] "מצות לאו ליהנות ניתנו", ופירש רש"י שם "לא ליהנות ניתנו - לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו". ובמגילה כה. כתב על המצות ש"אינן אלא גזירת מלך, להטיל עלינו עולו, להודיע שאנחנו עבדיו ושומרי מצותיו". ובברכות לג: כתב "מצותיו... לא לרחמים עשה, אלא להטיל על ישראל חקי גזרותיו להודיע שהם עבדיו ושומרי מצותיו וגזרות חוקותיו, אף בדברים שיש לשטן ולנכרים להשיב עליהם, ולומר מה צורך במצוה זו". ובתפארת ישראל פ"ו [קז:] כתב: "מצות התורה לא נתנו ליהנות, רק לעול על האדם... המצוה עלינו כמלך הגוזר על עמו". וראה למעלה הערה 382. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה.] כתב את ההכרח שינתנו מצות אל האדם, וז"ל: "מופת שלישי והוא מופת ברור חיוב תורה מן השמים. וזה כי ראש עפרות תבל הוא האדם, ובשבילו נברא הכל. וצריך שיהיה האדם שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך, שהוא עלת הכל. שאם לא כן יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך; הוא ראש בתחתונים, כמו השם יתברך שהוא אלוה בעליונים [ראה להלן הערה 637]. רק שצריך אתה לומר במה שמקבל האדם גזרת העלה, היא התורה מן השמים, שהוא לעול על האדם, ובזה הוא מסודר תחת רשות העלה מה שיעשה ומה שלא יעשה... לכך אם לא היה מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו. ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה ויהיה ברשות עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 456]. ובהמשך הפרק שם [רנב.] הביא את דברי הגמרא [סנהדרין לח:] שאדה"ר נצטווה ביום בריאתו [בשעה תשיעית] בשבע מצות. וכתב שם: "אחר שהושלם [אדה"ר] בכל, נצטוה מן השם יתברך בשבע מצות... אם היה בלא גזרה מן השם יתברך, היה האדם לעצמו, ולא היה עליו עול מלכות שמים, והיה הוא אלוה חס ושלום... ויש לו עלה, צריך שיקבל הוא גזרת העלה, שבזה אינו לעצמו, ונצטוה בז' מצות". הרי כל מטרת המצות היא להכניס את האדם תחת רשות העלה על ידי הטלת עולו של מקום עליו. וראה הערה 408.

<> כמבואר למעלה לפני ציון 382, וראה הערה 387 בביאור הענין.

<> פירוש - הואיל וכל המצות הן עולו של הקב"ה, לכך עולו של הקב"ה הוא כל המצות. והמקבל על עצמו עולו של הקב"ה, מקבל בזה את כל מצות התורה.

<> יש להקשות, כי זה פשיטא, שהרי בפסוק נאמר "ישב בדד וידום", וזה רק יכול להתקיים בלומד יחידי, כי שנים שלומדים חייבים לדבר זה עם זה, וכמבואר בכת"י [הובא בהערה 387], ואין זה "וידום". ויש לומר, כי בודאי הפסוק אינו מוסב על שנים שלומדים, וזו אינה צריכה לפנים. אך כאן מוסיף שבשנים שלומדים אין קבלת עול מצד עצמם, וללא שום שייכות ללישנא דקרא. ודע, שדבריו כאן הם כנגד דברי התויו"ט בסוף המשנה, שכתב "והא דמוסיף באחד 'והקב"ה קובע לו שכר', לאו למעוטי שנים משכר, אלא משום דבאחד פריש ליה קרא בהדיא, כדכתיב 'כי נטל עליו'... דמיניה תילף במכל שכן לשנים".

<> "כי אי אפשר כאשר שנים יושבים יחד שלא יהיה ביניהם איזה דברים" [לשונו למעלה לפני ציון 309].

<> פירוש - קבלת עול צריכה להיות דבר הסותר לנטיתו הטבעית של האדם. והואיל ולימודם של שנים אינו סותר לנטיה זו, "ודרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה" [לשונו כאן], לכך מן הנמנע שדבר זה יחשב לקבלת עול. דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פכ"ז [תטו.] כתב: "אמנם מה ששואלים בני אדם, כי אם חג השבועות הוא בשביל שנתן לנו התורה, למה כתב [במדבר כח, כו] 'וביום הבכורים בהקריבכם מנחה', ולא כתב 'ביום מתן תורה', מאחר שעיקר היום טוב הוא בשביל התורה, כמו שאנו אומרים 'זמן מתן תורתנו'. אין זה שאלה כלל, כי השם יתברך נתן למועדים זמן אשר הם שמחת ישראל אשר זכו אל הטוב. כמו שאמר בחג המצות, שבו יצאו ישראל מבית עבדים [שמות כג, טו]. וסוכות [ויקרא כג, מו] 'כי בסוכות הושבתי אתכם'. וביום הכפורים [ויקרא טז, ל] 'כי ביום הזה יכפר עליכם'. ובחג השבועות, התורה שנתנה בו, נתנה מהשם יתברך, והיא לעול על ישראל. והרי אומות העולם מכחישי ה' לא היו רוצים לקבל התורה [ע"ז ב:]. ואף כי אנו אומרים 'זמן מתן תורתנו', היינו משום שקבלנו התורה בעצמנו, ואמרנו [שמות כד, ז] 'נעשה ונשמע'. אבל מכל מקום השם יתברך, הנותן התורה, היה כופה ההר עליהם שיקבלו התורה בעל כרחם [שבת פח.], מפני שהיא עול עליהם. ואיך יכתוב בתורה 'זמן מתן תורה', שנתן השם יתברך בגזרתו על האדם. ומזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין [ר"ה טז.]. מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה". הרי שדבר שהוא "עול", אינו מקובל ונוח לאדם. וכן לאידך גיסא; דבר שהוא נוח ומקובל, אינו יכול להיות עול. ולימודם של שנים, ש"דרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה", אינו יכול להחשב לקבלת עול. @**ומענין זה**^ ראוי לצרף דברים שכתב בספר "עובר אורח" לאדר"ת זצ"ל, אות נב, וז"ל: "אמרתי מכבר על שיחות תורה של תלמידי חכמים, כשבאים לשוחח איש את רעהו, וחורזין מענין לענין בחידושים ופלפולים, שבכל זאת אינו דומה ללימוד עצמו. ואני מצטער תמיד על ביטול הזמן מכיוצא בזה". ובספר הזכרון למרן בעל הפחד יצחק, עמוד טו, איתא: "יצא לנו מין בריה משונה ששמה 'רעדן אין לערנען', שלא תואר לה ולא הדר, ושקורטוב החידוד שבה בטל בתרי רובא של כרכורים משונים ונגיחות תמות ומועדות, ופזור זמן לריק ולבטלה". וביאור הדבר הוא על פי המתבאר כאן, שהואיל ו"דרך שנים להיות נושאים ונותנים ביחד בתורה", ואין בלימודם של שנים כפיית היצר, לכך אפשרי הוא שלימודם יעשה באופן שנוח וקל לאדם לעשותו, ויחסר מכך העיון והעמל האמיתי.

<> כי יש בכך חריגה מהדרך הסלולה והנוחה. ואודות הקשיים שיש בלימוד תורה, הנה אמרו בתנחומא פרשת נח, אות ג: "לא תמצא תורה שבע"פ אצל מי שיבקש עונג העולם תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה... תורה שבע"פ שהיא קשה ללמוד, ויש בה צער גדול, שהוא משולה לחשך... שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות, והיא עזה כמות, וקשה כשאול קנאתה. לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו... ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול, ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". ולכך הלומד תורה יחידי מקבל על עצמו עולו של הקב"ה, וכמו שנתבאר.

<> "ועול הקב"ה הם מצותיו, שהם כלם ביחד עול על האדם" [לשונו למעלה לפני ציון 403].

<> למעלה [לפני ציון 327], שכתב: "שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל... ולפיכך אמר ש'שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה עמהם'. כי כאשר הם שנים, וכבר אמרנו כי התורה שלהם נקראת 'דברי תורה', לכך השכינה עם התורה. ודבר זה מבואר בתורה, כי תיכף ומיד שנתנה תורה לישראל צוה לעשות המשכן".

<> מה שכתב שהלומד יחידי "אין שכינה עמו" לכאורה סותר לסוף משנה ו, שאמרו שם "ומנין אפילו אחד [ששכינה עמו], שנאמר [שמות כ, כא] 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'". ולהלן [ציון 418] ירמוז לקושי זה.

<> לא מצאתי גרסא זו במקום אחר, וגם אינה מופיעה ב"שנויי נוסחאות" הנדפס במשניות.

<> אודות הצירוף שיש בין עבד לאדונו, כן כתב בנצח ישראל פכ"ג [תפג:] בביאור הדעה [ברכות לא.] שאין עומדין להתפלל אלא מתוך שמחה של מצוה, וז"ל: "כי אין ספק כי העבד יש לו צירוף אל האדון שלו... צריך לעמוד מתוך שמחה של מצוה... שהעבד יש לו צירוף אל האדון, והוא עבד לאדון הכל, וזהו צירוף וחבור אל העלה יתברך. לכך יש לעמוד מתוך שמחה של מצוה, ששמח בשביל שהוא עבד מקבל גזרותיו ומצותיו עליו". ובגבורות ה' פ"ס [רסב:] כתב: "כי באיזה ענין הם [ישראל] שלו [של הקב"ה], ומה הם צריכים לו, כי אם להקריב לפניו לעבוד לו, ובעבודה הם שלו". הרי שצירוף העבד אל אדונו נעשה ע"י עבודתו, שהיא קבלת עולו וגזרתיו ומצותיו. ואודות שקיום כל התורה הוא סבה להשראת שכינה, ראה בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה.], שכתב: "כי יש לאדם שהוא העלול, חבור עם העלה. וצרוף וחבור זה הוא על ידי התורה, שהיא גזירת השם יתברך. והתורה היא ברית והחבור בעצמו שבין האדם לבוראו, ולכך נקראו [דברים ט, ט] 'לוחות הברית', לפי שהתורה היא הברית והחבור בין הקב"ה ובין האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 82]. וראה למעלה הערה 176.

<> כי אין ביחיד "דברי תורה", וכמו שביאר למעלה [מציון 326 ואילך], ולכך אין כאן מחייב להשראת שכינה.

<> וקביעות שכר היא "יותר מזה" [מהשראת שכינה], כי נמצא שלגרסא זו היחיד מקבל שכר כפול; השכר של השראת שכינה שנזכר גם אצל שנים שלומדים, ובנוסף לזה קביעות שכר שנזכר רק אצל היחיד. א"כ קביעות השכר היא "יותר מזה", כי היא ניתנת בנוסף להשראת שכינה שיש גם בשנים.

<> והסבר זה נקרא "כפשוטו" [כמו שאמר למעלה "ו'אפילו' דקאמר הוא כפשוטו"], כי לפי הסברו הקודם המשנה נאמרה בלשון "אף על פי"; אע"פ שאין השכינה שורה ביחיד, אפילו הכי הקב"ה קובע לו שכר. אך לפי הסבר זה המשנה נאמרה בניחותא; אפילו היחיד זוכה להשראת שכינה ולקביעת שכר. וראה הערות 420, 435.

<> לכאורה כוונתו לסוף משנה ו, שאמרו שם "ומנין אפילו אחד [ששכינה עמו], שנאמר [שמות כ, כא] 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך'", הרי שיש השראת שכינה גם באחד, ואילו לפי הגרסא הקודמת אין השראת שכינה באחד.

<> נראה שכוונתו לדבריו להלן משנה ו, שביאר שם שיש השראת שכינה גם באחד שלומד, אף שאינה כדרגת שנים שלומדים [לפני ציון 717]. אך לא הזכיר שם את הסתירה שלכאורה יש בין משנתינו למשנה שם.

<> נראה שכוונתו לומר שלפי פירוש זה תיבת "ואפילו" מוסברת כפשוטה, ואין צריך לדחוק ולומר שנאמרה בדרך "אף על פי", וכמבואר בהערה 417.

<> למעלה בהסברו השלישי [לאחר ציון 298], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 298]: "אבל הפירוש שנראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו הוקבעו ביחד. וכן נראה שקבע אחר זה דברי רבי חנניא בן תרדיון 'שנים שיושבים וכו'', מפני שאלו היו בזמן אחד, או קרוב לזמן. ומְסַדֵר דבריהם ביחד, כמו שסִדֵר 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 למעלה פ"ב ציון 226.

<> פירוש - למעלה [מציון 287 ואילך] ביאר בשני הסבריו ראשונים שיש קשר מהותי בין דברי עקביא בן מהללאל לדברי רבי חנינא סגן הכהנים, ולכך נסמכו להדדי [ורק בהסברו השלישי ביאר שהסמיכות נעשתה מחמת קשר של זמן]. ומעתה יבאר סמיכות דברי רבי חנניא בן תרדיון לדברי רבי חנינא סגן הכהנים באופן מהותי.

<> פירוש - רבי חנינא סגן הכהנים ביאר שהאדם מצד שהוא אדם היה נבלע על ידי זולתו, וכמבואר למעלה. ולכך כל עוד שאין לאדם אלא מעלת "אדם" [ללא מעלת התורה], אין הוא חולק שום חשיבות לעצמו, וכמו שמבאר.

<> כי בליעה מורה על העדרו המוחלט של הבלוע, וכמו שמצינו שרש"י פירש [בראשית מא, ל] את הפסוק "ונשכח כל השובע", "הוא פתרון הבליעה". והגו"א בראשית פמ"א אות ו עמד על כך מדוע העדיף רש"י לבאר שהמכוון הוא לבליעת השבלים שבחלום פרעה [בראשית מא, ז], ולא לאכילת הפרות שבחלום פרעה [שם פסוק ד], וכתב לבאר: "פירש רש"י שהוא פתרון הבליעה, ולא אמר שהוא פתרון האכילה, כי מן הבליעה יש ללמוד יותר, שהוא רמז על שנשכח כל השובע" [ראה למעלה הערה 286]. ובנצח ישראל פל"ד [תרמח.] הביא המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תסט] שעשרת השבטים נבלעו בין האומות. וכתב לבאר שם [תרנא:]: "עשרת השבטים הכח שיש להם נסתר ונעלם ולא נגלה, כאילו אינם כלל... שגלו בין האומות ונבלעו ביניהם, עד שלא נודע בהם שהם עשרת השבטים. וזה נקרא שנבלעו לשם", וראה שם הערות 88, 104. וכן רמז ליסוד זה להלן פ"ה מי"ז לגבי בליעת קרח ועדתו [במדבר טז, לב], שכתב שם [ד"ה ואחר כך]: "מחלוקת זו לגמרי שלא לשם שמים, ולא היה קיום לאותה מחלוקת כלל... כמו שתראה שפצתה האדמה את פיה ובלעה אותם חיים. ודבר זה שהוא בליעה לגמרי ראוי למחלוקת שהיא שלא לשם שמים לגמרי". וכן הוא ברמז בגבורות ה' פמ"ג [קסב.].

<> מקום שאין בו דברי תורה ["שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה הרי זה מושב לצים"].

<> אודות ששחוק וליצנות הם דבר ש"אין בו ממש", כן כתב למעלה [לאחר ציון 309]: "כי אין התלוצצות רק דברי שחוק ודברי התול, ואין בהם ממש", וראה הערה 310.

<> פירוש - הואיל ומקומם של שנים שאין ביניהם דברי תורה הוא "מושב לצים", והליצנות היא דבר שאין בו ממש, לכך האדם עצמו ללא תורה הוא נברא שאין בו ממש. ואודות שהאדם נגדר על פי פעולותיו ודיבוריו, ופעולה ודיבור שאין בהם ממש מורים על האדם שאין בו ממש, כן ביאר במה 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 כלל, אי אפשר שלא יהיה מתחבר עם הגיהנם. כי כל דבר מתחבר אל אשר הוא מינו. ומאחר כי כל ענין אומנות שלו בחומר, שהוא העדר הצורה, דביקותו בגיהנם, שהוא ההעדר, ואין לו שלימות כלל... ורמזו חכמים אלו דברים בכמה מקומות, שכן אמרו [למעלה פ"א מ"ה] אל תרבה שיחה עם אשה, שכל המרבה שיחה עם האשה הוא יורד לגיהנם. ושם בודאי הטעם משום שהוא נמשך אחר החומר, היא האשה, כמו שהארכנו בזה במסכת אבות עיין שם [שם עמודים רנג:-רס:]. וכן דבר זה, כי הרופא שכל משא ומתן שלו בחומר ובגוף, שדבק בו ההעדר, ולכך קונה הדביקות בו, והוא בעל גיהנם" [ראה למעלה פ"ב הערה 314]. הרי כשם ששיחה עם אשה מורה על העדר המדבר, כך דברי התלוצצות מורים על העדר המדבר.

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [ע"ז ד.] "מה דגים שבים כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, אף בני אדם, אלמלא מוראה של מלכות כל הגדול מחבירו בולע את חבירו. והיינו דתנן, רבי חנינא סגן הכהנים אומר, הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו". ומדוע דוקא אצל הדגים מצינו בליעה זו, ולא בשאר חיות הטורפות, אלא "אריה דורס ואוכל, זאב טורף ואוכל" [ערכין טו:]. אך כבר השריש המהר"ל שאין לדגים מציאות שלימה, וכלשונו בנצח ישראל פל"ט [תשב.]: "ואשר תדע כי הדגים אין בהם שלימות הבריאה, תדע מן התורה, שכל בעלי חיים צריכין שחיטה, ודגים באסיפתם בלבד [חולין כז.]. וגם תראה בעצם בריאתן, וזה כי האדם יש בו הדבור, ושאר בעלי חיים יש בהם קול הדבור, והדגים אין בהם אף קול הדבור". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, ריד:] כתב: "ויש לך לדעת עוד כי אין דבר יותר רחוק מן המציאות כמו הדגים, שהרי שאר בעלי חיים הם ביבשה, ואילו הדגים בים הם רחוקים ונבדלים מן המציאות מאוד". ובנר מצוה [כא:] כתב: "הדגים שהם בים אין להם שחיטה, וזה מפני שאין להם המציאות, כי המציאות הוא בישוב". ולכך רק אצל דגים מצינו שבולעים זה את זה, כי הבליעה מורה על העדר מציאותו של הנבלע [כמבואר בהערה 425], ואין זה אלא אצל הדגים, שאינם נשחטים, ואינם בעלי קול, ואינם בישוב. @**והשתא דאתיא**^ להכי, נוכל לישב את מה שהוקשה למעלה בהערה 286, שהוקשה שם כיצד ביאר המהר"ל שבליעת איש את רעהו נובעת ממעלת האדם שנברא יחידי, הרי הגמרא השוותה בליעה זו לבליעתם של דגים, ובודאי אין אצל הדגים המעלה שנבראו יחיד. אמנם לפי המתבאר כאן ניחא, שהוקשה למהר"ל כיצד שייכת בליעה בין בני אדם, דבשלמא אצל הדגים ניחא, כיון שאינם בעלי מציאות שלימה, ומחמת כן הדג הגדול בולע את הדג הקטן. אך בני אדם שהם בעלי המציאות המובהקת ביותר בעולם, כיצד תימצא ביניהם בליעה המורה על העדר מציאות. והרי אף בין בעלי החיים הטורפים לא מצינו שהם בולעים זה את זה, ומדוע שהדבר ימצא בין בני אדם. ועל כך ביאר שדוקא משום שיש לאדם את מעלתו שהוא נברא יחידי, לכך הוא חותר לבטל מציאותם של שאר בני אדם שהם כיוצא בו. ומה שקיים אצל דגים באופן דממילא, קיים אצל בני אדם מפאת שהאדם נברא יחידי. נמצאת אומר, שהאדם עם מעלתו הוא כדגי הים נטולי מעלה. באופן שהמקביל היחידי לבליעת "איש את רעהו חיים בלעו" יכול להמצא רק אצל דגי הים, ולא אצל שאר נבראים. ודו"ק.

<> כמבואר במשנתינו שאף הלומד יחידי שכינה עמו.

<> מעין זה אמרו חכמים [ב"מ עא.] "'למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו' [חבקוק א, יג], אמר רב הונא, צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". וכתב שם בח"א [ג, סוף כט:] בזה"ל: "מפני שהצדיק הגמור נבדל מן הרשע, כמו שנבדל האור מן החושך, וכמו שדרשו ז"ל [ב"ר ג, ח] על 'ויבדל אלקים בין האור ובין החושך' [בראשית א, ד], שהבדיל בין מעשה צדיקים, שנקראו אור, ובין מעשה הרשעים, שנקראו חושך. ומפני זה אין כח הרשע מגיע אל הצדיק. אבל כאשר אינו צדיק גמור, מפני שאינו נבדל מן הרשע, שהרי אינו צדיק גמור, ולכך אותו בולע. כי הרשע הגמור כחו יותר להרע, כי הרע כחו על הרע. ולא כן צדיק גמור, שהוא נבדל מן הרשע". @**ועוד אודות**^ שאדם ללא תורה הוא חסר מעלה, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קמא:], וז"ל: "הפחותים, והם בני אדם שאינם לומדים". ואמרו חכמים [פסחים מט:] "עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת", וכתב לבאר זאת בנתיב התורה פט"ו [א, סד.] בזה"ל: "כי מצד אשר הוא ע"ה היה מותר לנחרו. אף על גב דודאי אסור לנחרו, והממיתו חייב מיתה, אבל זהו מצד שהוא בכח להיות תלמיד חכם, כי כל עם הארץ הוא בכח להיות תלמיד חכם, והרי נחשב תלמיד חכם בכח, ומצד הזה ראוי אליו החיים. אבל מצד שהוא ע"ה, היה מותר לנחרו ביום הכפורים. וזה מורה על פחיתות גדול, שאין לו החיות רק מצד הדבר שהוא בכח עליו. ולא כך התלמיד חכם, שהחיות אליו מה שנמצא בו תורה בפעל. ודבר זה מבואר, והוא פירוש אמת אין בו ספק". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסט:], והוסיף: "ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי". וראה להלן פ"ד מ"ה [ד"ה ובהכי יתורץ] שהזכיר שם ברמיזה יסוד זה [הובא למעלה פ"א הערה 225].

%[משנה ג]

<> אלא מדובר שם על שבטי יהודה ובנימין ש"ביין שגו ובשכר תעו... במשתה ובתענוג העולם" [רד"ק ישעיה כח, ז]. וכן הקשה כאן האברבנאל, וז"ל: "כי הנה לא גנה הכתוב שמה לפי שלא אמרו דברי תורה, כי אם שהיו שכורים, ואין הנדון דומה לראיה". וראה בפיהמ"ש לרמב"ם ובביאורי הגר"א כאן שעמדו על קושי זה. והתשובה היא מציון 519 ואילך.

<> וגם שם הפסוק שהביא לראיה [יחזקאל מא, כב] "וידבר אלי זה השלחן לפני ה'" לא נזכר בו שדיברו עליו דברי תורה, אלא נזכרו בו מדות המזבח. וכן הקשה כאן האברבנאל, וז"ל: "הנה הפסוק הזה הוא ביחזקאל, והוא ידבר על המזבח, ולא ידבר על שולחן האדם שאמרו עליו דברי תורה". והתשובה היא מציון 501 ואילך.

<> לשון האברבנאל: "מה ענין אומרו 'מזבחי מתים', והיה לומר 'כאילו אכלו קיא וצואה', כי זהו מה שנזכר בכתוב, לא זבחי מתים". והתשובה היא מציון 525 ואילך.

<> לשון האברבנאל: "הכתוב [בישעיה] לא דיבר בשלשה, כי אם סתם, ולמה לא יובן בשנים, כדרשת רבי חנניא בן תרדיון... ולמה לא אמר 'ואפילו אחד', כמו שאמר רבי חנניא". והמהר"ל רק הקשה משנים ולא מאחד. ואולי כי לשיטתו למעלה יש מקום להסתפק האם השכינה שורה עם אחד שלומד [ראה למעלה הערות 412, 417]. והואיל ובמשנה שלנו מדברים על מעלת "לפני ה'", לכך אין זה ברור שמעלה זו תימצא בלומד יחידי. אך בודאי שהיא קיימת בשנים שלומדים, שהרי אמרו עליהם למעלה ש"שכינה שרויה ביניהם". ותשובה היא מציון 475 ואילך.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תשכה.]: "ואמר [שם] 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום'. וזה כי 'לה' הארץ ומלואה', והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "'לה' הארץ ומלואה'... כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה". וכן ביאר להלן תחילת משנה ז [ראה שם הערה 821]. ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "כל הנהנה מן העוה"ז בלא ברכה כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר 'לה' הארץ ומלואה' [ברכות לה.]... כי מה שחל עליהם שם קדושה, כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך. וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו, ואם יאכל בלא ברכה הרי נהנה מקדשי שמים". וכן הוא בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [הובא למעלה פ"ב הערה 1251]. וצרף לכאן מאמרם [חולין קלט.] "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או נאבדו... ריש לקיש אמר, כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י ב"ק סו: כתב "גזל קרבן דחבריה... לא קנייה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה".

<> מה שמוסיף "ומה שבארץ" כוונתו להדגיש שרק דברים השייכים לארץ [שהם מן התחתונים] נכללים במקרא "והארץ נתן לבני אדם", אך דברים שיש לאדם שהם מן העליונים, אין הם שייכים ל"והארץ נתן לבני אדם". ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג כתב: "כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים". דוגמה לדבר; נאמר [ויקרא כה, כג] "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי", וכתב על כך הספורנו שם: "כי לי הארץ - הגליל הוא ארץ ה'. כי גרים ותושבים אתם עמדי - באותו הגליל, שאינו בכלל 'והארץ נתן לבני אדם'". הרי שארץ ישראל אינה משתייכת לתחתונים הנכללים בפסוק "והארץ נתן לבני האדם", אלא היא שייכת לעליונים, אע"פ שבפועל היא נמצאת בתחתונים. ובתפארת ישראל פ"נ [תשצא:] כתב: "במה שהארץ הזאת קדושה, והיא ארץ של השם יתברך, וכדכתיב [יחזקאל לו, כ] 'הלא עם ה' אלה ומארצו יצאו', נקראת ארץ ישראל ארצו של הקב"ה, ואין הארץ לאדם מצד האדם עצמו, כי אם מתנה היא מן השם יתברך" [הובא בהקדמה הערה 104]. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - האדם הוא תחתון, ולכך נתנו לו רק הדברים התחתונים, ולא ראוי לו יותר מזה. וכמו שבנצח ישראל פל"א [תרג:] הביא את המדרש בזה"ל: "ובמדרש רבות פרשת האזינו [דב"ר י, ב], ברא הקב"ה את העליונים לעליונים, ואת התחתונים לתחתונים. שכן כתיב [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ואודות שאין לאדם יותר מעבר לתחתונים, כן כתב בנצח ישראל פי"ז [שפח.]: "ואמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו [סוכה ה.] מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה פ"ב הערה 672, ולהלן הערות 795, 821, 1493].

<> הולך לבאר ששני הפסוקים הללו ["לה' הארץ ומלואה" ו"השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"] מלמדים אותנו שכל מה שלא נכלל בקרא של "והארץ נתן לבני אדם" [תהא הסבה אשר תהא], מיד הוא נכלל בקרא של "לה' הארץ ומלואה". וכל מקום שהנך רואה שיש לאדם דבר שאינו משום הנאמר "והארץ נתן לבני אדם", דע לך שהנך רואה נתינה ישירה מהקב"ה משום הנאמר "לה' הארץ ומלואה", וכמו שיבאר להלן. וראה ציון 454.

<> "נותן לחם לכל בשר כי לעולם חסדו" [תהלים קלו, כה], ועל כך אמרו [פסחים קיח.] "הקב"ה יושב ברומו של עולם ומחלק מזונות לכל בריה", ובביאור המאמר ראה גבורות ה' פס"ה [שב.]. וכן נאמר "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון" [תהלים קמה, טז]. ובתענית ב: אמרו שאחד מהמפתחות שלא נמסרו לידי שליח הוא מפתח פרנסה, ולמדו כן מהפסוק "פותח את ידך וגו'", ופירש רש"י שם "פותח את ידך - ולא שליח". ובביאור המאמר ראה גבורות ה' פנ"ב [רכו.]. וראה למעלה פ"א מ"ב [קצה.].

<> פירוש - הפסוק "והארץ נתן לבני אדם" מורה שהקב"ה נתן לאדם קיום מסויים, וחלק מקיום זה הוא גם נתינת פרנסה לאדם. וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קס:]: "כי השם יתברך משלים חסרון כל הנבראים, ועל השם יתברך להשלים את החסר לאדם". ובנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.] כתב: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו" [הובא למעלה פ"א הערה 73]. דוגמה לדבר; בגו"א במדבר פכ"ו אות טז [ד"ה אמנם] כתב: "כיון דכל אחד נטל חלק בארץ ישראל... אין ספק בזה שהיו יכולים להתפרנס ממנה, דכיון דהקב"ה הנחיל אותם את הארץ, אין ספק שהיה מנחיל אותם ארץ שהיה די להם... דאין לומר כלל כי הקב"ה נתן להם הארץ שלא היה מספיק ליושב בה".

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות א [ד"ה אמנם]: "התורה מדריגתה על השמים, וכדכתיב [קהלת א, ג] 'מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש', ודרשו ז"ל [שבת ל:] 'בכל עמלו שיעמול תחת השמש' אין לו יתרון, אבל בדבר שהוא על השמש יש לו יתרון, והיא התורה שהיא על השמש". וכן הוא בגבורות ה' פל"ד [קכט.]. ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "כי הדברים הטבעיים הם בארץ, והתורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "התורה מתעלה עד למעלה... שמגיע עד העולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וראה למעלה פ"א הערה 1615.

<> ולא לאדם. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשפח:], וז"ל: "התורה אינה ראויה לאדם מצד עצמו, כי התורה היא מן העולם העליון בתכלית הרחוק מן האדם. ולכך אמר הכתוב [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו', לשון נתינה, דבר שאינו מענין האדם". וכן הוא בתחילת דרוש על המצות [נ:].

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "דאינו ממון של עבדיו, רק ממון האדון, כך נחשב זה ממון גבוה, והוא מפרנס וכו'". וכמו שאמרו במשנה [קידושין נב:] "המקדש בחלקו בין קדשי קדשים בין קדשים קלים אינה מקודשת", וביארה הגמרא שם "מאי טעמא, כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו". וכתב הרמב"ם שם בפירוש המשניות שלו בזה"ל: "הדברים שלוקח הכהן מקדשי הקדשים ומקדשים קלים ממון גבוה הם, וכהנים משלחן גבוה קא זכו, ולא נתן להם הקב"ה אלו החלקים אלא לאכילה, לא שיעשה בהם אלא זה". הרי כאשר זוכים משולחן גבוה, אין זה ממון האוכלים, ורק רשאים לאוכלו, ותו לא. והתויו"ט כאן השוה את האמור כאן "משולחנו של מקום" לשולחן גבוה של כהנים. וכן פירש רש"י [קידושין נג.] "ושמעינן מינה דלאו ממונו הוא, אלא משלחן גבוה הוא דזכו".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכב.]: "סובר התנא בפרק קמא דקידושין [לט:], דאמר שכר מצות בהאי עלמא ליכא... ויש לשאול על זה, הרי אמרה תורה [ויקרא כו, ג] 'אם בחקותי תלכו וגו'' [ומובטח שם שכר בעוה"ז (גשם, תבואה, שלום, וכיו"ב)]. אבל כבר אמרנו כי גם 'אם בחקותי' אין זה שכר מצות, רק שהכתוב אמר 'אם בחקותי תלכו', השם יתברך יתן לכם הטוב, לא שדבר זה שנותן לכם הוא שכר המצות, דודאי השכר אינו בעולם הזה, רק לעולם הבא. רק כאשר תהיו עובדין אל השם יתברך, אז השם יתברך אשר אתם עובדים לו יתן לכם הטוב, אבל אין זה שכר המצוה". והביאור בדבריו שם הוא כדבריו כאן, שאין מתן השכר בפרשת בחוקתי בגדר ממון העבדים [שאז יש מקום לשאול ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא], אלא זהו מצד שהקב"ה, שדואג לעבדיו שיוכלו להמשיך ולעובדו בשופי ובמנוחה. וזהו לשונו שם "כאשר תהיו עובדין אל השם יתברך, אז השם יתברך &**אשר אתם עובדים לו**^ יתן לכם הטוב". ומהי ההדגשה "אשר אתם עובדים לו", ומה היה חסר אם מלים אלו לא היו נאמרות. אלא שאיירי בדאגתו של האדון לשלום עבדיו, ולא במתן שכר. וכן כתב כאן "והוא מפרנס עבדיו אשר עובדים אותו". והפחד יצחק, פסח, מאמר מד אות ז, כתב: "עבדי השם מופקעים הם מעניני עצמם, ממילא כשיש להם בקשה אצל רבם, הרי גם מלוי בקשה זו מצרכי הרב הוא".

<> משנה ב [מציון 343 ואילך], שנתבאר שם שהשכינה נמצאת במקום שהתורה נמצאת, ותיכף לאחר מתן תורה נצטוו ישראל להקים את המשכן.

<> נמצא שהעמיד את ביאור המשנה על היחס שבין הפסוק "לה' הארץ ומלואה" לעומת הפסוק "והארץ נתן לבני אדם", שעל ידי אמירת דברי התורה מופקעת סעודה זו מהפסוק "והארץ נתן לבני אדם", וממילא היא משתייכת לפסוק "לה' הארץ ומלואה", ולכך נחשבת לזכיה משלחן גבוה. אמנם בנתיב העבודה פי"ז [א, קל:], בהסברו השני, כתב קצת בסגנון אחר, וז"ל: "ועוד דע לך, מה שאמר כי שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום. שהמזבח נקרא 'שלחן של מקום' מפני שעליו אכילת הזבח אשר מקריב לצורך גבוה. וכך נקרא השלחן אשר עליו אוכלים עבדיו יתברך 'שלחנו של מקום', כי אכילת עבדיו מוטל על האדון, וכאשר עבדיו מתפרנסים נקרא זה גם כן צרכי גבוה. וזה כאשר אומרים עליו דברי תורה, מפני כי בזולת זה לא יתכן לומר שהם אוכלים משלחנו של מקום, כי איך יתכן לומר שהוא שלחנו של מקום, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', ואין שלחנו של מקום בארץ, רק כאשר מדברים על השלחן דברי תורה. ואף כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', מכל מקום השם יתברך עם התורה, כמו שאמרו שם שהשם יתברך הוא עם התורה. ולכך נחשב כאילו אכלו משלחנו של מקום, כאשר כל אדם עבד אל השם יתברך, ופרנסתו מן השם יתברך". נמצא שגם כאן וגם בנתיב העבודה ביאר שעל ידי אמירת דברי תורה מופקעת סעודה זו מ"והארץ נתן לבני אדם". אך לאחר שנעשית הפקעה זו, מתפצלות הדרכים; כאן ביאר שאז ממילא מתקיים הפסוק "לה' הארץ ומלואה", וזוכים משולחן גבוה. ואילו בנתיב העבודה ביאר שאז ממילא מוטלת פרנסת העבדים על האדון, ונכללת בצרכי האדון, כפי שהמזבח הוא "שולחן של מקום" מפאת שהוא צורך גבוה. ודייק לה, שכאן הביא את הפסוק "לה' הארץ ומלואה", והזכיר פעמיים את הזכיה משולחן גבוה, אך לא הזכיר את המלים "צורך גבוה". ואילו בנתיב העבודה לא הזכיר את הפסוק "לה' הארץ ומלואה" ואת הזכיה משולחן גבוה, אך הזכיר פעמיים את המלים "צורך גבוה". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "שלשה שאכלו על שלחן אחד, ואין ביניהם דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים. וזה מפני כי האכילה היא כמו אכילת כהנים, דמשלחן גבוה זכו, דמיון המלך שיש לו עבדים נזונים משלחן המלך. וכאשר מדברים עליו דברי תורה, כאילו אכלו משלחן גבוה, כיון שכל אכילה ראוי שיהיה משלחן גבוה". ונראה שדבריו שם נוטים לדבריו כאן, שהזכיר שם את הזכיה משולחן גבוה, כפי שכתב כאן.

<> דוגמה לדבר; נאמר [דברים י, יח] "עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", ופירש רש"י שם "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה ודבר חשוב הוא זה, שכל עצמו של יעקב אבינו על זה נתפלל וכו'". וכתב על כך הגו"א שם [אות טו]: "ואם תאמר, ולמה הוא חשוב דבר זה כשנותן לו בגד ללבוש, דהא כל אדם בעולם יש לו בגד ללבוש ולחם לאכול. ויש לומר, דהכי פירושו, כי לשאר בני אדם אין הקב"ה נותן לו רק העושר, וכיון שאינו מזמין לפניו לחם לאכול ובגד ללבוש, רק ממון, והוא עצמו עושה ממנו בגדים. סוף סוף, לא נתן לו דבר חשוב בשעה שנתן לו, רק שהוא עשה ממנו דבר חשוב. אבל הגר מזמין לפניו בגד ולחם, שהוא דבר חשוב בעצמו. ונראה כי חשוב הגר אצל השם יתברך, ולא יאמר שהגר הוא פחות ושפל אצל השם יתברך, כמו שהוא אצל האדם". וזהו היחס בין אכילה משלחן גבוה לאכילה רגילה.

<> כי רק על ידי דברי תורה מופקעת סעודה זו מ"והארץ נתן לבני אדם", מפאת רוממות התורה. אך אם יעשה מצות אחרות בזמן סעודתו, וכגון שיתפלל על שלחנו, אף שבזה הוא מורה שהוא עבד ה' [כי התפילה נקראת "עבודה", וכמבואר למעלה פ"ב הערה 1391], מ"מ לא יאמר בזה שאוכל משלחן גבוה, כי אין בידי מצות להפקיע את הסעודה מהפסוק "והארץ נתן לבני אדם", כי גם המצות נעשות על ידי גוף האדם, כמבואר למעלה בהקדמה [ט.], ופ"א סוף מי"ד [שסא:]. @**ואם תאמר**^, אם על ידי אמירת דברי תורה האדם אוכל משולחן גבוה במסגרת הפסוק "לה' הארץ ומלואה", מדוע שיצטרך אז לברך. שהנה אמרו חכמים [ברכות לה.] "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה, כאילו נהנה מקדשי שמים, שנאמר 'לה' הארץ ומלואה'. רבי לוי רמי, כתיב 'לה' הארץ ומלואה', וכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', לא קשיא, כאן קודם ברכה כאן לאחר ברכה ["הרי היא לבני אדם" (רש"י שם)]". ואם על ידי אמירת ד"ת יש השפעה ישירה מה', וזוכה משולחן גבוה, מדוע יש צורך בברכה, הרי כל הברכה רק מאפשרת את "והארץ נתן לבני אדם", אך אם בלא"ה אינו אוכל במסגרת זו, אלא במסגרת "לה' הארץ ומלואה", ברכה למה לי [שאלת בני יקירי הבה"ח ר' משה יונה נ"י]. ובאמת יש לשאול כן על אכילת כהנים מהמזבח, שהיא משולחן גבוה, ולא מצינו שיפטרו מחיוב אמירת ברכות [הערת האברך החשוב רבי נסים איברן שליט"א]. ושמעתי מהגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א לבאר, כי הואיל וסוף סוף האדם הוא בעל גוף, והאכילה היא קיום הגוף [כמבואר בנתיב העבודה פי"ז (א, קלא.)], לכך מן הנמנע שלא תהיה באכילת אדם משום הוצאה מרשות קדשי שמים. ולכך אף על פי שהאדם אוכל משולחן גבוה, מ"מ מידי מעילה לא יצאנו. והאופן היחידי שלא תהיה באכילה זו משום מעילה הוא רק על ידי הברכה, שהיא הפדיון להקדש שחל על המאכל [כמבואר להלן משנה ז]. ורק לאחר שברך, והרשות ניתנה, מעתה יש בידי האדם לאכול משולחן גבוה [ע"י אמירת ד"ת], או לאכול כשאר נבראים.

<> לשון הגמרא שם "וכי לפני אלהים אכלו, והלא לפני משה אכלו, אלא לומר לך כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה", והובא ברש"י שמות יח, יב.

<> כפי שהתורה עם השם יתברך, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מו:], וז"ל: "מעלת החכם, שלא יאמר האדם כי בעל התורה הוא כמו שאר אדם, ואין שם תורה נקרא עליו, רק אדם שיודע תורה. ודבר זה אינו, רק כי התלמיד חכם כמו עצם התורה, ויש לו דמיון גמור אל התורה. ובודאי דבר זה הוא הטעם שאמרה התורה [דברים יז, יא] 'לא תסור ימין ושמאל מכל אשר יורוך'. כי החכמים הם עצם התורה גם כן, וכמו שגזר השם יתברך ונתן התורה לישראל, כך נתן החכמים, והם גם כן עצם התורה" [ראה למעלה פ"א הערה 703]. ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך' תירא לרבות תלמידי חכמים, עד כאן", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 879]. ולמעלה פ"א מ"ה [רסג.] כתב: "הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן" [הובא למעלה פ"א הערה 787]. ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה פ"ב הערה 322, וראה להלן הערה 947, ופ"ד הערה 312].

<> אודות שמעלתו של הת"ח היא נבדלת משאר בני אדם, כן ביאר בנתיב התורה ר"פ ט [א, לח.] את דרשת רבי עקיבא [ב"ק מא.] "'את ה' אלקיך תירא' [דברים י, כ] לרבות תלמידי חכמים", וז"ל: "מעלת ומדרגת לומדי תורה, אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה'... שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך תירא' לרבות תלמידי חכמים... ורצה בזה כי יש לשתף יראת חכמים עם יראת שמים, כי יראת חכמים השלמה ליראת שמים... וזה כי יראת השם יתברך הוא מצד שהוא יתברך נבדל מן הכל, לכך שייך בו היראה... ותלמידי חכמים שהם נבדלים מן שאר אדם גם כן מצד השכל שיש בתלמיד חכם, כמו שהוא יתברך נבדל מהכל, מפני כך התלמיד חכם שיש לו דביקות עם השם יתברך בערך שאר אדם, והשם יתברך נבדל מהכל, והתלמיד חכם נבדל משאר אדם, ולפיכך אם אין לאדם יראה מן תלמיד חכם... בזה עצמו כאילו יש לו שתוף עם השם יתברך. כי לפי ערך שאר בני אדם, התלמיד חכם יש לו דביקות עם השם יתברך, והוא נבדל משאר אדם, והרי זה מבטל היראה של השם יתברך... וזה אשר אינו ירא מתלמיד חכם, אשר התלמיד חכם נבדל ממנו ויש לו דביקות בו יתברך בערך שאר אדם, הרי הוא מבטל יראת שמים, שהתלמיד חכם דבק בו יתברך וטפל אליו יתברך בערך שאר בני אדם" [הובא למעלה פ"א הערה 879]. וכן כתב למעלה פ"א סוף מ"ד [רמו:], וז"ל: "ויהיה מתאבק בעפר רגליהם, וישתה בצמאה דבריהם, כי כל אלו דברים הם נמצאים גם כן בשכל, שהוא נבדל מן האדם... כנגד זה יהיה מתאבק בעפר רגליהם, שדבר זה מורה על שהוא נבדל מן התלמיד חכם, שהוא השכל", ושם הערה 703. וראה להלן הערה 473.

<> פירוש - בסעודה שת"ח מסיב בה אז השם יתברך בכבודו ובעצמו הוא המפרנס את כל המסובים, וכמו שמבאר. דוגמה לדבר; בנתיב גמילות חסד פ"ד [א, קסא.] כתב: "ידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [ראה להלן הערה 657]. וכמו כן אכילת ת"ח אינה בהנהגה הרגילה של "והארץ נתן לבני אדם", אלא בהנהגה מיוחדת של "זיו השכינה".

<> כמבואר בהערה 439.

<> אודות ש"זיו השכינה" מורה על פרנסה ישירה מהקב"ה, כן כתב להלן פ"ג מט"ז [ד"ה ואמר ונהנין], וז"ל: "ואמר 'ונהנין מזיו השכינה', רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו. ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם", וראה הערה 472.

<> מבאר טעם שני מדוע שלחן שנאמרים עליו דברי תורה נחשב לשלחנו של מקום. ועד כה ביאר שדברי התורה מפקיעים אכילה זו מידי "הארץ נתן לבני אדם", וממילא היא משלחן גבוה. אך מעתה יבאר שכאשר נאמרים דברי תורה על השלחן, יש כאן פרנסה לנפש ולגוף, ופרנסה כפולה זו דומה לפרנסה שהקב"ה מפרנס.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פנ"ד [תתמו.]: "ויש לשאול, למה... המן על ידי משה [תענית ט.]... כי ראוי היה משה שעל ידו היה המן, שהוא פרנסת ישראל, בשביל שהיה פרנס הדור ומנהיג הדור. כי נקרא המנהיג והמלך בפרט 'פרנס' [ערכין יז.], לפי שהוא משלים את חסרון הדור, כמו שהפרנסה משלמת חסרון האדם. ולכך משה שהיה פרנס ומלך ישראל בפרט, כמו שהתבאר למעלה, ראוי שיהיה מפרנס וזן את ישראל, עד שיהיה פרנסת ישראל על ידו. ולכך המן, שהוא פרנסת ישראל, היה על ידי משה". ובח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח:] כתב: "כי המלך הוא שלימות האומה... ויתקן כל צרכם ופרנסתם אשר הם צריכים. וזהו ענין המלך להשלים את העם במה שהם צריכים". ובגו"א שמות פכ"ב אות כב כתב: "לכך יקרא המנהיג 'פרנס', כי הפרנס מחיה את העם". ובנתיב הענוה ס"פ ה [ב, יב:] ובח"א להוריות י. [ד, נח:] כתב: "הלב הוא מלך על כל האברים, משלח הפרנסה והחיות לכל האברים" [הובא למעלה פ"א הערה 864].

<> אפשר להטעים זאת על פי דברי הפחד יצחק ר"ה מאמר יא, אות טו, שכתב: "ידועים הם דבריהם של חכמי הלשון, כי ההבדל בין מלוכה וממשלה הוא, כי ממשלה היא שלא ברצונו של מי שמושלים עליו, ומלוכה היא ברצונו של מי שמולכים עליו [ראב"ע בראשית לז, ח, וראה גו"א בראשית פי"ז אות א]. בודאי שזה נכון. אבל אין זה אלא חיצוניות הדברים. בפנימיותם של דברים, גנוזה היא ההכרה העדינה כי ה'אדם שבאדם' אינו אלא הדעת שבו. ומכיון שהשם מלוכה לא יונח אלא על הדומה, שכן אריה נקרא מלך החיות [חגיגה יג:] מפני שגם הוא חיה. אבל אם האדם שליט על החיות, אינו אלא מושל ולא מלך, מפני שאין האדם מסוג הבעל חי... מדת המלוכה דורשת דוקא את ההשתייכות לסוג אחד, ובדרך ממילא משתלשל מזה שאין מדת המלוכה נוהגת אלא בזמן שהמלוכה מתקיימת היא מדעתו של זה שמולכים עליו" [הובא למעלה פ"א הערה 178]. ולכך מלך בשר ודם מפרנס עמו בצרכי הגוף, שבזה יש צד השוה בין המלך לעמו.

<> בראשית ב, ז "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים ויהי האדם לנפש חיה".

<> "הוא המן" [לשונו להלן].

<> לשונו 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 פ"ב הערה 251]. ובבאר הגולה באר השני [קיט:] כתב: "דברי חכמים הם פרנסת השכל ביותר טוב, ואין למעלה מזה שמפרנס השכל". ולהלן משנה יז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "כי התורה 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, ועל ידי שניהם אלו פרנסת האדם, עד שיש לו פרנסה בכל". ובמשנה יח כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש".

<> ופירש רש"י שם "אין טוב לאדם שהוא בלא תורה". ומביא פסוק זה כדי להורות על חסרון הנפש בלי תורה וחכמה [ראה בהקדמה לבאר הגולה הערה 50], ובכך רואים שהתורה היא פרנסת הנפש, כי נפש ללא תורה כגוף ללא פרנסה. וכן הביא פסוק זה להלן פ"ו מ"י [ד"ה ואלו ג'], וז"ל: "הדעת היא שלימות הנפש , גם נפש בלא דעת לא טוב".

<> ביציאת מצרים, שעליה אמרו חכמים [מכילתא שמות כ, ג] "אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים", שאז נעשנו עבדי ה' [ויקרא כה, נה].

<> ותחילת עשרת הדברות ["אנכי"] נחשבת לתחילת התורה, וכמבואר למעלה [הערה 367].

<> כי המן ירד להם לראשונה ביום טז אייר [רש"י שמות טז, א], ו"אנכי ה' אלקיך" שמעו ביום ו' או ז' סיון [שבת פו:], נמצא שפרנסת הגוף קדמה לפרנסת הנפש בכשלשה שבועות. @**ויש לדון**^ שכתב כאן "ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש, &**אחר**^ שנתן להם פרנסת הגוף, הוא המן". וכן בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.] כתב "מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, &**ואחר כך**^ נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש". ומדוע מדגיש שפרנסת הגוף [המן] באה לפני פרנסת הנפש [התורה]. ונראה, שהרי ביאר שפרנסת הגוף והנפש מקבילה לבריאת הגוף והנפש, וכמו שכתב בנתיב העבודה הנ"ל "השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש" [הובא בהערה 467]. וכן כאן כתב "מלך העליון, אשר ברא הגוף והנפש, הוא מפרנס שניהם, הגוף והנפש". ובבריאת האדם, קודם נברא הגוף, ולאחריו הנפש, וכפי שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם]: "ארבעים יום של יצירת הולד, וביום האחרון, הוא יום הארבעים, מקבל הולד הנשמה, ובכל ל"ט הוא בריאת הגוף", ושם הערה 12. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקטו.] כתב: "קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי", ושם הערה 243. ולכך ברי הוא שקודם תבוא פרנסת הגוף, ולאחריה פרנסת הנפש [ראה להלן הערה 766, שנתבאר שם שהחומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה היא מדריגה שניה]. זאת ועוד, כל ענין המן אינו אלא מהדורא תנינא של בריאת העולם, וכפי שכתב בגו"א שמות פט"ז אות א [ד"ה ומפני]: "הקב"ה היה רוצה להוריד המן ביום ראשון, דכמו שהיה הקב"ה מקדש יום השביעי שלא ירד המן ביום השביעי שהוא שבת [רש"י שמות כ, י], כך התחלתו בתחלת ימי המעשה, שהוא יום ראשון. ולפיכך התחיל המן ביום א', כי היה דומה לימי בראשית, שהיה התחלת הבריאה ביום א', ויום השבת, ביום השביעי, כך היה במן". וכמו שבמע"ב גופא נברא קודם הגוף ואחר כך הנפש, כך ירידת המן [שהיא מהדורא תנינא של מע"ב] קודמת למתן תורה. וזהו לשון חכמים [תנחומא בשלח אות כ] "לא ניתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן". @**והנפקא מינה**^ מזה תהיה מתי לדבר דברי תורה אלו, האם לפני או אחרי המזון. ולהדיא כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] בזה"ל: "אמנם נראה שדבר זה שיהיו מדברים דברי תורה על השלחן, צריך שיהיה אחר הסעודה, אבל תוך הסעודה אמרו בפרק קמא דתענית [ה:]... אין משיחין בסעודה". וזהו לשיטתו שפרנסת הנפש באה לאחר פרנסת הגוף. אמנם במשנה ברורה סימן קע סק"א כתב: "אין משיחין בסעודה - אפילו בד"ת... ומצוה על כל אדם ללמוד תורה על שלחנו, שכל שלחן שלא אמרו עליו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים... ועכ"פ יאמר איזה מזמור. וטוב לומר אחר ברכת המוציא [תהלים פרק כג] 'מזמור ה' רועי לא אחסר' דהוא ד"ת ותפלה על מזונותיו". ולשון הגמרא [מגילה יב:] "ישראל אוכלין ושותין מתחילין בדברי תורה" משמע יותר כמהר"ל.

<> לשון הגמרא שם "'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד' [קהלת יב, יא]. למה נמשלו דברי תורה לדרבן, לומר לך מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונין את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים... כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן", הרי שמשה רבינו נקרא "פרנס" בקשר לדברי תורה שאמר. ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה וזה אמרם] ובבאר הגולה באר הראשון [פ.] ביאר את המאמר. וראה בגו"א שמות פכ"ב אות כב, ושם הערה 187. וראה בהקדמה של מרן החפץ חיים למשנה ברורה, שביאר בהטעמה רבה שהתורה היא פרנסת הנפש.

<> זה לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "הדבר שהוא עבודת השם יתברך, כאשר מדבר על שלחנו דברי תורה, כהא דתנן 'שלשה שאכלו על שלחן אחד וכו''. ופירוש דבר זה בארנו במקומו, וכאן נזכיר דבר זה בקיצור. כי מה שאמר כאשר מדברין על השלחן דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, רוצה לומר כמו המלך שהוא מפרנס את משרתיו, והם מאוכלי שלחנו, אותם הם קרובים אל המלך ביותר כאשר הם מאוכלי שולחנו, והם ראשונים להתפרנס מן המלך, יותר משאר משרתיו. וכן השם יתברך מפרנס כל הנמצאים כלם, ומכל מקום הקרובים אליו לגמרי נאמר עליהם שהם מאוכלי שלחנו [ראה להלן הערה 498]. ויש לך לדעת כי האדם צריך לפרנסה, הן פרנסת הנפש, הן פרנסת הגוף. פרנסת הגוף הוא מזונות הגשמי, ופרנסת הנפש הוא התורה, שנקראת לחם, כדכתיב [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'. ולכך כאשר השם יתברך הוציא את ישראל ממצרים, והיה מלך עליהם, וישראל הם עבדיו, מיד שהוציאם היה מפרנס אותם במן, שהוא פרנסת הגוף, ואחר כך נתן להם התורה מיד, שהיא פרנסת הנפש. עד כי השם יתברך, כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש. ולכך כאשר אומרים על השלחן דברי תורה, ומעתה יש להם פרנסה לנפש ולגוף, נקרא השלחן הזה כאילו אכלו משלחנו של מקום, אשר עליו אוכלים אשר הם קרובים אליו ביותר. כי פרנסת השם יתברך הוא בגוף ובנפש, כמו אלו שמדברים על השלחן דברי תורה, שמתפרנסים בגופם ובנפשם". ופירושו, שהואיל והסעודה היא קבלת הקיום, לכך כאשר קבלה זו היא לגוף ולנפש, הרי היא דומה לאופן שבו הקב"ה פרנס את ישראל במדבר כאשר בא למלוך עליהם, לכך סעודה זו מתייחסת אל הקב"ה, שהוא מלכם, וממילא האוכלים הם עבדי המלך, היושבים ראשונה במלכות. אך אם לא מדברים דברי תורה, נמצא שיש כאן קבלה לגוף ולא לנפש, ולכך אין קבלה זו מתייחסת אל הקב"ה הזן את עבדיו, אלא כפי שהקב"ה זן את שאר הנבראים, ואין האוכלים שייכים לאוכלי שולחן המלך.

<> פירוש - אולי נייחס את השלחן שאין בו דברי תורה לאדם עצמו, שהרי [תהלים קטו, טז] "הארץ נתן לבני אדם", ויש ביד בני אדם לפרנס את עצמם.

<> פירוש - אע"פ שיש בידי האדם לפרנס עצמו, אך עושה כן רק מתוך מה שהקב"ה מפרנס הכל, וכלשונו למעלה [לאחר ציון 447]: "אם לא אמרו עליו דברי תורה, אף כי הוא יתברך מפרנס הנבראים, נחשב זה כי נתן להם פרנסה, ומתפרנסים בעצמם". ואם כן עדיין יקשה, הרי אין לאדם מעצמו כלום, "דלית ליה מגרמיה כלום" [זוה"ק ח"א קסח:], ולכך אי אפשר להחשיב את האדם עצמו למקור פרנסתו. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "כל אדם עבד אל השם יתברך, ופרנסתו מן השם יתברך". וראה למעלה פ"א הערה 454 אודות שאין לעבד שום מציאות מצד עצמו. וצרף לכאן דברי רש"י [סוכה ט. ד"ה על החגיגה] שכתב: "שלמי חגיגה שם שמים חל עליהם לאוסרן עד לאחר הקטרת אימורין, דזכו בהו בתר הכי משלחן גבוה, כעבד הנוטל פרס". ועוד כתב רש"י [ביצה כא. ד"ה כהנים] "כהנים משלחן גבוה קא זכו - בחזה ושוק, והוא הדין לבעלים בשאר הבשר, כעבד הנוטל פרס מבית רבו". וכן כתב רש"י [דברים י, ט] על הלוים "ה' הוא נחלתו - נוטל פרס מזומן מבית המלך".

<> לשונו בכת"י כאן: "אבל כאשר אין מדברין עליו דברי תורה, שיהיה זה שלחן גבוה נקרא, זה פרנסת עצמם, והרי הם עושים עיקר מה שהם אוכלים למלאות גופם, אשר הוא דבר מת. וכאשר הם עושים זה עיקר, נחשב זה זבחי מתים, כאשר הם עושים עיקר גופם המת. ולא כן כאשר על שלחן שלהם התורה, שאז נחשב זה שאכלו משלחן גבוה". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח.], וראה להלן הערה 861. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.], ושם הוסיף לבאר השויון לעבודה זרה, ויובא בהערה 518. @**ולפי הסבר**^ זה, הצורך לומר דברי תורה הוא כדי שתהיה כאן פרנסת הנפש, ולא רק פרנסת הגוף. והנה בתפארת ישראל פ"ה [פט:] ביאר שסעודת פורים היא "ענין גשמי לגמרי... כי אין ביום זה קדושה כלל, והאכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי". ולכאורה לפי זה לא יהיה חיוב לומר דברי תורה בסעודת פורים, כי אכן סעודת פורים מיועדת לפרנסת הגוף בלבד. ויל"ע בזה. והרמ"א [אור"ח סימן תרצה סעיף ב] כתב: "טוב לעסוק מעט בתורה קודם שיתחיל הסעודה", אך משמע שבסעודה עצמה אינו מחוייב.

<> "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלקית" [לשון הפחד יצחק פסח מאמר טו, אות ד, והובא למעלה בהקדמה הערה 145]. וכאן כוונתו שהשם יתברך מפרנס את הנפש האלקית.

<> פירוש - בעוה"ב מסולק הגוף הגשמי, ואין שם אלא את הנפש האלקית, והיא מקבלת את פרנסתה מהקב"ה, שזהו "זיו השכינה", וכמבואר למעלה הערה 455. ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה', הוא מה שיקבלו מן השם יתברך". ובח"א לב"ב עד: [ג, קה:] כתב: "כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלות... שבמדריגת עולם הבא הכל בהשלמה... והקיום שלהם הוא מן השם יתברך בעצמו, וזהו אמרם 'נהנים מזיו השכינה'". ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "וזהו שאמרו [ברכות יז.] 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה', רצו במה שאמרו 'צדיקים יושבים' על הקיום שיהיה לצדיקים, שנקרא ישיבה. ובמה שאמרו 'ועטרותיהם בראשיהם' יורה שהם נבדלים מן כל גשמות, וזהו ענין העטרה שבראשם, כי כל חמרי מתפעל משועבד, אבל הצדיקים הם יהיו בלתי חומר, וזהו העטרה המורה מלכות, וזה ענין נפלא וברור. ואמרו 'ונהנים מזיו שכינה', כי זהו הנאת הנבדל השכלי, כמו שאמרנו שאין לו הנאת הגוף, שהוסר ממנו, אם כן הנאתו בזיו שכינה, כי זה מתייחס אל השכל, כמו שהעין נהנה במראיו... יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו, כמו שאמרנו". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנט:] כתב: "הזיו אל הנפש, ששייך אליו זיו והוד... עד שהיה האדם מקבל מן הזיו אשר הוא לפני ה'". וראה להלן הערה 474.

<> וצרף לכאן דברי חכמים [ב"ק עא:] שרב נחמן הסביר שבבוקר אמר בסרה טובה ממה שאמר לערב שלפניו, וביאר זאת "והאי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא". וכתב על כך הפחד יצחק שבת, מאמר ז אות ג, בזה"ל: "היינו דהחיות של בשר השור נתהפכה אצל רב נחמן להחיות של סברא בדברי תורה". הרי שמאותו מאכל שהגוף מקבל פרנסתו, אף השכל מקבל פרנסתו. ואודות שהתלמיד חכם הוא שכלי, כן מבואר למעלה בהערות 451, 452, ובהערה הבאה. ואודות שהתלמיד חכם הוא בגדר "שכלי", כן כתב בבאר הגולה באר השני [קעב:], וז"ל: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 688].

<> כן ביאר יותר בגו"א שמות פי"ח אות כו, וז"ל: "מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין וכו'. ביאור זה, כי הסעודה שיש בה תלמידי חכמים נחשב כאילו נהנו מזיו שכינה, כי זאת הסעודה, ראוי לתלמיד חכם להיות נהנה מזיו השכינה. כי כל דבר הוא נהנה לפי מה שהוא; הגוף נהנה ממה שהוא שייך לו להתפרנס מדבר הגשמי, אבל תלמיד חכם במה שהוא שכלי, הנאתו הוא מהמתיחס לשכל, שהוא כמו שהעין הוא נהנה כאשר יראה ויביט דברים נאים וצורות משובחות שהם נאים לעין, כך עין השכל גם כן נהנה בראות הזיו וההוד מן השכינה, שזהו הנאת השכל [ראה למעלה פ"ב הערה 1162]... ולכך אמרו מפני שהוא יושב עם תלמיד חכם בסעודה, ותלמיד חכם מצד השכל ראוי להיות נהנה מזיו השכינה, יאמר כאילו נהנו מזיו השכינה". @**ויש לשאול**^, הואיל והתורה היא פרנסת הנפש, וזהו ה"זיו השכינה" שיש כאן, מדוע דוקא היושב בסעודה שת"ח מיסב בה הוא נהנה מזיו השכינה [כי שכל הת"ח מתפרנס מהסעודה], הרי לכאורה אם ישב וילמד עם ת"ח יהיה עוד יותר הנאה מזיו השכינה, "כי השם יתברך הוא שמפרנס השכל" [לשונו כאן]. ונראה שהמשך לשון הגו"א שם בא ליישב שאלה זו, שכתב: "ודוקא יושב בסעודה, כי אל הישיבה דשייך דוקא בסעודה, שייך לומר כאילו נהנה מזיו שכינה, כמו שאמרו 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה'. וזה דבר מופלג בחכמה". ונראה ביאורו, כי המיוחד בסעודה היא שאז האדם עוסק בקיומו, ותיבת "סעודה" גופא היא מלשון סעד וקיום [גו"א בראשית פ"א אות נב, לפני ציון 214]. לכך דוקא המיסב בסעודה שת"ח מיסב בה, הוא שותף לקיום שהקב"ה משפיע באותה עת על הת"ח, ונהנה מזיו השכינה. מה שאין כן כאשר לומד תורה יחד עם הת"ח, אע"פ שהת"ח מקבל מכך את קיומו, מ"מ אין זו עת של השפעת קיום מצד הקב"ה. וזהו שכתב בגו"א שם "כי אל הישיבה דשייך דוקא בסעודה שייך לומר כאילו נהנה מזיו השכינה". כי "ישיבה" מורה על הקיום [כמבואר בהערה 472, וכן להלן פ"ו מ"ט (ד"ה והביא אלו), שכתב: "הישיבה מורה על הקיום... ואין ההליכה דבר מקוים, שלא נשאר הולך תמיד"], ולכך השעה שהת"ח עוסק בקיומו היא דוקא בשעת הסעודה, ולא בשעה אחרת. ובנצח ישראל פל"ג [תרלה.] כתב: "לשון סעודה אינו רק לשון 'סעד', שהוא החיזוק והקיום שיהיה להם... כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת'. כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך [ראה להלן הערה 498]... לעתיד יעשה הקב"ה גם כן סעודה לצדיקים, שיתן קיום לצדיקים". וראה להלן הערה 1846.

<> בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 434]: "מנין לומר שלשה דוקא, ולמה לא אמר שנים, כמו שאמר למעלה [משנה ב] 'שנים שיושבין ואין ביניהם דברי תורה', וכאן אמר שלשה".

<> ורק שלשה יוצרים אחדות זו, וכמו שיבאר.

<> כגון בציורים שנקט בשו"ע אורח חיים סימן קצה, סעיפים א-ב, וז"ל: "שתי חבורות שאוכלות בבית אחד, או בשני בתים, אם מקצתן רואים אלו את אלו ["אפילו כשאוכלים כל אחת על שלחן בפני עצמו" (משנה ברורה שם סק"א)], מצטרפות לזימון... ואם יש שמש אחד לשתיהן, הוא מצרפן... אכלו מקצתן בבית, ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן". וראה בביאור הלכה סימן קסז סי"א ד"ה אא"כ ישבו, ושם סימן קצה ס"א ד"ה שתי חבורות שהביא מחלוקת אם יש צירוף בשני שלחנות. ובסמוך כתב [ד"ה ועוד יש]: "ודבר זה עצמו מה ששלשה חייבין לזמן".

<> פירוש - אחד מהמאפיינים המובהקים של "שולחן גבוה" הוא היותו שולחן אחד, וכמו שיבאר. לכך ההתדמות לשולחן גבוה מחייבת שהסועדים יתאחדו לחבורה אחת.

<> רומז לדברי רש"י [במדבר טז, ו] "אמר להם [משה לקרח ועדתו], בדרכי הגוים יש נימוסים הרבה וכמרים הרבה... אנו אין לנו אלא ה' אחד, ארון אחד, ותורה אחת, ומזבח אחד, וכהן גדול אחד", ומקורו בבמד"ר יח, ח, והובא למעלה פ"א מי"ב [שלג:], שכתב: "יהיו ישראל עם אחד, וזה כאשר היה להם משכן אחד, ומזבח אחד". ובנצח ישראל פ"ד [נט:] כתב: "כי ישראל הם מתאחדים על ידי בית המקדש שהיה להם; כהן אחד, מזבח אחד, ונאסרו הבמות [מגילה י.], שלא היה פירוד וחלוק בישראל" [הובא למעלה פ"א הערה 1162]. ושם בפ"ה [פא.] כתב: "כי על ידי בית המקדש וירושלים נעשה כל ישראל כאיש אחד, לפי שהיה להם מזבח אחד, ולא היו רשאים לבנות כל אחד ואחד במה לעצמו, עד שעל ידי בית המקדש היו ישראל עם אחד". @**אמנם כאן**^ כתב "מזבח אחד לאל אחד", וכן בנצח ישראל ר"פ נד [תתמד.] כתב: "בעבודה במשכן ובמזבח, שהוא אחד, אל השם יתברך שהוא אחד". וכן בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד". הרי שתלה את אחדות המזבח באחדות ה' [ראה להלן ציון 492], ואילו בשאר מקומות הנ"ל תלה זאת באחדותם של ישראל. אמנם זה לא קשה, וכפי שביאר באור חדש [קפח.], וז"ל: "בגמרא [מגילה טז.] 'אם מזרע היהודים מרדכי' [אסתר ו, יג], אמרו ליה אם בשאר שבטי ישראל קא אתי יכלת ליה, ואם משבט יהודא מנשה ואפרים ובנימין קא אתי, לא יכלת ליה... ולפי פירוש זה 'אם מזרע היהודים הוא' פירושו אם הוא מעיקר היהודים. ואלו ג' שבטים, יהודה יוסף ובנימין, הם עיקר. וזה מפני כי באלו שבטים היה בחלקם השכינה, בחלק יהודה היה בירושלים, בחלק יוסף משכן שילה, ובחלק בנימין היה מזבח... ומפני כי השכינה מתחבר להם ביותר. ולכך השם יתברך יש לאלו דביקות, והשם יתברך אתם לנצח את אויב, ובפרט למשול על המן, כי אלו שבטים על ידם ישראל הם אחד, כי ע"י בית המקדש ישראל אחד, ונאסרו הבמות, והיה להם מזבח אחד... ולכן אלו ג' שבטים הם גוברים על עמלק, שמבטל האחדות, שאין השם אחד עד שיכרות זרעו של עמלק [רש"י שמות יז, טו]. שתראה מזה כי עמלק מבטל האחדות מן השם יתברך, ואלו ג' שבטים על ידם הם ישראל עם אחד, ומורה זה כי יש להם אל אחד, ובכח השם יתברך שהוא אחד, מבטל כח עמלק שהוא כנגד זה... ולכך אמר 'אם מזרע היהודים', כלומר שהוא מזרע יהודים שעל ידם נראה אחדותו של הקב"ה". הרי שחזר וחיבר להדדי כמה פעמים שאחדות ה' ואחדות ישראל הם אחד. ולכך ברי הוא שמזבח אחד מורה על אחדות ישראל ואחדות ה' להדדי. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פו.] כתב: "וכן אמרו במדרש... שבת וישראל מעידין על הקב"ה שהוא אחד", וראה שם הערה 155. ובהמשך שם [צח:] כתב: "הלא כאשר השם יתברך יהיה אחד ושמו אחד, אז יהיו ישראל גם כן אחד לגמרי... תקנו במנחה בשבת 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'", ושם הערה 211. ובנר מצוה [יג.] כתב: "האומה הזאת מעידה על השם שהוא אחד", ושם הערה 67. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "ישראל הם עם אחד, יש להם קל אחד". ובפחד יצחק, אגרות וכתבים, אגרת נה, כתב: "אחדותו יתברך ואחדותם של ישראל הם בבחינת הא בהא תליא... ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל קרויה היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכוונה בזה הוא דאלה שני הייחודים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך".

<> כמו שיבאר בסמוך. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "השנים נקראו 'שנים' מפני השניות, וכל שניות אין בו אחדות [ראה הערה 486]. אבל בג' אין בו שניות בעבור השלישי הנוסף המקשר את השנים... ובשנים אין האחדות, רק השניות". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:], ויובא בהערה 487.

<> כאן נקט שמספר שנים הוא התחלת הרבוי, וכן כתב בדרוש עה"ת, תפארת ישראל פל"ד [יובא בהערה הבאה], תפארת ישראל פל"ח [תקפו.], נצח ישראל פ"ה [פו.], וגו"א דברים פכ"ז אות ט. אך מצינו שגם ביאר שמספר שלש הוא התחלת הרבוי, וכגון בגבורות ה' פ"ח [נ:] כתב: "הדברים האלו ידועים מענין יון... שהיא מלכות שלישית, והשלישי הוא התחלת הרבוי. אמרו חכמים [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. רצו בזה כי התחלת הרבוי הוא שלשה. לכך מלכות יון שהיא מלכות שלישית, היתה גדולה ומרובה בשררות ובממשלות". ובח"א לגיטין נז. [ב, קיג.] כתב: "כי התחלת הרבוי הוא שלשה, לכך הוצרכו להרוג בהם ג' ימים וג' לילות לעקור הרבוי, ומזה תבין מה שאמרו 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה". וראה בנצח ישראל פ"ו הערה 58 שגם שם נתעוררה קושיא זו. ונראה לבאר, שיש שני סוגי רבוי; (א) הפך מאחדות. (ב) הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון, כפי שהיה הרבוי למלכות יון. [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, ודפח"ח]. וחילוק זה מדוייק מאוד בלשונות של המהר"ל כאשר עסק בענין זה [אור חדש קנז:, שם קעא., ח"א לכתובות יז. (א, קנא.), ועוד]. וראה להלן הערות 494, 624, 711.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ד [תצט:]: "כי הבי"ת בפרט הוא התחלת הרבוי... אף כי שאר אותיות יש בהן רבוי יותר, מכל מקום הב' הוא התחלת הרבוי". וכן כתב בדרוש על התורה [כו:] "כי בבי"ת בעצמה היא הברכה, מפני שהיא התחלת הרבוי, שהוא הוא הברכה. והמופת החותך, כי עצם הבי"ת היא ברכה במה שמספרה שנים, התחלת הרבוי, רוב מעוט שנים". אמנם בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:] כתב באופן אחר, וז"ל: "הב' מורה הברכה... ואע"ג שג' וד' הוא יותר, אין זה קשיא, כי הג' הוא חוזר לאחדות" [ראה הערה קודמת]. הרי שבתפארת ישראל ובדרוש עה"ת ישב קושי זה בכך שאות בי"ת היא "התחלת הרבוי", ואילו בנצח ישראל ישב זאת שמספר שנים [אות בי"ת] לעולם לא יתאחד. וכאן בדרך חיים כתב את שניהם: "כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל [כדבריו בנצח ישראל]... כי שנים הם התחלת הרבוי [כדבריו בתפארת ישראל ובדרוש עה"ת]". ונראה שחד הם, כי כבר נתבאר שהעיקר מתגלה בהתחלה [למעלה פ"א הערה 1150], ובארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר" [שם, ולהלן הערה 925, ופ"ד הערה 1239]. ולכך התחלת הרבוי [מספר שנים] היא בהכרח עיקר הרבוי, ועיקר זה מתגלה בכך שאין במספר שנים אחדות כלל. נמצא שדבריו בתפארת ישראל ובדרוש עה"ת מורים על הסימן ששנים הם עיקר הרבוי ["התחלת הרבוי"], ודבריו בנצח ישראל מורים על הסבה ששנים הם עיקר הרבוי [אינו מתאחד]. וראה נצח ישראל פמ"ה הערה 23, ותפארת ישראל פל"ד הערה 10.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ט [נח.]: "היו האבות שלשה [ברכות טז:], וזה מפני שהשנים נקראו 'שנים' מפני השניות... אבל בג' אין בו שניות... ולכך נקראו ג' אבות בעבור שהם מתאחדים להיות אבות ביחד לישראל" [ראה הערה 489]. וכן הוא בנתיב העבודה פ"א [א, עח.], ויובא בהערה 497. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "ודוקא כאשר הם ג' שאכלו, כי על ידי שלשה השלחן הוא שלחן אחד, שצריך שיהיה שלחן אחד כמו שהמזבח אחד, כך השלחן ראוי שיהיה אחד. ובשלשה שאכלו עליו הוא שלחן אחד, וזה כי דווקא שלשה, הם מתחברים יחד, והם נעשים אגודה אחת. כמו שבארנו במסכת אבות גם כן דבר זה באריכות. כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה", וראה להלן הערות 714, 733.

<> כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעז.], וז"ל: "כל מספר בעולם יש בו שלמות, חוץ ממספר שנים... והשנים אין בו שלימות כלל, כי אי אפשר לחבר קצה אל קצה על ידי שני קוים, שזה נקרא שלמות כאשר תתחבר הראש בסוף, שאז הוא שלם, בעבור שלא תוכל להוסיף עליו דבר. אבל בשלשה קוים נעשה שלם, שתחבר הסוף בראש... אבל שנים לא תוכל לחבר הסוף בראש שיהיה שלם... ולפיכך השנים חסר שלמות... ובשביל כך לא נאמר בשני 'כי טוב' [רש"י בראשית א, ז], שלא נאמר 'כי טוב' רק על דבר השלם, ודבר שאינו מושלם אינו טוב".

<> לשונו למעלה פ"ב תחילת מ"י: "הם אמרו שלשה דברים וכו'. יש לשאול, למה בחרו כל אחד ואחד לומר שלשה דברים, לא פחות ולא יותר... כי ג' דברים אפשר שיהיו מן ענין אחד, ויש קשור זה בזה, ודבר זה מסגולת השלשה שהם מתקשרים, כאשר תניח אותם זה אצל זה על ידי האמצעי שהוא בין שתיהם. ולפיכך סגולת השלשה שיש להם קשור ביחד. וכאשר האדם מזכיר את אחד, יזכיר גם את השני ואת השלישי... ולפיכך כל אחד אמר ג' דברי מוסר, ואלו ג' דברי מוסר הם ענין אחד ודבר אחד". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי הראשון והשני אינו כלל אחד, רק הכלל הוא בשלשה, שכך תמצא בכל דבר שאין לו צירוף לשנים, רק לשלשה, הן לזמון, הן לכמה דברים, שהשלשה הם כלל אחד ואגוד". וראה להלן הערה 498.

<> שהרי "שנים" מלשון שניות [כמבואר בהערה 480], והשניות המירבית היא שתי הקצוות שהם הפכים, ואינם מתאחדים כלל. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "כי שלשה יש בו ראש וסוף ואמצע... ראשון נגד ראש... ומפני כי השני הוא שנוי אל הראשון, ולפיכך השני הוא נגד הסוף, כי והסוף הוא משתנה מן ההתחלה, שזה התחלה וזה סוף". הרי שהשני עומד בקצה המרוחק ביותר מן הראשון.

<> לשונו בנצח ישראל פמ"ה [תשסג:]: "כי השנים הם כנגד שני הפכים, והם מחולקים ואין להם אחדות כלל. ולכך שנים יש בו הרבוי, ואין בו אחדות, אחר שהם כנגד שני הפכים אשר לא יתאחדו. אבל מן שנים ואילך אי אפשר שיהיו שלשה הפכים, ולפיכך בג' יש התאחדות, ולא בשנים שיש בו רבוי". וכן כתב בח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].

<> לשונו באור חדש [קיג.]: "כי השם יתברך נתן החן אל אסתר, לכך היתה בינוני, כי הדבר שהוא במצוע הוא יפה אל הכל... וכן מה שאמר [מגילה יג.] ירקרקות היתה, בא לומר כי אסתר נתן השם יתברך אותה להיות מולכת על כל האומות, עד שיהא שייכית אל הכל, וראויה היא למלכות הזה, שהוא מסוף העולם עד סופו. ולכך אמר [שם] כי היתה בינונית, וכן ירקרקות, שהוא גם כן בינונית בין השחור ובין הלבן, כי הבינוני שייך אל הכל".

<> והרי תיבת "שליש" פירושה האדם שנמצא בין שני הצדדים, וכמו שאמרו [ב"מ כא.] "ויוצא מתחת ידי שליש", ופירש רש"י שם "שאין הלוה מוציאו, ולא המלוה, אלא שליש שביניהם". ועוד אמרו [ב"ב קסח.] "והשליש את שטרו", וביאר שם הרשב"ם "המלוה והלוה מסרוהו ביד שליש, שהרי טורח היה להם לכתוב שובר, וסמכו על השליש". וזה מורה באצבע ש"על ידי השלישי יש חבור להם". ועוד אודות שהשלישי מחבר הפכים, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו, וז"ל: "ומזה תבין כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן. ומפני שהיו הפכים לא היה אפשר להתקיים יחד... עד שנולד שת והוא יסוד הכל, שממנו הושתת העולם, והוא יסוד ושורש כל הפכים". ושם אות י [ד"ה אמנם] כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות שהם הפכים", ושם הערה 67. ובגבורות ה' פ"ט [נח.] כתב: "השלישי אין מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל. ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני קצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, זה הפך לזה... ויעקב נגד אמצעי", וראה למעלה פ"א הערה 200. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "הנקבה שהיא כמו החומר, והזכר הוא כמו הצורה, והקב"ה מחבר אותם כאחד, שהרי שתף הקדוש ברוך הוא שמו ביניהם, היו"ד באיש והה"א באשה [סוטה יז.]. הנה על ידי שמו נעשה זיווג אחד, כי שמו מאחד ומקשר אותם בחבור אחד גמור. הנה יש שלשה בחינות, האחד החומר, השני הצורה, השלישי מצד חבור החומר והצורה". ובנצח ישראל פ"א [טז:] כתב: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל", ושם הערה 58. ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". וזהו משפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". וראה בבאר הגולה באר הששי [רצה:, הובא למעלה פ"א הערה 1387]. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''". וראה למעלה פ"ב הערה 995, ולהלן הערות 683, 730, 733.

<> אודות שהקב"ה מתחבר לאחדות ולא לחילוק, כן ביאר להלן פ"ד תחילת מי"ב בביאור המשנה שם "כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים", עיי"ש. ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "ראוי להטיב עם הצבור שהם כלל... כי הוא השם יתברך עם הצבור", ושם הערה 323. ורש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד [של שבטי ישראל] באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם", וראה בגו"א שם אות ה. והרי אף האבנים שמתחת למראשתיו של יעקב נעשו לאחת [רש"י בראשית כח, יא]. ובגו"א שם אות יז כתב: "דבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות". ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא ענין אלקי, כי אחדות הוא שייך אל ענין נבדל מגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". 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" [הובא למעלה בהערה 251, ולהלן הערה 1689. ולמעלה פ"ב הערה 173 הובאו מקורות נוספים ליסוד זה].

<> סועדים על השולחן, כי שלשה הם מתאחדים, ולא שנים.

<> כמבואר בהערה בהערה 479.

<> ולא מספר שתים. וצרף לכאן כי מספר שלשה שייך למלכות, וכלשונו בנצח ישראל פי"ז [שפז:]: "מספר שלשה ראוי אל החמה, כי השנים שהוא זוג, אין בו אחדות כלל, ואין זה שייך למלכות, שהמלכות הוא אחד. רק מספר ג', שאינו זוג, יש בו אחדות, והוא ראוי אל החמה". וכמו שהמלכות היא אחת, כך בהכרח שמספר שלשה הוא אחד.

<> בגו"א ויקרא פ"ז אות כח ביאר שהוזקקו שלשה כהנים בהנפת קרבן שלמים, משום שנאמר [משלי יד, כח] "ברוב עם הדרת מלך", וכמבואר במנחות סב., ושנים לא סגי לזה, וכמבואר שם בהערה 198. הרי שהדרת מלך מחייבת שיש תחת המלך רבים, וזהו משלשה ואילך, ולא בשנים. ועוד, שבנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי, שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרפח:] כתב: "כי על העבד נאמר [בראשית כב, ה] 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור [יבמות סב.], רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר", ושם הערה 1049, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. נמצא "כי עבדי המלך הם רבים", כמשפט החומרי שמתרבה ומתחלק. ובנצח ישראל פל"ח [תרצג.] כתב: "ישראל הם אומה יחידה לגמרי, והאומות הם רבים". ובגו"א דברים פכ"ה אות כה כתב: "ענין ישראל עם האומות כמו איש עם האשה, וישראל האיש אחד, ויכול להיות לאיש אחד הרבה נשים, וישראל הם אחד גם כן, והאומות הרבה". וזהו ממש היחס בין המלך שהוא יחיד, לעבדים שהם רבים.

<> אודות שהמלך הוא אחד, כן נתבאר למעלה [משנה ב לאחר ציון 244]: "דבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים, ודבר זה נתבאר בדברי חכמים [חולין ס:] אין שני מלכים משמשים בכתר אחד", ושם הערה 245.

<> פירוש - עבדי המלך הם צריכים להיות רבים המתאחדים, ואינם יכולים להיות רבים לחוד [כי עובדים למלך אחד], או אחד לחוד [כי העבדים הם רבים], אלא דוקא רבים המתאחדים. וכפילות זו יכולה להתבטאות רק במספר שלשה, המורה על רבים ["'ימים' שנים, 'שלשה' רבים" (רש"י ויקרא טו, כה)] המתאחדים. "@**דוגמה לדבר;**^ בדרשת שבת הגדול [קצז:] ביאר מדוע הלקיחה של קרבן פסח היה בעשור לחודש [שמות יב, ג], וז"ל: "אמנם בעשור לחודש היה לקיחתו, וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים וחמה ולבנה... אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על הש"י שהוא אחד, כמו שנאמר [ש"ב ז, כג] 'ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'... כי ישראל הם עם אחד בארץ, והנה יש בהם רבוי, והרבוי הזה אחד, כאשר הם עם אחד. וכאשר יש כאן רבוי שהוא אחד, יש קודם מי שהוא אחד לגמרי ואן בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו [האות] היו"ד, שהיו"ד הוא רבוי והוא אחד. שהיו"ד יש בו עשרה שהוא רבוי, ואלו עשרה הם כמו אחד לגמרי, שהרי היו"ד כמו אחד, שאתה מונה אחד, שנים, שלשה, ארבעה, כך אתה מונה עשרה, עשרים... והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד... כי הוא רבוי שיש בו אחדות... וכמו כן ישראל". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רמו:] שישראל הם הרבוי המתאחד בבריאה.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"א [א, עח.]: "כי שלשה אבות ביחד בנו שבעה מזבחות [רש"י במדבר כג, ד]... וכבר התבאר בכל מקום כי שבעה יש בהם הרבוי, שכל מקום שרוצה הכתוב להזכיר רבוי מזכיר שבעה, כמו [משלי כד, טז] 'שבע יפול צדיק וקם'... ולכך אמר כי האבות הם שבנו שבעה מזבחות ביחד [פירוש - אך לא שכל אב בנה בעצמו שבעה מזבחות], כי האבות אין בהם הרבוי בפעל, שדבר זה אין ראוי לאותם שהם אחד, ויש להם קשר אחד, שיש בהם הרבוי בכח, אבל לא בפעל. לכך היו האבות שלשה, כי שלשה הם רבים... ואלו שלשה יש להם הקשור ביחד. ודבר זה גם כן מבואר במקום אחר ממה שאמר הכתוב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'... ואמרו במדרש [ב"ר סח, יב] מה החבל הזה משולש, כך יעקב שלישי לאבות. פירוש כי יעקב הוא השלישי המחבר והמקשר האבות, עד שהם קשר אחד, כמו החבל הזה שהוא משלשה חוטים, והוא מקושר ביחד כמו שהוא החבל. הרי כי האבות הם רבוי מקושר, ובכח שלהם הוא רבוי, אבל לא שיהיה בהם הרבוי בפעל. ולכך השלשה אבות שיש בהם הקשור והאחדות בנו שבעה מזבחות ביחד, ומורה זה על הקשור האחדות, ולא על הרבוי בפעל. וכך ראוי שתהיה העבודה אל השם יתברך, כי הוא יתברך אחד בפעל, ובכחו הוא הרבוי".

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "כמו המלך שהוא מפרנס את משרתיו, והם מאוכלי שלחנו, אותם הם קרובים אל המלך ביותר כאשר הם מאוכלי שולחנו, והם ראשונים להתפרנס מן המלך, יותר משאר משרתיו. וכן השם יתברך מפרנס כל הנמצאים כלם, ומכל מקום הקרובים אליו לגמרי נאמר עליהם שהם מאוכלי שלחנו" [הובא למעלה בהערה 467]. והואיל ושלשה שאוכלים מצטרפים ליחידה אחת, ובזה הם דומים למלך שהוא אחד, לכך ניכר יותר בסעודתם שהיא באה ישירות מפרנסת הקב"ה לנבראים. מה שאין כן בשנים שאכלו, שהם אינם מתאחדים ליחידה אחת, לכך אין היכר בולט שסעודתם מתייחסת אל הקב"ה. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "השלחן אשר אוכלים עליו שלשה נקרא השלחן אחד, כאשר יש עליו שלשה שהם מתחברים יחד, כמו שאין צירוף לזימון בפחות משלשה. וכאשר השלחן אחד הוא דומה למזבח השם יתברך, שהוא אחד לאל אחד. וכאשר מדברים עליו דברי תורה, אז שייך לומר שהוא שלחנו של מקום, והבן זה מאוד". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד'. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא, ודבר זה בארנו אצל שלשה שאכלו על שלחן אחד". וראה למעלה הערה 485, ולהלן הערה 733.

<> כי על קבלת ברכה יש לברך את מקור הברכה, וכמו שכתב בנצח ישראל פל"ג [תרלה:]: "כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת'. כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך" [הובא למעלה הערה 474]. וראה להלן משנה ז בביאור חיוב ברכה.

<> פירוש - כאשר שלשה אוכלים, וגם מדברים דברי תורה, יש כאן "גבוה מעל גבוה"; כי מספר שלשה לחוד משייך את השולחן להקב"ה, ודברי תורה לחוד משייכים את השולחן להקב"ה, וצירופם להדדי משייך ביותר את השולחן להקב"ה. וראה הערה 498.

<> "שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו ד"ת, כאילו אכלו משולחנו של מקום ברוך הוא, שנאמר [יחזקאל מא, כב] 'וידבר אלי זה השולחן אשר לפני ה''".

<> כן הקשה כאן האברבנאל, וז"ל: "הנה הפסוק הזה הוא ביחזקאל, והוא ידבר על המזבח, ולא ידבר על שולחן האדם שאמרו עליו דברי תורה" [הובא למעלה הערה 435].

<> כי "השולחן אשר לפני ה'" מתייחס ללחם שעליו, וכמו שכתב רש"י [שמות כא, א] "כשולחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". וכן כתב [שמות כה, כד] "השולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים 'שולחן מלכים'". והטעם הוא כשולחן מורה על שלימות, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ט [תלא:]: "וזה שאמרו בברכות [ה:]... אין אדם זוכה לשתי שלחנות. כלומר, הסעודה שהיא השלימות אל האדם, אין אדם זוכה לשתי השלימות, שאם היה לך השלמה בעולם הזה, לא יהיה לך השלמה בעולם הבא". ולכך ברי הוא שהשלימות של שולחן מתייחסת ללחם שעליו. ולולא הפסוק ביחזקאל היינו אומרים שהמזבח הוא מתייחס לזבח שמקריבים עליו, וכן לכך שמזין עליו דם [יבואר בהמשך], אך לא מתייחס ללחם של הקב"ה. ואע"פ שנאמר [במדבר כח, ב] "קרבני לחמי לאשי", וזה מורה שהקרבן הוא לחם ה', כבר ביאר בנתיב העבודה פ"א [א, עז:] שאין הכוונה לכך, וז"ל: "כי כאשר מקריבין אליו קרבן, מורה זה כי הכל שלו. וכאשר הכל הוא שלו... אין כאן חסרון, כי הוא הכל ואינו חסר. ולכך נאמר בקרבנות 'את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי לה'', כי האדם כאשר אין לו לחם הוא חסר, והלחם הוא השלמתו, עד שאינו בחסרון. לכך הקרבנות נקראים 'קרבני לחמי לאשי', על שם שהקרבן מורה על השלמתו שאינו חסר". אם כן אין ללמוד מהפסוק "קרבני לחמי לאשי" שהמזבח הוא השולחן שעליו לחם ה', כי כוונת הפסוק רק להראות שכשם שהלחם משלים חסרון האדם, כך הקרבנות מורים שה' שלם ואינו חסר דבר, אך לא שהמזבח הוא השולחן שעליו לחם ה'. אך הפסוק ביחזקאל מלמדנו שהמזבח נקרא שולחן מפאת שעליו נמצא לחם הקב"ה.

<> ואע"פ שאמרו [קידושין נב:] לגבי אכילת אדם מן המזבח "משולחן גבוה קא זכו", זהו רק לאחר גלוי הפסוק מיחזקאל שהמזבח אכן נקרא שולחן, אך לולא הפסוק באמת אי אפשר היה לומר כן.

<> ו"שלחנו של מקום" הוא כנוי למזבח, אך לפי ההו"א הזו לא נקרא כן משום הלחם שעליו.

<> אך לא שאוכלין עליו.

<> פירוש - הואיל והמזבח נקרא "שולחן" משום שעליו לחם ה', מעתה ניתן להקביל ולהשוות את שולחנו של האדם [כשאומר עליו ד"ת] למזבח, ולהחשיב לחם האדם כלחם הקב"ה. דוגמה לדבר; על הפסוק הנ"ל ביחזקאל אמרו חכמים [ברכות נה.] "כל זמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על ישראל, ועכשיו שלחנו של אדם מכפר עליו", ופירש רש"י [חגיגה כז.] "בהכנסת אורחין".

<> בשני טעמים; (א) התורה מפקיעה את שולחן האדם מ"והארץ נתן לבני אדם" [למעלה מציון 435 ואילך]. (ב) ע"י ד"ת השולחן מתייחס אל השם יתברך, המפרנס הגוף והנפש [למעלה מציון 456 ואילך].

<> פירוש - אין צורך בראיות להורות שעל ידי אמירת ד"ת נעשה שולחנו של האדם כמו שולחנו של מקום, כי הם דברי סברא ודעת, העומדים בזכות עצמם אף ללא ראיה. ועל כיוצא בזה אמרו חכמים [ב"ק מו:] "למה לי קרא, סברא הוא".

<> מוסיף טעם שני ללימוד הנעשה מהפסוק "זה השולחן אשר לפני ה'". ועד כה ביאר שהפסוק מלמדנו שהמזבח נקרא "שולחן ה'", וממילא הסקנו ששולחן האדם הנאמרים עליו ד"ת יכול להדמות לשולחן ה'. אך מעתה יבאר שהפסוק מלמדנו ישירות ששולחן אדם הוא כמו מזבח, וכמו שמבאר.

<> כן אמרו בגמרא [ברכות נד:] "ואמר רב יהודה, שלשה דברים המאריך בהן מאריכין ימיו ושנותיו של אדם... המאריך על שלחנו... דלמא אתי עניא ויהיב ליה. דכתיב [יחזקאל מא, כב] 'המזבח עץ שלש אמות גבוה' וכתיב [שם] 'וידבר אלי זה השלחן אשר לפני ה'', פתח במזבח וסיים בשלחן". הרי מחמת ש"פתח במזבח וסיים בשלחן" למדנו שיש לשלחן אדם שויון למזבח. וכן ביאר להלן לגבי שלחן שלא אומרים עליו דברי תורה [ראה הערה 524]. והאברבנאל הביא עוד שני פסוקים המורים שהמזבח נקרא שולחן; "שלחן ה' נבזה הוא" [מלאכי א, ז], "המה יבואו אל מקדשי והמה יקרבו אל שולחני לשרתני" [יחזקאל מד, טז].

<> פירוש - אל תטריח את עצמך לבאר שהשלחן שהוזכר בפסוק אינו מתייחס למזבח אלא לשלחן אדם [כפי שביארו כאן רש"י, רע"ב, ואברבנאל], דודאי אין מקרא יוצא מידי פשוטו [יבמות כד.], והפסוק איירי במזבח בלבד. אך מתוך שלא נקרא בשם "מזבח" אלא בשם "שלחן", יש כאן רמז שאף שלחנו של אדם נחשב כמו מזבח. @**נמצא שמבאר**^ שדרשות חז"ל, ובמיוחד דרשות שהן בבחינת "לשון נופל על לשון", אינן מנותקות מהפשט, אלא הן עומק הפשט. וזהו יסוד מוסד במשנת המהר"ל, ונביא לכך את דבריו בגו"א בראשית פ"ד אות כד, שהעיד על דבריו שהם "כלל גדול ושורש גדול ומפתח גדול" בהבנת דרשות חז"ל שהן על הדרך של "לשון נופל על לשון". הנה נאמר שם [בראשית ד, כ] "ותלד עדה את יבל הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה", ופירש רש"י "ומדרש אגדה, בונה בתים לעבודה זרה, כמה דאת אמר [יחזקאל ח, ג] 'סמל הקנאה המקנה'". הרי שרש"י השוה תיבת "מקנה" ל"קנאה", וכאילו היה נאמר "יושב אוהל ומקנא". והגו"א שם התעכב על שני קשיים; (א) תיבת "המקנה" נכתבה באות ה"א בסופה, ואילו תיבת "המקנא" היא תיבה המסתיימת באות אל"ף. (ב) בתיבת "המִקנה" המ"ם חרוקה, ואילו בתיבת "המְקנא" המ"ם שוואית. וליישב זאת כתב: "אבל אני אומר לך דרך החכמים בפירושיהם ובדרשותיהם, והוא &**כלל גדול**^ לכל הדרשות שהם על דרך זה. וכבר גילה לך רש"י [בראשית ג, טו] כי דרך הכתוב לכתוב לשון נופל על לשון. והנה גם חכמים מודים שפשט הכתוב 'יושב אוהל ומקנה' כמשמעו, אבל דקדקו הם מלשון הכתוב, שהיה ראוי לכתוב 'הוא היה אבי כל רועי צאן' כדכתיב תמיד בכל המקומות, ולמה כתב לשון כזה 'הוא היה אבי יושב אוהל ומקנה'. אלא מפני שהוא לשון נופל על לשון, דודאי רועי מקנה שלו לא היו אלא לעבודה זרה. כי העבודה זרה שהיה עובד היה במרעה מקנה, וזה מענין עבודתם, והיו כל מעשיו ברועי מקנה לעבודה זרה. ולפיכך כתב לך 'יושב אוהל ומקנה' לשון נופל על לשון, כי זה 'המקנה' היה 'מקנא'. והשתא אתי שפיר, ואין צריך לצאת חוץ מן הפירוש. וכן אמרו חכמים ז"ל [יבמות כד.] בכל התורה אין המקרא יוצא מידי פשוטו, והכי נמי פשוטו קיים, אלא הדרש כמו שאמרנו לך. ודבר זה הוא &**שורש גדול ומפתח גדול**^ להבין מדרשי חכמים שהם בנויים על פשט המאמר". ויסוד זה הזכיר בגו"א כשלשים פעם [כמלוקט בספר המפתח לגו"א ערך דרשות, והובא למעלה הערה 194]. ואף כאן, בודאי הפסוק איירי במזבח בלבד, אך מחמת שלא נקט בלשון "מזבח" אלא בלשון "שלחן" יש כאן רמז שאף שלחנו של אדם נחשב מזבח.

<> פירוש - הסברא המחייבת ששלשה שאכלו ואמרו ד"ת כאילו אכלו משלחנו של מקום, היא גופא המחייבת גם לאידך גיסא, שאם לא אמרו ד"ת כאילו אכלו מזבחי מתים, וכמו שיבאר, שהרי "ידיעת ההפכים הוא אחד" [נצח ישראל ר"פ א, והובא למעלה פ"א הערה 589] .

<> כי יש לשנות קודם את מציאות הדבר והפן החיובי, ולאחריו את העדר הדבר והפן השלילי, וכמבואר למעלה הערה 304.

<> מבאר מעתה את הרישא מדוע "כאילו אכלו מזבחי מתים".

<> פירוש - כאשר לא נעשית פעולה מתבקשת, הרי אי עשיית אותה פעולה אינה רק בגדר "שב ואל תעשה" גרידא, אלא היא "קום ועשה" של הסרה וסילוק. דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערות 1028, 1333, וראה להלן פ"ד הערות 254, 1410]. ולמעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 1137. ולמעלה [משנה ב] ביאר שכאשר שנים ראוים לדבר דברי תורה, אך במקום זאת מדברים דברים בטלים, זה גופא נחשב ל"מושב לצים", וכלשונו [לאחר ציון 316]: "כאשר ראוי לדבר דברי תורה, וזה כאשר הם שנים ביחד, כי אז ראוי להם לדבר דברי תורה, כי בשנים הם דברי תורה ביותר... וכאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה כאשר ראוי להם דברי תורה, נחשב דבר זה בערך התורה מה שהם יושבים ועוסקים בשיחה - 'מושב לצים' לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם". הרי הסרה מדבר המתבקש, היא מיוחסת אל הדבר שהוא הפכי לגמרי לדבר המתבקש. וראה ציון 523.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"ב [קפ.]: "כי אין ספק כי עבודה זרה הפך העבודה שהיא אל השם יתברך", ושם הערה 407. וכשם שע"ז היא מעשה הסרה וסילוק מה', כך הסרה וסילוק מה' הוא מעשה ע"ז. ובנתיב הענוה פ"ד [ב, י.] כתב: "כל אדם שיש בו גסות הרוח, כעובד ע"ז [סוטה ד:]... כי בודאי נחשב כאילו עובד ע"ז, וזה כי ענין ע"ז שרוצה להוציא עצמו מרשות הקב"ה, שהוא עילת הכל, והכל תחת רשות העילה. והאדם שהוא גס רוח אינו מחשיב על עצמו משפט העלול, שאם היה מחשיב עצמו עלול לא היה מחשיב עצמו בעל מעלה, שהרי הוא עלול. ולפיכך כאשר יש בו גסות רוח, מוציא עצמו מרשות העלה, ודבר זה נחשב ע"ז כאשר מוציא עצמו מרשות העלה". ונאמר [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו וגו'", ופירש רש"י "שלא יאמרו שתי רשויות הן, הקב"ה בעליונים יחיד ואין לו זוג, וזה בתחתונים אין לו זוג". וכתב שם הגו"א אות לד [ד"ה ועוד]: "ועוד התבונן במלת 'לא טוב' אשר בו דרשו חכמים ז"ל [פדר"א פי"ב] שלא יאמרו כי הוא אלוה בתחתונים, ותמצא מבואר כי מלת 'לא טוב' מבאר לך דבר זה. לפי שהוא נאמר על כל דבר שהוא רע ויוצא חוץ מהשם יתברך, כמו עבודה זרה שהוא אינו טוב, כי הוא יתברך הוא הטוב האמתי, ויאמר דבר זה 'אינו טוב' לפי שהוא מעשה אלוה אחר. ואם היה האדם נברא יחידי, יהיה בזה דבר אחדות בתחתונים, ויהיה דבר אחדות חוץ ממנו יתברך, שהוא האחד האמיתי, ודי בזה". הרי שיציאה מהקב"ה גופא נדונת כמעשה ע"ז. וראה להלן הערות 548, 1231.

<> בתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] ביאר שהואיל והקב"ה הוא העיקר, ו"בעל עובד ע"ז מכון לדבר שהוא חוץ וחיצון, מתנגד אל העיקר, הוא השם יתברך... והדבר שהוא חוץ וחיצון, הם ארבע, נגד ארבעה צדדין... וכנגד אלו באו ד' לאוין אלו" [בעשרת הדברות]. וזהו שכתב כאן ש"מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר". וכן להלן סוף משנה ד [לפני ציון 634] כתב: "והסלוק מן התורה מסלק עצמו לצד אחר, והוא יוצא מרשותו של הקב"ה לגמרי". @**וכך כתב**^ בכת"י כאן: "לכך כאשר אין שלחנו שלחן גבוה - הוא אל השם יתברך, רק עיקר אכילתו הוא למלאות גופו, שהוא דבר מת, ולכך עושה עיקר הע"ז, שהוא דבר מת, ולכך נקרא 'זבחי מתים'". וכן ביאר יותר בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.], וז"ל: "וכאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה, אין פרנסה זאת מתיחס אל השם יתברך, אשר פרנסתו הוא לגוף ונפש, ואין פרנסתו רק לגוף, אשר אין חיות לגוף. ולכך נקרא כאילו אכלו מזבחי מתים, כי הע"ז נקרא מת, כי אין בו שום כח, והוא כמו המת. ולכך כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה, אם כן אין פרנסתו רק פרנסת הגוף, שהוא מת בעצמו, לכך אין השלחן הזה ראוי אל השם יתברך, שהוא יתברך הוא חי וקים. ולכך פרנסת השם יתברך שמפרנס את נפש האדם שיש לו חיים על ידי התורה, שהיא חייו של אדם. ואף כי מפרנס גם כן הגוף, זה הוא כדי שיקנה האדם חיי הנפש, כי כל פרנסת הגוף אינו רק כדי שיקנה חיי הנפש החיים הנצחיים. ואשר אין עושים כך, רק פרנסתם הכל גופני, דבר שהוא מת, הם סרים מן השם יתברך, והם קרובים אל הע"ז, לכך הוא נחשב כאילו אכלו מזבחי מתים, והם דבקים בע"ז כאשר אין על שולחנו דברי תורה". ונאמר [תהלים קו, כח] "ויצמדו לבעל פעור ויאכלו זבחי מתים", ורש"י הביא פסוק זה כאן. וכן רש"י כתב [במדבר ח, ז] "והעבירו תער - מצאתי בדברי רבי משה הדרשן לפי שנתנו כפרה על הבכורות, שעבדו עבודה זרה, והיא קרויה זבחי מתים, והמצורע קרוי מת, הזקיקם תגלחת כמצורעים". ובגו"א במדבר פי"ט סוף אות כז כתב: "והעבודה זרה והמת ענין אחד, שהרי תיקרא עבודה זרה 'מת', 'ויאכלו זבחי מתים'". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "כיון שכל אכילה ראוי שיהיה משלחן גבוה, ואם אינם מדברים דברי תורה, אין השלחן הזה שלחן גבוה, ולפיכך הוא בהפך, כאילו אכלו מזבחי מתים... וכאשר אין שלחן גבוה, נחשב השלחן לעבודה זרה". וכן נגע בענין זה בקצרה בגבורות ה' פי"ט [פט:].

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה על המשנה [למעלה לפני ציון 432]: "יש לשאול, למה נחשב כאשר אין מדברים על השלחן דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, הרי בפסוק שהביא לראיה לא נזכר שם החטא שלא אמרו על שלחן דברי תורה".

<> "שהרי קרא הכתוב המזבח לעבודה זרה 'שלחן'" [לשונו בסמוך].

<> אולי צ"ל "מזבח הקב"ה", ולא "שלחן הקב"ה".

<> ולכך הלשון שנמצא כלפי הקב"ה ["שלחן גבוה"], נמצא להבדיל גם אצל ע"ז ["שלחנות"]. ובגו"א שמות פי"ב אות כז כתב: "העבודה זרה הוא תכליתם של העובדים, וגם היא התחלתם של הטועים אחריה". הרי יחס עע"ז לע"ז הוא להבדיל כיחס העובד אל הקב"ה. ובנתיב יראת השם פ"א [א, כא:] כתב: "היראה היא מגיע אל עצם אלהותו יתברך, שהרי תרגום של 'אלהות' הוא 'דחלא' [בראשית נ, יט], שהוא לשון מורא. ומזה תראה כי היראה הוא עצם האלהות. ובלשון חכמים [סנהדרין סד.] 'הוציא יראתו מחיקו'". והרי לשון זו של חכמים עוסקת בע"ז, ומ"מ למד ממנה שהיראה היא עצם האלקות.

<> פירוש - יש הסרה של השלחן מה', וכמבואר למעלה הערה 516.

<> כמו שביאר לגבי מזבח ה', שנקרא בכתוב [יחזקאל מא, כב] בשם "שלחן", כדי ללמדנו על שלחנו של אדם כשאומר עליו דברי תורה [למעלה מלפני ציון 510 ואילך].

<> בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 433]: "ועוד, שאמר 'כאילו אכלו מזבחי מתים', ובקרא לא כתיב 'זבחי מתים', רק 'קיא צואה'".

<> בא לאפוקי מדברי האברבנאל, שהאריך טובא לבאר את הפסוקים שנאמרו בישעיה פרק כח, פסוקים א-ט, ובנוגע לפסוקנו כתב: "והמשיך לזה 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום', להגיד שלרוב שכרותם ושטיפתם במאכל ומשתה, היה כל שולחנם מהאנשים האלה... מלא קיא צואה בלי מקום, רוצה לומר שהיו מתמלאים כל כך מהמאכל והמשתה, שלא יוכלו להתנועע מהשולחן, ושם יעשו צרכיהם מדרך הפה, שהוא הקיא, ומדרך המטה, שהיא צואה, מבלי שיפרדו למקום נפרד לעשות צרכיהם... והוא אומרו בלי מקום. או יהיה פירושו כי לרבוי המאכל והמשתה יצטרכו להקיא ולהשתין ולצאת, לפי שאין בגופותיהן ואצטומכתן מקום להכנס שמה כל כך מחוץ, ולכן בסבת רוב ההכנסה מהמאכל והמשתה יצא מיד שם בהיותם על השולחן מה שלא יוכלו לסובלו, וזה שאמר 'בלי מקום', רוצה לומר בלי היות מקום בגופם שיוכל לשאת כל מה שיאכלו. ולפי שהיה כל זה להעדר דרכי התורה והתעסקותה... הנה א"כ קרא זה 'זבחי מתים' להיותם כאנשים מתים שאין להם שכל, ואור עיניהם גם הם אין אתם". ורש"י פירש כאן "בלי מקום בלי שמזכירין שמו של מקום שם".

<> פירוש - מתוך שלא הבינו כראוי את המלים "בלי מקום", לכך הבינו את המלים "קיא צואה" כמלים העומדות בפני עצמן. אך יש לקרוא את הפסוק בנשימה אחת - "קיא צואה בלי מקום", ו"בלי מקום" מבאר את המלים "קיא צואה", וכמו שיבאר.

<> מפרש "קיא צואה" שהוא דבר אחד, והוא הקיא שיוצא מן האדם, ולא כרד"ק שם [ישעיה כח, ח] שביאר שהם שני דברים, כמו "קיא וצואה", וחסר וי"ו השימוש [ראה הערה 533]. והמהר"ל מפרש תיבת "צואה" מלשון יציאה, וכפי שביאר הרמב"ם במו"נ [ג, ח] וז"ל: "וה'צואה' נקראת כן מגזרת 'יצא'".

<> הוא המקום המקבל את המאכל, וכמו שכתב בספר הישר, השער הראשון, סוף אות ח: "כי צריך להיות בבטן אצטומכא, שתהיה כמו שק קטן לקבל המאכל והמשתה, ושיהיו לו שני פיות,אחד למעלה לקבל, ואחד למטה דוחה הרפשים והשמרים הנשארים". והכתב והקבלה [דברים יד, כא] כתב: "מקום בשול המאכל הוא האסטומכא, עיין פירוש הברטנורא שבת ספכ"ב [משנה ו]. ואפשר דלשון 'אסטומכא' הוא מלשון 'מצטמק ויפה לו', שהוא לשון בשול". וז"ל הרע"ב שבת פכ"ב מ"ו "אפקטויזין - להקיא. ופירושו, אפיק טוי זיין. כלומר, להוציא המזון ממקום בשולו שהיא האצטומכה. אפיק, מוציא. טוי, מתבשל... זיין, מזון". והרמב"ם במו"נ ח"א פל"ב כתב: "'דבש מצאת אכול דיך פן תשבענו והקאותו' [משלי כה, טז]... והדבש בטבעו, כשירבו ממנו, יעורר האיסטומכא ויבא הקיא... אוכל הדבש, אשר אם יאכל בשיעור יזון ויערב לו. ואם יוסיף יאבד הכל. לא אמר, 'פן תשבענו וקצת בו', אלא אמר 'והקאותו'".

<> אודות שע"ז נקראת "עבודה &**זרה**^", ראה דבריו בח"א לסנהדרין סד. [ג, קסה:], שכתב: "העבודה זרה אינו מכלל סדר המציאות כלל, אבל הע"ז דבר זר, יוצא מכלל סדר המציאות, ולכך נקרא 'עבודה זרה'". וראה נר מצוה ח"א הערה 347, גו"א שמות פכ"ב הערה 262, תפארת ישראל פמ"ו הערה 10, ובבאר הגולה באר השביעי הערה 147. אמנם כאן מבאר את הזרות הזו ביחס לקרבנות ע"ז דייקא. והענין יבואר על פי דבריו בנצח ישראל פי"ב [שיג.], שכתב: "אין לישראל דביקות עם הע"ז כל כך, כי ע"ז נקראת 'אלהים אחרים' [שמות כ, ג], שהם אחרים לעובדיהם [רש"י שם], ובשביל כי הע"ז באמת נבדל מהם, אי אפשר להיות כאן דביקות גמור, שהוא זר לעובד, שכך נקרא 'עבודה זרה'". והרי ענין הקרבנות הוא לקרב את המקריב אל זה שמקריבים לפניו את הקרבן [כמבואר למעלה פ"ב הערה 1237, קחנו משם]. והואיל ואי אפשר להדבק לע"ז, לכך הקרבת הקרבן היא מעשה זר בעצם.

<> בא לאפוקי מדברי הרמב"ם כאן, שכתב: "קראה ישעיהו ג"כ 'קיא צואה', לבזותה כמו שתקרא עבודת כוכבים עצמה 'גלולים' ו'שקוצים'". ומבאר שאין כאן קריאת שם לע"ז [שתקרא "צואה"], אלא הגדרת ענינה של ע"ז.

<> כפי שישראל התלוננו על המן [רש"י במדבר כא, ה] "בלחם הקלוקל - לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו 'קלוקל', אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא".

<> פירוש - אם כוונת הפסוק היה להורות על מיאוס הע"ז, לכך אכן היה ניתן לומר שיש כאן קריאת שם של "צואה" [והיינו מפרשים הפסוק "קיא צואה" כמו "קיא &**ו**^צואה" עם וי"ו השימוש (ראה הערה 528)], כמו שע"ז נקראת "שקצים", ו"גלולים". אך כוונת הפסוק להורות על זרות הע"ז, וזה ניתן להורות רק על ידי "קיא צואה", ולא "צואה" סתם, כי אע"פ שהצואה היא מאוסה, אך היא בדרך הטבע ומנהגו של עולם, משא"כ "קיא צואה", שהוא חריגה מוחלטת מן הטבע ומנהגו של עולם. וראה הערה 538. ועיקר תירוצו על השאלה [מדוע לא אמר "מלאו זבחי מתים"] הוא שאין כוונת הפסוק לקרוא שם לקרבנות ע"ז ["קיא צואה"], דודאי שמם הקודם ["זבחי מתים"] עומד על מקומו, אלא שכוונת הפסוק להורות על ענין הע"ז, שהוא דבר זר ונכרי, היוצא לגמרי מסדר העולם.

<> אודות ש"מקום" מורה על מדריגת העומד בו, כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר... ימשך אחר זה כמה מעלות וכמה ברכות, לפי מקום מעלתו וחשיבותו", ושם הערה 102. ובגבורות ה' ר"פ ע כתב: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, שבשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמרו 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב יש לו מקום חשוב לפי ענינו, והענין הזה מבואר נגלה מאד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג:] כתב: "כי הכל לפי מה שהוא, יש לו מקום". ובתפארת ישראל פכ"ד [שנו:] כתב: "כאשר יש לו מקום מיוחד, מורה על מעלה מיוחדת, כי נזכר שם 'מקום' על המעלה בכל מקום", ושם הערה 48. וראה למעלה פ"א הערה 678 במה שנתבאר שם, כי הוא יסוד נפוץ בספריו. וכן הוא להלן הערות 588, 680, 1721.

<> לכאורה כוונתו לדבריו להלן פ"ד מ"ג, אך שם קיצר מאוד בענין זה. ועוד, שאם כוונתו לכך, היה אומר "וכמו שיתבאר עוד במקומו". וכן להלן במשנה הבאה [ד"ה ופירוש דבר] ביאר ענינו של מקום, אך קשה לומר שכוונתו כאן לדברים שכתב במשנה הסמוכה. וכנראה כוונתו למקום אחר, ולא נתברר לי מקומו. ובתפארת ישראל פ"ז [קכג.] כתב: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם ונכנס בגדרו", וראה שם הערה 69, ולהלן הערה 600.

<> קרבנות ע"ז.

<> כי דבר המשתייך לסדר העולם, יש לו מקום בעולם. ואילו דבר שאינו משתייך לסדר העולם, אין לו מקום בעולם, כי המקום הוא חלק מסדור הדבר. וכן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל]: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך [ראה להלן הערה 555]. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב [ירמיה מח, מז] 'ושבתי'. לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא", ושם הערות 4-6. דוגמה נוספת לדבר; אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור". הרי שהעדר מציאות בעולם ["הגיע קיצו"] מתבטא בהעדר מקום בעולם. וראה להלן פ"ד הערות 236, 252.

<> יש להעיר, שלפי דבריו כאן מתבאר ש"בלי מקום" נאמר רק על "קיא צואה", ולא על "צואה" סתם, כי "קיא צואה" היא חריגה גמורה מסדר העולם, לעומת צואה סתם [ראה הערה 533]. אך בדרוש לשבת תשובה [עד.] כתב שאף בצואה סתם יש "בלי מקום", וכלשונו: "הטינוף מבטל את המקום אשר הוא שם, עד שאינו נחשב מקום לכל דבר שבקדושה. ולכך צוה השם יתברך שיצא מי שרוצה לעשות צרכיו חוץ למחנה, וכדכתיב [דברים כג, טו] 'והיה מחניך קדוש'. ומזה תדע כי הטינוף המיאוס הוא מבטל מעלת המקום אשר האדם שם... ולכך כאשר האדם נכנס לבית הכסא למקום מטונף, צריך לומר 'התכבדו מכובדים קדושים משרתי עליון, שמרוני שמרוני, עזרוני עזרוני, המתינו לי עד שאכנס ואצא' [ברכות ס:]... וזה שאמר הכתוב 'כי כל שלחנות מלאו קיא צואה בלי מקום', כי הצואה מבטל המקום שהוא שם עד אשר אין נחשב למקום כלל, וזה כי כל שלחנות שלהם מלאו קיא צואה, שהיא בלי מקום". הרי שהביא שם את פסוקנו, וביאר על פיו ש"הצואה מבטל המקום", ולא חילק כלל בין קיא צואה לצואה עד כמה שנוגע לבטול המקום. ויל"ע בזה. ועיין עוד באור חדש [קמז.] שביאר שהמיאוס של ע"ז מתבטא בעשיית צרכים של אדם.

<> עומד על תיבת "&**מלאו**^ קיא צואה", שביאר עד כה שאין כוונת הפסוק לקרוא שם לקרבנות ע"ז ["קיא צואה"], אלא שכוונת הפסוק להורות על ענין הע"ז, שהוא היוצא לגמרי מסדר העולם, וא"כ מה שייך לכאן "מלאו", שמורה לכאורה שיש כאן בפועל קיא צואה. וכן להלן [לאחר ציון 550] כתב: "לכך נחשב שלחנות שלהם מלא קיא צואה, אף על גב שאין השלחן מלא".

<> דברים א, כח "ערים גדולות ובצורות בשמים", ופירש רש"י שם "דברו הכתובים לשון הבאי", ומקור המאמר בחולין צ:, ופירש רש"י שם "לשון הדיוט שאינו מדקדק בדבריו ומוציא בפיו דבר שאינו, ולא שיתכון לשקר, אלא לא דק". ובתמיד כט. אמרו "'בשמים' סלקא דעתך, אלא גוזמא".

<> מתרץ תירוץ שני מדוע נאמר "מלאו קיא צואה", ויבאר שמלוי זה יוסבר על פי המשך הפסוק "בלי מקום".

<> כמו שכתב בגבורות ה' פ"ע [שכ.]: "כי הוא יתברך מצד עצמו אין לו מקום וגבול מקיף אותו... שהשמים ושמי השמים לא יכלכלו כבודו". הרי מקום הוא "גבול ומקיף", ולכך אינו שייך כלפי מעלה. ובתפארת ישראל פ"ז [קכג:] ביאר ששס"ה מצות לא תעשה מקבילות למקום, וכלשונו: "נתן לו שס"ה מצות לא תעשה, שיעמוד בסדר שלו, שלא יצא מן הסדר שנבראעליו... ויש לו [לאדם] מקום אשר הוא בו, אשר המקום מגביל הדבר שלא יצא... וכך נתן שס"ה מצות לא תעשה... מצות מגבילין את האדם שלא יצא חוצה ויעבור אלו שס"ה מצות, והם מקומו". וכן כתב בדרוש על התורה [טז.]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; מצינו שמקום נקרא "גבול", כמו [שמות י, יד] "ויעל הארבה על כל ארץ מצרים וינח בכל גבול מצרים וגו'". וכן [שמות יג, ז] "ולא יראה וגו' שאור בכל גבולך". וכן [ירמיה לא, טז] "ושבו בנים לגבולם". וכן [ישעיה ס, יח] "ולא ישמע עוד חמס שוד ושבר בגבוליך". ובלשון חכמים "קדשי הגבול" [קידושין סט:], ופירש רש"י שם "תרומה הנאכלת בכל מקום". ובחגיגה כב: כתב "תרומה - הנאכלת בכל גבול ארץ ישראל". הרי "מקום" נקרא על שם הגבול. ובכתובות כד: כתב "קדשי הגבול - תרומה שהיא נוהגת בגבולין חוץ למקדש ולירושלים". הרי שמקום נקרא "גבולין", כי הוא מגביל את השטח. וראה גו"א בראשית פ"י אות ו.

<> כפי שביאר למעלה [ראה הערה 530]. ורש"י שמות כב, ל כתב "ללמדך שהכלב נכבד ממנו" [מהנכרי העובד ע"ז]. וביאר הגו"א שם אות לד בזה"ל: "ומה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם... ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם" [ראה להלן פ"ד הערה 237].

<> ולכך נאמר "&**מלאו**^ קיא צואה", לאמור מלוי העובר על גדותיו, שאינו מוגבל בתוך מסגרת מסוימת.

<> כי הם מסדר העולם וצורתו. ולמעלה [פ"א מ"ב] אמרו שאחד שהעולם עומד "על העבודה", וכתב שם לבאר [קצא.]: "ודבר זה בארו חכמים ז"ל [יומא לח.] באמרם; כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. ונאמר [משלי טז, ד] 'כל פעל ה' למענהו'. כי אם נמצא לעצמו, הרי יש חס ושלום דבר זולת השם. ובמה שהוא לכבוד השם יתברך לעבדו, הרי בזה הוא למענהו. וזה שאמר 'ועל העבודה', כי מה שעובדין אל השם יתברך, בזה העולם הוא אל השם יתברך, ואינו העולם דבר לעצמו, שיאמר חס ושלום שיש מציאות זולת השם יתברך. כי אין אל העבד שום מציאות מצד עצמו, רק שהוא משמש לרבו. וכל אשר משמש לזולתו, אין עליו שם בפני עצמו. ולפיכך העבודה היא העמוד השני. וממילא כאשר אין עובדין הקב"ה, וסרים מאתו, מחויב להם החורבן והאבדון מן העולם, כי לא נבראו אלא בשביל כבודו לעבדו". והזהירו חכמים על קביעות מקום לתפילה [ברכות ו:, וראה בנתיב העבודה פ"ד (א, פו.) בביאור הדבר]. והרי התפילה היא כנגד עבודת הקרבנות [ברכות כו:], ולכך ברי הוא "שהקרבנות של השם יתברך יש להם מקום". ודייק לה, שכאשר אברהם ראה לראשונה את הר המוריה בעקידת יצחק, נאמר [בראשית כב, ד] "וירא את המקום מרחוק". ונאמר [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם וגו'", ופירש רש"י שם "לא הזכיר הכתוב באיזה מקום, אלא במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו 'וירא את המקום מרחוק'". וכתב שם הגו"א אות יא בזה"ל: "ואם תאמר דילמא 'המקום הנזכר' הוא חברון, שהוא נזכר יותר בסמוך מן הר המוריה, ולמה פירשו בו שהוא הר המוריה, שהוא יותר רחוק. ויש לומר, דכיון דכתיב "ויפגע במקום"... ורוצה לומר במקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום מיוחד מן הארץ בלבד. לא חברון, שזה אינו ידוע במה שהוא מקום בלבד, רק במה שהוא עיר, ולא מצאנו מקום שהוא ידוע ומבורר במה שהוא מקום רק הר המוריה, דכתיב 'וירא את המקום מרחוק'". וראה להלן הערה 552.

<> ולכך מיושבת שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 433]: "ועוד, שאמר 'כאילו אכלו מזבחי מתים', ובקרא לא כתיב 'זבחי מתים', רק 'קיא צואה'". והתשובה היא שהכל נמשך אחר סיפא דקרא "בלי מקום", שאין "קיא צואה" קריאת שם חדשה לקרבנות ע"ז, אלא הגדרת הזרות והיציאה מן הסדר שיש בע"ז, שהואיל ואין לע"ז מקום, לכך היא נפלטת ממציאות העולם כפי שהקיא נפלט מן האצטומכא של אדם.

<> ב"ר סח, ט "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו". ו"מקומו של עולם בכלל" פירושו של כל העולם כולו. ובגו"א בראשית פל"ז אות מ [ד"ה וכל] כתב: "ודע לך כי הוא יתעלה משותף לכל הבריות, ויש לכל הבריות חלק בהקב"ה... כי הוא יתעלה כולל הכל, ולפיכך נקרא בשם 'מקום', מפני שהוא כולל הכל, כמו המקום שהוא כולל מה שבתוכו", ושם הערה 276. ובגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב: "קרא השם יתברך 'מקום', כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו, והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף [הקב"ה] עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו 'מקום'... שנקרא 'מקום' בעבור שהוא כולל הכל". ובסגנון אחר ביאר בח"א לשבת קמה: [א, עז.], וז"ל: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל" [הובא למעלה פ"א הערה 641]. וראה להלן הערות 549, 590, 605, 615, 940.

<> כפי שכתב למעלה: "כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך", ושם הערה 517. ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.]: "יקרא עבודה זרה 'תועבה' [דברים ז, כו], מפני שהע"ז הוא זר מרוחק, יוצא מן רשות השם יתברך להדבק באלילים". ובגו"א בראשית פ"ו אות כז כתב "העובד ע"ז חוטא בו יתברך, לכך השם יתעלה נפרע ממנו בעצמו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד:] כתב: "עבודה זרה... הוא חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'... ולפיכך בע"ז יש חרון אף".

<> נקודה זו מבוארת גם באור חדש [קנד:], בביאור הפסוק [אסתר ד, יד] "ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר", וכלשונו: "ויש לפרש עוד מה שאמר 'ממקום אחר' רוצה לומר כי הקב"ה נקרא 'מקום' מפני שהוא יתברך מקיים הכל, ומפני כך נקרא ג"כ המקום שהוא מקום אל העומד בו בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו... ולכך אמר כי יבא ריוח והצלה ליהודים ממקום אחר, ובזה המקום לא יהיה כח אל הצר הצורר, הוא המן הרשע. כי הוא יתברך נותן קיום אל הכל, ולא אל הרשע, וממקום זה יבוא הצלה לנו. ומה שאמר 'ממקום אחר', כלומר כי הוא יתברך שנקרא 'מקום' אינו מקום לזרע עמלק. ולכך כאשר אנחנו בגלותינו, נתרחקנו בעונינו מן המקום, הוא השם יתברך, לכך הצורר הזה, הוא זרע עמלק, מצר לנו, שכך עשו ויעקב אינו יכולים לעמוד ביחד. אבל ריוח והצלה, שיהיה לנו ריוח ממנו, כאשר אין לנו שיתוף עמו, וזהו 'ריוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר'". הרי כשם שאין הקב"ה נותן מקום לרשע ולעמלק, כך בדיוק הוא היחס לעבודה זרה.

<> כמו שאמרו למעלה במשנה א "ואתה עתיד לתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". אמנם למעלה פ"ב מ"ט אמרו "אחד הלוה מן האדם כלוה מן המקום", וראה ברש"י ותויו"ט שם. אמנם לפי מה שיבאר [שהקב"ה כולל הכל], ניחא גם שם מדוע המשנה נקטה בשם "המקום", ויתאים מאד עם דבריו שם בביאור המשנה [תשכה.], וראה שם הערה 1252. אך עדיין יש להעיר, מדוע לא העיר כן שם, והמתין עם דיוק זה למשנתינו.

<> כן גם דייק 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 380].

<> העמיד את קרבן ע"ז כדבר שמופקע ממקום, כי הוא מתנגד לשם "מקום" של הקב"ה. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה המקראות שעליהם אמרו חכמים שהקב"ה הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו [ב"ר סח, ט] הם שלשה; [בראשית כח, יא] "ויפגע במקום וילן שם", וכן [שמות לג, כא] "ויאמר ה' הנה מקום אתי ונצבת על הצור", וכן [תהלים צ, א] "מעון אתה היית לנו בדור ודור". ובלשון המדרש שם: "'ויפגע במקום'... מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו. מן מה דכתיב 'הנה מקום אתי', הוי הקב"ה מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו [ראה רש"י שמות שם]... מן מה דכתיב 'ה' מעון אתה' הוי הקב"ה מעונו של עולמו, ואין עולמו מעונו". והנה שלשה פסוקים אלו עוסקים להדיא בענינה של תפילה, שעל הפסוק "ויפגע במקום" פירש רש"י "ורבותינו פירשו לשון תפלה... ולמדנו שתקן תפלת ערבית". ועל הפסוק "הנה מקום אתי", הרי קודם לכן [פסוק יט] נאמר "ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וגו'", ופירש רש"י שם "הגיעה השעה שתראה בכבודי... לפי שאני רוצה וצריך ללמדך סדר תפלה". והפסוק "מעון אתה" מתחיל במלים "תפלה למשה איש האלקים ה' מעון אתה היית לנו וגו'". הרי שתואר "מקום" כלפי מעלה נאמר במיוחד ובמסוים ביחס לתפלה, שהיא עבודת ה' [ראה הערה 545]. ולכך ברי הוא שע"ז, שהיא עומדת בתכלית ההתנגדות לעבודת ה', תהיה משוללת לגמרי ממעלת "מקום". ומדוייק לפי זה מדוע "בלי מקום" [ישעיה כח, ח] לא נאמר על ע"ז עצמה, אלא על קרבן ע"ז ["תקרובת של עבודה זרה" (לשונו לאחר ציון 547)]. כי הדבר שהוא סדר העולם בעצם הוא עמוד העבודה, ולכך הואיל ו"הקרבנות של השם יתברך יש להם מקום" [לשונו לפני ציון 545], לכך כנגד זה עומד דוקא קרבן ע"ז, שהוא עבודה לאל זר. @**ובנתיב העבודה**^ פי"ז [א, קלא.] הביא את משנתינו, ולאחר שביארה, כתב: "ולפיכך יתבונן האדם על המעלה הגדולה כאשר על שלחנו דברי תורה כאשר אוכלים שלשה. והפך זה, שכמה גדול החסרון כאשר הם שלשה ואין מדברים דברי תורה, שנחשב כאילו אכלו מזבחי מתים".

%[משנה ד]

<> שאמרו במשנה הקודמת: "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו ד"ת, כאילו אכלו מזבחי מתים... אבל שלשה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו ד"ת, כאילו אכלו משולחנו של מקום". וראה סוף הערה 552.

<> שגם במשנה זו דובר על העונש החמור המוטל על מי שמסלק עצמו מדברי תורה, וכמו שיבאר. ובסוף המשנה ביאר שכוונתו ל"המפנה לבו לבטלה", וכלשונו: "ומפני שאמר למעלה 'שלשה שאכלו על שלחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משלחנו של מקום, ואשר אין אומרים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים', שמזה נלמד כי על ידי התורה יש לאדם דביקות בו יתברך, והסלוק מן התורה מסלק עצמו לצד אחר, והוא יוצא מרשותו של הקב"ה לגמרי. לכך סמך אחר זה, כי המפנה לבו לבטלה הוא יוצא גם כן מסדר העולם ומשמירתו, ולכך מתחייב בנפשו כאשר יוצא מן הסדר". וראה הערה 635.

<> אודות שה' סדר העולם כפי הראוי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פכ"ד [שנה.] כתב: "הקב"ה הוא מסדר הכל, ונותן סדר לנמצאים". ובנצח ישראל פ"א [יג:] כתב: "כי הוא יתברך המסדר המציאות, אי אפשר שיבוא מאתו דבר יוצא מן הסדר". ושם ר"פ לא [תקצד.] כתב: "כי הוא יתברך סדר את העולם, וחפץ בסדר הנמצאים". ושם בהמשך הפרק כתב [תרד:]: "הוא יתברך סדר העולם כסדרו". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:] כתב: "כי הש"י סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו". ובנתיב התורה פ"א [א, ג.] כתב: "התורה בעצמה היא סדר הכל. ולכך כאשר רצה השי"ת לברוא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל] כתב: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך" [הובא למעלה הערה 537].

<> פירוש - מכלל סדר העולם נכלל גם סדר שמירת העולם. וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [מב:], וז"ל: "החכימה הטבע לתת לאברים שמירה שלא יתקלקל האבר, כמו שתראה העינים שיש להם מכסה, שלא יבא לעין קלקול. וכן יש הרבה אברים אשר יש להם שמירה שלא יתקלקלו... וכן עשתה הטבע הצפרנים לאצבעות היד והרגלים, שלא יהיו נקופים בתנועת האדם, ושערות הראש שמירה לראש. וכן כל אבר ואבר לפי חשיבותו, יש לו שמירה מבחוץ... וכן לכל דבר שבעולם יש שמירה ותיקון גם כן, שהשם יתברך סדר אותו בחכמתו שיהיה נשמר מן ההיזק, ודבר זה ידוע למי שיודע בענין זה... וכל אשר תחת השמש יש לו שמירה" [חלקו הובא למעלה פ"א הערה 220]. ובנצח ישראל פנ"ח [תתצו:] כתב: "כי הוא יתברך שומר ומנהיג העולם, עד שהוא עומד על תיקונו... אלו המלאכים אשר הם ממונים על הנהגת העולם שיהיה מקוים". ובגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה] כתב: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.]. ובתנא דבי אליהו רבא ס"פ ל איתא: "הקב"ה יושב ומשמר מי שיש בו ד"ת לאמיתו... מכאן אמרו אם עושה אדם שתים או שלש טובות מוסרין מלאך אחד לשומרו, שנאמר [שמות כג, כ] 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך לשמרך בדרך'". ובכלליות אמרו בע"ז מ: "ברוך המקום שמסר עולמו לשומרים". וראה להלן ציון 638. @**אמנם נראה**^ עוד שמבאר שהסדר גופא הוא השומר, וכמו שכתב בנתיב הלשון פ"ג [ב, ע.]: "כל אשר תחת הסדר, יש בו שמירה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ו:], וז"ל: "התורה, שהיא סדר המציאות, שומרת אותו ומוליכה אותו שלא יבא לידי העדר". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר" [הובא להלן הערה 586]. וראה תפארת ישראל פי"ד הערה 41, ונר מצוה ח"א הערה 22, ולמעלה פ"א הערה 1372.

<> והם הדברים שנמנו במשנה; הנעור בלילה, המהלך בדרך יחידי,והמפנה לבו לבטלה, וכמו שיבאר.

<> לשונו להלן בסוף המשנה: "כי המפנה לבו לבטלה הוא יוצא גם כן מסדר העולם ושמירתו, ולכך מתחייב בנפשו כאשר יוצא מן הסדר. כי מצד הסדר האדם הוא תחת השם יתברך, אשר הוא שומר העולם". ואמרו חכמים [שבת לב.] "אדם יוצא לשוק ["מצויים שם מריבות ובעלי דינים נכרים וישראלים" (רש"י שם)], יהי דומה בעיניו כמי שנמסר לסרדיוט ["להוליכו לפני השופט" (רש"י שם)]". וכתב שם בח"א [א, כ.] בזה"ל: "פירוש האדם כאשר הוא בביתו המיוחד, יש לו שמירה. וכאשר הוא יוצא לשוק, שם שולטין הכחות אשר הם שולטין בבריות, ולכך הוא דומה למי שנמסר לסרדיוט, כלומר שהוא ברשות אחר. ואין הפירוש שיהיה בביתו תמיד ולא יהיה נמסר לסרדיוט, אבל ר"ל כי צריך שיהיה האדם מתבודד בתורה ובמצות, וזה נקרא שהוא בביתו, כי ביתו הוא אצל הקב"ה אשר הוא מקום הכל. וכשהוא פונה לעסקים אחרים, זה נקרא שיוצא לשוק לעסקים אחרים, וזה דומה שנמסר לסרדיוט". הרי כאשר האדם יוצא משמירתו, הוא נתון לכל הסכנות האפשריות. ובתפארת ישראל פ"ח [קלג:] כתב: "כל אשר יוצא מן הסדר מביא לו זה אבוד הנפש לגמרי". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רז.] כתב: "דבר זה הפסד גמור כאשר יוצא מן הסדר".

<> לשונו בנתיב התורה פ"ט [א, מ.]: "כי עיקר העולם הזה והווייתו הוא ביום, ובלילה אין הוויית העולם הזה, ונחשב בלתי נמצא. כי הלילה הוא חושך, לכך לא נקרא מציאות כלל. ומטעם זה אמרו 'לא איברא לילה אלא לשינתא', כלומר שאין נחשב הוויית העולם רק ביום, ולא אברא לילה אלא לשינתא, כי בשינה נחשב לגמרי האדם כאילו אינו". ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.] כתב: "הלילה ג"כ אברא לשנתא, שהשינה אחד מששים במיתה [ברכות נז:], שכך הלילה הוא העדר האור".

<> בחידושי &**ההלכות**^ שלו לעירובין סה. כתב: "לא איברא לילה אלא לגירסא. דבר זה ענין עמוק, כמו שידוע כי הלילה ראוי דוקא לתורה... כי היום נוהג מנהגו של עולם הזה, שהוא עולם הגשמי. וכאשר היום עובר, אין הנהגת העולם עולם גשמי, והוא זמן אשר שייך לרוחנים. ולכך כל הרוחנים נגלים בלילה. וכל זה מפני שהיום הוא הנהגות העוה"ז הגשמי". וראה בתפארת ישראל פ"ע [תתשג.]. ובנתיב התורה פ"ט [א, מ.] כתב: "כאשר אין הוויית העולם הזה הגשמי בלילה, ראוי שיהיה נמצאת התורה בלילה, שהתורה השכלית הוא גם כן סלוק הגשמי". וקודם לכן ר"פ ד [א, טז.] כתב: "כי הלילה הוא הסתלקות העוה"ז הגשמי, ועיקר העוה"ז הוא ביום, אבל בלילה נחשב כאין העולם הזה בטל. ולכך מיוחד הלילה אל התורה". ובנר מצוה [קי.] כתב: "היום הוא מיוחד להנהגת העולם הזה הטבעי, והלילה הוא מיוחד אל הדבר שהוא אחר הטבע... וכן אמרו ז"ל [עירובין סה.] לא איברי סיהרא אלא לגירסא. וכל זה מפני כי התורה אינה טבעית, רק היא תורה אלקית". וראה ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד.], ותפארת ישראל פס"ח הערה 47. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו, ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". ובשו"ע אור"ח סימן רלח סעיף א כתב: "צריך ליזהר בלימוד הלילה יותר מבשל יום, והמבטלו עונשו מרובה". ובמשנה ברורה שם סק"א כתב: "כדאמרינן לא איברי לילא אלא לגירסא, וכיון דלכך נברא הלילה, על כן צריך ליזהר בה יותר".

<> שהוא גורס או ישן בלילה.

<> פירוש - לילה הוא הזמן שאדם מפקיד רוחו ונשמתו ביד ה', וכמו שמבאר. ואף שבפסוק שמביא ["בידך אפקיד רוחי"] מוזכרת רק רוח, ולא נשמה, אך שגור בפי הכל שהנשמה ג"כ מופקדת בידי ה', וכמו שאומרים בתפילת עמידה "ועל נשמותינו הפקודות לך", וביאר על כך האבודרהם [שם] "שנאמר 'בידך אפקיד רוחי', שנפשות האדם הם בידו פקדון בכל לילה עד שיקיץ".

<> ופסוק זה מוסב על הלילה, וכמו שדרשו חכמים [תנא דבי אליהו רבה פ"ב] "בכל יום אדם נפדה, בערב רוחו של אדם ניטלת הימנו וניתנת לבעל הפקדון, ולבקר מחזירים אותה אליו, שנאמר 'בידך אפקיד רוחי פדיתה אותי ה' אל אמת'". וכן ביאר בכמה מקומות, וכגון בנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "בלילה היא [הנפש] מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה. וכמו שדרשו [ילקו"ש ח"ב רמז תשב] על פסוק [איכה ג, כג] 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'; בשר ודם, אדם מפקיד בידו פקדון חדש, והוא מחזיר אותו אליו בלוי ומקולקל. והאדם מפקיד רוחו ונפשו ביד הקב"ה, והוא יגע ומקולקל, שנאמר 'כי בידך אפקיד רוחי', והוא מחזיר אותה אליו כאילו היא חדשה, וזהו 'חדשים לבקרים רבה אמונתך'". ובנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.] כתב: "מצות קריאת שמע, צונו הש"י ליחד שמו ערבית... כי כך מחויב בערבית להודיע כי בלילה, בהעדר האור, כל הנבראים כאילו יש בהם העדר, הוא החושך. ואז יש ליחד שמו, כי הוא יתברך אחד מצד הזה שכלם יש בהם העדר, כמו שמורה הלילה, והוא קיים, לכך הוא אחד... בערב אליו נאסף הכל, והכל נמסר בידו, כדכתיב 'בידך אפקיד רוחי'". ובדרשת שבת הגדול [קצו.] כתב: "כאשר הולך לישון, יפקיד רוחו באוצר הקב"ה, שהנשמות באות משם, ושם גנוזות ושם שבות, שנאמר 'בידך אפקיד רוחי'... ובלילה שהוא ישן ואינו עובד את בוראו, מפקיד אל השם יתברך הפקדון, הוא הנשמה אשר נתן השם יתברך אליו, ובזה נראה כי האדם אינו דבר לעצמו, רק הכל אל השם יתברך". ולא זכיתי להבין מדוע רק כאן מביא גם סיפא דקרא ["פדית אותי ה' קל אמת"], ואילו בשאר המקומות בספריו הסתפק בהבאת הרישא בלבד ["בידך אפקיד רוחי"]. @**ואף על פי**^ שבכל המקורות האלו איירי בשינה, ולא בגירסא, אך הוא הדין גם כאשר גורס בלילה, שהלילה הוא הזמן המסוגל ללימוד תורה מפאת שאז בטל העולם הזה, והעולם שב אל ה', וכמבואר למעלה [הערה 560]. ולכך עצם מהותו של הלילה הוא השבת הנמצאים אל ה'. ולכך כאשר ישן או לומד בלילה כפי הסדר [שהלילה נברא לשינה ולגירסא], בזה הוא מצטרף למהות הלילה שהיא "בידך אפקיד רוחי". ובח"א לע"ז ג: [ד, כה:] כתב: "הלילה מיוחד שהנמצאים שבים אל השם יתברך, כי הלילה הוא כמו סלוק עולם הזה, והוא שב אל העלה. ולכך הלילה נחשב כמו מיתה וסלוק, כי הלילה הוא שהכל שב אל העלה יתברך".

<> רש"י שמות יב, כב "ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר [תהלים קד, כ] 'בו תרמוש כל חיתו יער'". ובנתיב התורה פ"א [א, ו:] כתב: "המזיקים אינם שולטים רק בלילה". וכן כתב שם בסוף פי"ג. והרע"ב כאן כתב "הרי זה מתחייב בנפשו, לפי שלילה הוא זמן למזיקים". וראה ציון 573.

<> ואם תאמר, מדוע הכניס לכאן שבלילה המזיקים שולטים, דדל מהכא שליטה זו, סוף סוף הנעור בלילה חורג מסדר העולם, כי הלילה נברא לשינה או לגירסא, וכאשר אינו עושה כן הוא יוצא מסדר ושמירת הקב"ה, ובכך מתחייב בנפשו. וההפקעה הזו משמירה של הקב"ה היתה יכולה להתרחש אף אם הלילה לא היה נתון לשליטת המזיקים. והמשך המשנה יוכיח, שאמר "המהלך בדרך יחיד, והמפנה לבו לבטלה", וזה איירי אף ביום, ומ"מ מתחייב בנפשו מפאת שיוצא משמירת הקב"ה בעולם. ומדוע לגבי הנעור בלילה הוצרך להוסיף שבלילה "נתנה רשות למזיקין להיות שולטין בו". ובסמוך כתב: "כיון שבלילה אין הסדר להיות נעור, ולפיכך מה שהוא נעור בלילה הוא יוצא מן הסדר ומן השמירה", ולא הזכיר כלל שבנוסף לכך נתנה רשות למזיקין לשלוט בלילה. ואולי לרווחתא דמילתא הוסיף כן. ויל"ע בזה. @**ועוד יש**^ להעיר, כי לפי דבריו כאן מתבאר שלימוד תורה בלילה מועיל נגד המזיקים מפאת שהלומד תורה מופקד בידו של הקב"ה, ושמירת הקב"ה עליו. אך בנתיב התורה פ"א [א, ו:] כתב הסבר אחר, וז"ל: "כאשר עוסק בתורה דבר זה נקרא 'אור', והאור הוא יום... וכמו שביום לא נמצאו המזיקים... כך כאשר עוסק בתורה יש לו אור, שאין נמצא בו המזיקים". @**ומכאן יבאר**^ "המפנה לבו לבטלה", ורק לאחר מכן יבאר "המהלך בדרך יחידי", ומשמע מכך שזו היתה גרסתו במשנה [הנעור בלילה, המפנה לבו לבטלה, והמהלך בדרך יחידי], ולא כגירסא שבמשניות שלפנינו [הנעור בלילה, המהלך יחידי, והמפנה לבו לבטלה]. וכן בסמוך [לאחר ציון 571] הביא שיש גורסין "הנעור בלילה ומפנה לבו לבטלה" [ולא "הַמפנה לבו לבטלה"], והכריע שלא כגירסא זו, אלא שיש לגרוס "המפנה" [עם ה"א הידיעה]. אך לא חלק על גירסא זו מצד שהביאה "מפנה לבו" בצמוד ל"נעור בלילה". וכן משמע מדבריו בסוף המשנה [ראה הערה 639].

<> פירוש - שמירת הקב"ה על האדם חלה כאשר אותו אדם נוהג בסדר של עולם, ולא יוצא מן הסדר, וכמבואר למעלה.

<> פירוש - הכל פועלים ותורמים את חלקם בהפעלת העולם. וכן ביאר בתפארת ישראל תחילת פ"א [כח.], וז"ל: "הנבראים אשר ברא ה' יתברך בעולמו, כלם הם פועלים בעולם אשר נבראו בו, וכל אחד - לפי מעלתו וחשיבותו - גודל פעולתו. הנה השמים וכל צבא השמים כולם פועלים; מסבבים הרקיע, ופועלים בתחתונים כמו שבראם השם יתברך וסדר אותם. וכן התחתונים כולם פועלים; הארץ היא שפועלת ומוציאה צמחה, וכל אשר הוא יוצא מן הארץ - היא פועלת. וכן המים פועלים; מרוים ומצמיחים האדמה. והרוח גם כן מגדל הכל, כמו שהוא ידוע. וכן האש, כמו החמה, מחמם ומגדל הכל. וכן כל בעלי חיים וכל המינים שבעולם, לא לתהו בראם, רק נאמר עליהם [בראשית א, כח] 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. עד שאין אחד בטל, והכל פועלים בעולם אשר נבראו בו". [וזו הדגשתו שם "פועלים בעולם &**אשר נבראו בו**^", שפועלים ותורמים את חלקם בהפעלת העולם אשר הם משתייכים אליו. וראה שם בהערה 20].

<> שגם הוא יושב בטל, ומדוע "המפנה לבו לבטלה" חולק מקום לעצמו, הרי לכאורה הוא כלול במי שנעור בלילה. או שמקשה מדוע "המפנה לבו לבטלה" חייב אף ביום, ואילו הנעור בלילה" חייב רק בלילה ולא ביום.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת לג.] "כל הממרק את עצמו לעבירה ["מפנה לבו לכך, ממרק עצמו משאר עסקים להתעסק בעבירות" (רש"י שם)], חבורות ופצעין יוצאין בו". וכתב שם בח"א [א, כו:] בזה"ל: "הממרק עצמו לדבר עבירה. פירש רש"י מפנה לבו לכך, ומורה דבר זה על שהוא בעצמו נפש חוטא. כי כאשר יצר הרע מגרה באדם, הרי החטא הזה חוץ מן האדם, כי יצר הרע מגרה בו. אבל מי שמפנה עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו. ולפיכך חבורות ופצעים יוצאים בו בעצמו, לפי שכל חוטא חסר הוא, שזה לשון חוטא, כמו [מ"א א, כא] 'והייתי אני ובני שלמה חטאים', רוצה לומר חסרים. ומי שהוא ממרק עצמו לדבר עבירה, הרי הוא חסר בעצמו" [הובא למעלה פ"א הערות 743, 1496]. וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו:], וז"ל: "כי המביא עצמו לידי הרהור יותר חמור בצד מה ממי שחוטא במעשה ולא בא ההרהור על ידי עצמו, מפני כי לא נקרא שהוא בעצמו רע, רק כי הוא נמשך אחר היצר הרע אשר הוא המסית את האדם. אבל המביא עצמו לידי הרהור הוא בעצמו רע... וזה נקרא 'רע' כאשר מביא עצמו לידי הרהור" [הובא למעלה הערה 68]. וזהו בדיוק ההבדל בין "המפנה לבו לבטלה" לבין אחד שיושב בטל בלי הפנית הלב.

<> לכך אע"פ שעכשו בפועל הוא יושב בטל, אך הואיל וסו"ס לא הפנה לבו לבטלה, הרי הוא "&**עומד**^ לעסוק בצרכי העולם", ואין צריך לעסוק בצרכי העולם תמיד, שהרי "פוק חזי כמה בטלני איכא בשוקא" [ברכות יז:].

<> אע"פ שאינו מפנה לבו לבטלה, אלא יושב בטל ללא הפנית הלב, מ"מ הואיל ואיירי בלילה, יש בבטלה זו משום יציאה מסדר ושמירת העולם, וכמו שנתבאר למעלה. מה שאין כן ביום, שלא נאמר על היום "לא אברא אלא לשינתא ולגירסא", לכך אין בישבת בטל משום יציאה מסדר ושמירת העולם.

<> ולא "הַמפנה לבו לבטלה", לעומת מה שביאר עד כה. ועיין בתויו"ט שהאריך בזה.

<> פירוש - ביאור הקשר בין "הנעור" ל"מפנה לבו לבטלה" הוא שמחמת שנעור בלילה, ולילה לאו זמן מלאכה הוא, לכך נמצא שהוא מפנה לבו לבטלה.

<> כמבואר בהערה 564. והוצרך לבאר שהסבה היא מחמת מחבלים, ולא מחמת יציאה מסדר השמירה של העולם [כפי שביאר עד כה], כי הואיל ו"הנעור בלילה" אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא מקושר עם הפנית הלב לבטלה, בעל כרחך שאין היציאה מן הסדר מפאת העדר שינה גרידא, אלא מפאת שיושב בטל בלילה, ואין התורה משמרתו, וממילא נתון לשליטת המזיקים והמחבלים.

<> לשון התויו"ט: "והמפנה לבו לבטלה - ונוסחא אחרינא 'ומפנה'. והיא גירסת הר"ב שכתב כן; 'הנעור וכו' ומחשב וכו'' [לשון הרע"ב: "הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי, ומחשב בלבו דברי הבאי"]. וכן כתב במדרש שמואל על לשון הר"ב דגרס 'ומפנה', ולא גרס 'והמפנה'".

<> פירוש - אם עיקר החומרא בנעור בלילה הוא שמפנה לבו לבטלה, אזי לא היה לתנא להתלות את הענין כלל בנעור בלילה, אלא במה שמפנה לבו לבטלה בלילה. ואודות שיש לתלות את המסובב בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית, כן 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, ופרק זה הערה 325]. ובסמוך[מציון 581 ואילך] יישב הערה זו.

<> כי הלילה נברא לשינה או לגירסא [ראה למעלה הערות 559, 560], וכאשר אינו עושה לא את זה ולא את זה, הוא יוצא מסדר העולם, ולכך מתחייב בנפשו.

<> אינו מתחייב בנפשו, כי אינו נכלל בדברי המשנה.

<> מעין מה שכתב הרא"ש בב"ב פ"א סוף סימן כו לגבי הגדרת "תורתו אומנותו", וז"ל: "ונראה שת"ח 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'" [הובא למעלה פ"ב הערה 580, וראה להלן הערה 823]. הרי ש"המלאכה שהיא צורך תורה" נחשבת לתורה. וכן מצינו ביחס של יששכר וזבולון, וכפי שכתב רש"י [דברים לג, יח] "שמח זבולון בצאתך ויששכר באהליך - זבולון ויששכר עשו שותפות, זבולון לחוף ימים ישכון, ויוצא לפרקמטיא בספינות ומשתכר, ונותן לתוך פיו של יששכר, והם יושבים ועוסקים בתורה. לפיכך הקדים זבולון ליששכר, שתורתו של יששכר על ידי זבולון היתה". וכן כתב רש"י במקום אחר [סוטה כא.], וז"ל: "שמעון אחי עזריה - תנא הוא במשנה קמייתא דזבחים [ב.], ולמד תורה על ידי אחיו, שהיה עוסק בפרקמטיא כדי שיחלוק בזכות למודו של שמעון, לכך הוא נקרא על שם עזריה אחיו". ובפחד יצחק שבועות מאמר כב אות ה כתב: "השותפות של יששכר וזבולון מיוחד הוא אך ורק לתורה. אם אחד קונה תפילין לחבירו, בודאי שדבר גדול עשה, ושכר הרבה יטול, אבל לא ייאמר עליו שהוא נעשה שותף למצות תפילין של חבירו. אבל בתורה, זה יוצא לסחורתו, וזה יוצא לתורתו, ובעל הסחורה נעשה שותף לבעל התורה". ושם מבאר ענין זה.

<> פירוש - כל מלאכה [שהיא "דרך ארץ"] היא מצוה, ולכך מן הנמנע שעשיית מלאכה תהיה בגדר של "מתחייב בנפשו", שהרי מצוה קא עבד. ולהלן משנה יז [ד"ה ופירוש אם] כתב: "דרך ארץ היינו המלאכה שהאדם עושה כדי שימצא פרנסתו, וכל דבר שהוא צורך העולם, הן משא ומתן, וכל סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג בעולם, הכל נכלל בכלל דרך ארץ". ובסוף נתיב דרך ארץ [ב, רנ:] כתב: "כי דרך ארץ הוא הנהגת העוה"ז. ומי שאין נוהג בדרך ארץ, ואינו בעל עולם, אינו נחשב מן המציאות כלל. על כן אל יקל האדם בדברים שהם דרך ארץ, כי קדמה דרך ארץ לתורה, כמו שאמרו במדרש [ויק"ר ט, ג] 'לשמור את דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה... ואי אפשר המציאות אל התורה אם אין דרך ארץ, וכמו שאמרו [להלן משנה יז] 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. ומזה נלמד כי דרך ארץ הוא יסוד לתורה, שהוא דרך עץ החיים" [הובא למעלה פ"ב הערה 241, וראה להלן הערה 1915].

<> כפי ששאל למעלה [ראה הערה 576].

<> פירוש - היה ניתן אז לבאר שנוהג בבטלה כדי שישן, שמסיר מלבו כל דאגה כדי שיוכל לישון. וכן נאמר [קהלת ה, יא] "והשבע לעשיר איננו מניח לו לישון", וביאר הראב"ע שם "ידוע כי העשיר יפחד ביום ובלילה על עשרו מן המלך וחומסים וגנבים, וענין 'שבע' רוב ממון, שיחשב בלילה מחשבות איך תשבע נפשו מעושר".

<> כי אם ישן אינו נותן עצמו לרשות המחבלים, וממילא אין בכך "מתחייב בנפשו".

<> התויו"ט העתיק דברים אלו בשם הדרך חיים, והוסיף שזהו הסבר דחוק, וכלשונו: "ולגרסת 'ומפנה' &**צריך לדחוק**^ דהא דלא קאמר רק 'והמפנה לבו לבטלה בלילה', משום דאי הכי הוה משמע שמפנה לבו לבטלה כדי שיישן".

<> מעין מה שכתב למעלה פ"א מ"ב [קסט:]: "ראוי שיהיה טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו", ושם הערה 354.

<> בתפארת ישראל פס"ב [תתקסט.] הביא מאמרם [עירובין נד.] "המהלך בדרך ואין עמו לויה, יעסוק בתורה" [וכן הביאו בקיצור להלן פ"ו מ"ט (ד"ה פירוש דבר)], וכתב לבאר: "ביארו בזה אם הולך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה. שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר [הובא למעלה הערה 556]. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה בסכנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ד:], וז"ל: "רוצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר ההולך בדרך ואין לו לויה, ובודאי כאשר יש לו לויה הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה... ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם בעולם, ואם הדבר הזה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר". וראה להלן הערות 618, 632, 884, 1039.

<> לשון רש"י [סוטה מו:, שגם שם הובא המאמר]: "לא נתיישב - והיינו 'לא ישב אדם שם', לא גזר אדם הראשון יישוב שם".

<> "טבעי להם" ראוי ומתאים להם. וזהו יסוד נפוץ מאד בספריו, וכגון בגו"א שמות פי"ב אות סז [ד"ה ודע] כתב: "ודע, כי הארץ אשר יושב בה האדם הוא מתייחס אחריה, מפני כי כל דבר מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו. ולא מתיחס הדבר אל דבר בענין המקרה, רק כאשר הוא מקומו לפי ענינו וטבעו, ואז אף כאשר הוא חוץ ממקומו ויש לו מקום אחר, הוא מתייחס אל המקום אשר הוא מקומו הטבעי, בעבור שזהו המקום לפי טבעו ועצמותו, ומתייחס אליו בטבע. כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המטה, שהוא מקום הארץ". ובגו"א בראשית פכ"ה סוף אות יט כתב: "המקום מקבל את האדם, יקרא האדם על שמו". ובנצח ישראל פט"ז [שעז:] כתב: "כי כל אדם יש לו מקום מיוחד", ושם הערה 64. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו... כי ראוי להם [לישראל] ארץ הקדושה, כמו שהם קדושים". ובגבורות ה' פ"ח [מו.] כתב: "כמו שהארץ קדושה... כך ישראל קדושים, ולפיכך הארץ מתייחס לישראל בענין זה. כי הארץ קדושה במעלתה הנבדלת מן הפחיתות ומן התיעוב, וכן ישראל... וכן לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו. ולכך לפי מעלת ישראל, שיש להם הארץ שהוא אחד בלבד, לפי שהוא באמצע העולם" [הובא למעלה פ"א הערה 678]. ובנצח ישראל פנ"ו [תתסה.] כתב: "כאשר תתבונן בכל הדברים אשר יש להם מקום, הנה מקום שלהם מתיחס וראוי להם. כי כל דבר לפי מה שהוא, יש לו מקום מיוחד. ואין דבר בעולם שלא יהיה לו מקום מתיחס לו... עד שאם הדבר יצא ממקומו המיוחד לו, הוא נחשב אליו אבוד. וראוי לאומה הזאת, שהיא עיקר בעולם, שיהיה מקום ישיבתם בארץ שהוא עיקר העולם. כי ארץ ישראל שהיא ארץ קדושה, ראוי לעם קדוש. והנה יש לישראל שהם עם קדוש, מקום מתיחס להם כראוי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה [ראה להלן פ"ד הערה 248]. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם. ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית. הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום". וראה למעלה הערות 534, 535, ולהלן הערה 600.

<> עד כאן ההו"א, ומכאן ואילך דחייתה.

<> לכאורה בגבורות ה' פנ"ג [רלא.] כתב לא כן, שזה לשונו: "קרא השם יתברך 'מקום' כי המקום בו עומד הדבר אשר הוא מקום לו, והמקום עודף עליו. והוא יתברך מקומו של עולם מפני שהוא כולל הכל, ואין נמצא יוצא ממנו, ועודף עליהם מבלי תכלית, לכך ראוי לקרותו מקום" [הובא למעלה פ"א הערה 641, וכאן הערה 547]. הרי המגדיר של מקום הוא היותו "עודף" על העומד בו, ואילו כאן כתב שהמקום "אינו עודף עליו". וצ"ע.

<> פירוש - ענינו של מקום שהוא מקבל את האדם [כמבואר בהערה 588], ולכך לא יתכן שיהיה מקום לבטלה שאינו משמש את האדם, שאם כן זה יסתור את ענינו של מקום. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה". ובח"א שם [א, מא:] כתב: "מפני כי הכל נברא בשביל האדם, ולפיכך אי אפשר שלא ישמשו כל הנבראים לצורך האדם, ולא לצורך עצמן".

<> כמו שנאמר כמה פעמים במקרא [ישעיה ה, ט, ירמיה מו, יט, שם מח, ט, שם נא, כט, צפניה ב, ה, ועוד].

<> יש להעיר, כי בנצח ישראל פנ"ו [תתסה.] כתב: "והנה נבאר בראיות ברורות כי מורה פיזור ישראל בכל העולם על מעלה אלקית שלהם. וזה כי כאשר היו ישראל בארצם, היה מקומם כאשר ראוי... אבל כאשר גלו מן הארץ, אם היו גולים למקום אחד פרטי, אין זה מתייחס אל ישראל, כי ישראל הם עיקר העולם. וכבר אמרנו כי ראוי שיהיה המקום מתיחס לבעל המקום. ולכך נתפזרו ישראל בכל העולם, שכך ראוי לאומה שהיא כל העולם, שיהיה מקומם בכל העולם". ואילו כאן שלל את האפשרות שכל העולם יהיה מקומם של בני אדם. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 607 במה שהוקשה שם.

<> ואי אפשר לומר שמקומם הוא מקום האדם, כי בגבורות ה' פכ"ב [צו.] כתב: "אי אפשר שיעמדו יחד הדברים הטבעיים והדברים אשר אינם טבעיים, שאין מקום אחד מיוחד לשני דברים מחולקים". ובפסחים קיח. אמרו "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', זלגו עיניו דמעות, אמר לפניו רבש"ע, אני וחמורי נאכל באבוס אחד".

<> הרי שמתייחסות אל הארץ, ומחוייב מכך שיהיה להם מקום בארץ. וכן כתב לאידך גיסא בנצח ישראל פנ"ד [תתמז:]: "כי הענן מתייחס אל השמים, שהרי הוא נקרא [דביאל ז, יג] 'ענן שמים'", ושם הערה 32. ובאר הגולה באר החמישי [לו.] כתב: "כל עוף... מיוחס אל הרוחני... ונקרא [בראשית א, ל] 'עוף השמים'".

<> לכאורה כוונתו שרואים שיש מיני בהמות וחיות וצמחים ואילנות שנמצאים במקום אחד, ואינם נמצאים במקום אחר, הרי מוכח שלנבראים הטבעיים יש מקומות המיוחדים להם, שהרי אינם נמצאים בכל מקום. וכמו שאמרו [תנחומא קדושים, אות י]: "שאין אדם יודע מקום כל נטיעה ונטיעה היכן הוא נוטע, אבל שלמה שהיה חכם נטע כל מיני אילנות... אפילו פלפלין נטע שלמה בארץ. וכיצד היה נוטען, אלא שלמה חכם היה, והיה יודע עיקר משתיתו של עולם... והיה שלמה יודע איזה הוא הגיד שהוא הולך לכוש, ונטע עליו פלפלין, ומיד היו עושין פירות". הרי שפלפלין גדלים רק בכוש, וכיו"ב. ונאמר "גם צפור מצאה בית ודרור קן לה" [תהלים פד, ד].

<> פירוש - אע"פ שנקראו "חית הארץ", ויש לחיות מקום בארץ, אך לא מצאנו שיש לכל בעלי החיים מקום מיוחד בארץ, אלא שהם נמצאים בכל מקום.

<> פירוש - הואיל ואין לבעלי חיים חשיבות בפני עצמם [אלא טפלים לאדם], לכך אין להם מקום בפני עצמם. ובקידושין פב. אמרו "חיה ועוף... לא נבראו אלא לשמשני". ורש"י [בראשית ו, ז] כתב "מאדם ועד בהמה - הכל נברא בשביל אדם, וכיון שהוא כלה, מה צורך באלו". ולמעלה פ"א מ"ב [קסז.] כתב: "יש לך לדעת כי הנבראים כולם תלוים באדם, שהם נבראים בשביל האדם, ואם אין האדם כמו שראוי להיות, היה הכל בטל. וכמו שכתוב בדור המבול [בראשית ו, ז] 'ויאמר ה' אמחה את האדם אשר בראתי מעל פני האדמה מאדם ועד בהמה עד עוף השמים וגו''. ובמדרש [ב"ר כח, ו] משל למלך שהיה משיא את בנו, ועשה לו חופה וסיידה וכיירה. כעס המלך על בנו, התחיל המלך לשבר בקנקנים. אמר המלך, כלום עשיתי אלא בשביל בני, בני אבד וזו קיימת, ולפיכך 'מאדם ועד בהמה ועד עוף השמים', עד כאן. הרי כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה שמאבדין את] כתב: "כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם".

<> כי מי שלא נברא בעבור לשמש זולתו, אלא נברא בעבור עצמו, הוא נחשב בעל מציאות בעצם. וכן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [ע:], וז"ל: "ישראל נקראים 'בנים' אל השם יתברך [דברים יד, א]... ואף על גב כי כל הנבראים נאמר גם כן עליהם 'מעשה ידיו', כמו שאמרו רז"ל [מגילה י:] 'מעשה ידי טובעים בים, ואתם רוצים לומר שירה', הפרש יש, כי אינם נקראים 'בנים' למקום. ואם הם מעשה ידיו של הקב"ה, אינם מעשה ידיו בעצם, רק שנבראו בשביל לשמש את ישראל, לכך אין עליהם שם 'מעשה ידיו'... אבל ישראל נבראו לעצמם, והם נקראו בשביל זה 'בנים'". ובתפארת ישראל פי"ז [רסב:] כתב: "כי ישראל נקראו 'בנים' למקום... כי הבן אינו נברא לשמש את האחר". וכן כתב להלן סוף משנה יד. ובגבורות ה' פ"ס [רעא:] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה מאוד כי לא היה בריאת האומות רק שהם טפלים אל האומה הנבחרת, והכל נברא בשביל ישראל, והם נבראו בשביל עצמם... כי אין הבריאה בעצם רק לישראל". ושם פס"ד [רצד.] כתב: "ישראל הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה, ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל, ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל". הרי שיחס ישראל אל האומות הוא יחס האדם אל שאר הנבראים. וכן כתב להדיא בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:], וז"ל: "ישראל הם מן השם יתברך נבראים, כי אף על גב שכל הנבראים הם מן השם יתברך, מכל מקום אין דבר שבא ממנו בעצם ובראשונה כמו ישראל. כי שאר האומות הם טפלים בבריאה. וכמו שברא השם יתברך שאר הנבראים בשביל האדם, ולא נבראו לעצמם, כך כל האומות הם בשביל ישראל, ואם כן ישראל הם הבריאה שבאה מן השם יתברך". וראה להלן הערה 1647. @**אמנם לפי**^ צריך להיות שאין לאומות מקום מיוחד, שהרי הם "טפלים אל האדם ["אתם קרויים 'אדם'" (יבמות סא.)], והם משמשים לו" [לשונו כאן]. אך להדיא מצאנו בתורה שניתנה ירושה לעשו את הר שעיר [דברים ב, ה], וכן למואב ניתנה ער לירושה [שם פסוק ט], וכן הוא עם בני עמון [שם פסוק יט]. אמנם ממקום שבאת תתיישב הערה זו, שהרי כך פירש שם רש"י [דברים ב, ה]: "ירשה לעשו - מאברהם. עשר עממין נתתי לו [בראשית טו, יט-כא]; שבעה לכם, וקיני וקניזי וקדמוני, הן עמון ומואב ושעיר, אחת מהם לעשו, והשתים לבני לוט. בשכר שהלך אתו למצרים ושתק על מה שהיו אומרים על אשתו אחותו היא, עשאו כבנו". הרי מקומם בא להם לא מפאת עצמם, אלא מפאת יחוסם לאברהם. אך זה לא יספיק, כי בגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "לכל אומה ואומה נתן ארץ כפי מה שהם. וכל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "ודע, כי לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה. נתן אל ישראל מקום בעולם הראוי לישראל, ולאומות יש מקום בעולם הראוי להם. כי יש דבר שמקומו הראוי לו בפנימיות הטרקלין, דהיינו שיש לו מדריגה הפנימית בעולם. ויש שמקומו בחדר החיצון מן הטרקלין, שמדריגתו מדריגה חצונית. הכל לפי מה שהוא - יש לו מקום" [הובא למעלה הערה 588]. אם כן מוכח שאף לשאר אומות יש מקומות מיוחדים, אע"פ שלא נבראו אלא להיות טפלים ומשמשים לישראל. ויל"ע בזה.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ז [קכג:]: "כל דבר בעולם יש לו מקום, כמו שאמרו [להלן פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כאילו היה המקום שייך לאדם, עד שהמקום נכנס בגדר של כל דבר. ולכך צריך לכתוב בגט שם המקום [גיטין לד:]... כי המקום שייך לאדם ונכנס בגדרו", וראה שם הערה 69, ולמעלה הערה 535. ובנתיב התשובה ס"פ ה כתב: "כי המקום הוא גם כן צורך האדם, ויקרא האדם על שם מקומו, כאילו היה המקום גם כן מכלל חלקי האדם. והרי צריך לכתוב שם המקום בגט, כי אי אפשר שלא יהיה לאדם מקום, ונקרא האדם על שם מקומו. ומפני שנקרא האדם על שם מקומו, ולפיכך הוא שייך גם כן לאדם". וראיה זו מכתיבת שם המקום בגט הביא גם בח"א לר"ה טז: [א, קח.], ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.].

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג:]: "פירוש, הגזירה הזאת אינה גזירה בדבור, כי למה יגזור על זה, ולא יגזור על זה". וכן כתב בח"א לסוטה מו. [ב, פה.]: "ואין הגזירה בפה, עד שיקשה לך למה גזר אדם על זאת, ולא גזר על זאת". וכן הקשה למעלה [לאחר ציון 587] "ויש לשאול, למה גזר על זו, ולא גזר על זו". ויבאר שאין זו גזירה בדבור, אלא לפי ענין האדם.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.]: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". וראה למעלה הערה 275. ולא מצאתי מקורו שלכך אדה"ר נקרא "אדם" סתם משום שהוא כולל כל בני אדם. אמנם בגו"א בראשית פ"י אות ד כתב: "כל שם אשר יש לו פירוש כזה, שהוא לשון להב ["להבים" (בראשית י, יג), ופירש רש"י שם "שפניהם דומים ללהב"] וכיוצא בזה, על כרחך נקראים על עניין מה, דאין אדם קורא אותו בשם להב אלא אם כן יש לו שייכות, דאם לא כן למה יקרא אותו בשם להב, אחר אחר שאין לו שייכות לו". וכן חזר וכתב שם פל"ו אות יב. והואיל ושם "אדם" הוא שם אשר יש לו פירוש, בעל כרחך שאצל אדה"ר מתגלה ענינו של "אדם" ביותר, ועל כך פירש "שהוא כולל כל מין האדם".

<> פירוש - המקום של ההתחלה הוא המקום של הכל, כי ההתחלה כוללת את הכל, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ל [קיח:]: "האבות כוללים התולדות שיצאו מהם גם כן". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנט:] כתב: "כי ההתחלה הוא עיקר הדבר, מפני שהוא התחלה אל הכל. ולכך ההתחלה הוראה על כל הדבר ומהותו, כי בכח ההתחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה אל הכל. רק כי אינו בענין קרוב, רק בענין רחוק, כי הכל הוא בכח התחלה, ואינו בפועל הנגלה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1473]. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלח:] כתב: "כי אדם הראשון היה התחלה, ובכח התחלה הוא הכל, לפי שהוא התחלה לכל... ובכחו הכל. וידוע כי אדם הראשון יצאו ממנו כל המין מבני אדם". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מב:]. ולמעלה פ"א מי"ח [תסד:] כתב: "כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל", וראה שם הערה 1817 שלוקטו שם מקבילות נוספות ליסוד זה. @**דוגמה לדבר;**^ הפסוק הראשון שבתורה ["בראשית ברא וגו'"] כולל בתוכו את כל התורה, וכמו שביאר הגר"א [בפירושו לספרא דצניעותא, ר"פ ה]. ולא עוד, אלא שכל התורה נכללת בשש אותיותיה של תיבת "בראשית" והדגש של הבי"ת [הגהתו של ר' שמואל לוריא שם, והוא על פי דברי הגר"א לתיקוני זוהר סוף תיקון יח (הובא למעלה פ"א הערה 1817)]. וראה להלן הערה 925.

<> שהוא התחלת האילן, כי כל שורש הוא ההתחלה. וכן כתב בנצח ישראל פנ"ט [תתקטו:]: "כי אברהם הוא התחלה... משל זה, האילן יש לו התחלה, הוא השורש, אשר ממנו מתפשט כלל האילן. וכך אברהם הוא התחלה אל העולם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1020]. וראה להלן הערה 814.

<> פירוש - מקומו של האילן בארץ הוא התחלת האילן [השורש], וזה מורה שהתחלתו של הדבר היא גם מקומו של הדבר. וכך אדם הראשון, שהוא התחלת כל מין האדם, הוא גם מקומם של כל מין האדם. וכן מבואר בנתיב העבודה פ"ד [א, פז.], וז"ל: "בדבר זה היה מיוחד אברהם, כי הוא היה התחלה אל כל העולם, שכן אמרו [ב"ר יב, ט] בשביל אברהם נברא העולם, והיה כמו העיקר שהוא התחלה וראשון. והעיקר צריך אל מקום שעומד בו, ולפיכך אברהם שהיה התחלה לעולם, יש לו מקום מיוחד אצל השם יתברך, שהוא מקומו של עולם, והדבר הזה ברור... שהיה אברהם ראש והתחלת העולם, לכך יש לו מקום אצל מי אשר הוא התחלה אליו" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 43]. ובגו"א בראשית פ"ד אות יז ביאר את דברי רש"י שם [בראשית ד, טז] "ומצינו רוח מזרחית קולטת בכל מקום את הרוצחים", וז"ל: "הטעם כי מזרח נקרא 'קדמה' [שמות כז, יג] מלשון התחלה, כי הוא התחלת העולם, והרוצח שנגזר עליו שיהיה נע ונד, אין דבר קולטתו רק דבר שהוא התחלה, כי התחלה הוא שקולט הכל. ודבר זה ידוע שההתחלה מקבל וקולט הכל, שהכל נבנה על ההתחלה, ולפיכך רוח מזרחית קולטת ומקבל כל הנדים" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 320]. הרי שההתחלה היא מקום שקולטת את ההמשך המשלשל מאותה התחלה.

<> פירוש - המקום הוא נקבע על פי העומד בו, ולא שהעומד בו נקבע על פי המקום [ראה למעלה פ"א הערה 678]. וזה תואם לשיטתו שהנושא נקבע על פי הנשוא, ולא להיפך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פי"ד אות כא [ד"ה ואולי], 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" ובח"א לב"מ פד. [ג, לג:] כתב: "דע כי הגודל הוא לפי מדריגות הדבר. ולפיכך תמצא כי הראשונים אשר היה להם מדריגה אלקית ביותר, היו מתוארים בגדלות ביותר. ובמסכת שבת [צב.] משה רבינו כמה הוי, עשר אמות ואין דבר זה מצד שהגוף כל כך במעלה, רק מפני כי לפי מדריגת ומעלת הנפש אשר יש לבריאה, מתחבר אליו הגוף לפי ערך" [הובא למעלה פ"ב הערות 502, 990, 1104].

<> ומדריגת אדה"ר אינה מחייבת שכל הארץ יהיה מקומו. וק"ק, כי נאמר על בריאת אדה"ר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "צבר עפרו מכל האדמה מארבע רוחות, שכל מקום שימות שם תהא קולטתו לקבורה", ומשמע מכך שמקומו של אדם הראשון הוא בכל העולם, בלי יוצא מן הכלל, ולא כדבריו כאן. וראה למעלה הערה 593 במה שהוקשה שם.

<> שהמקום נקבע בהתאמה למדריגת האדם, ואין מדריגת האדם מחייבת שכל הארץ תהיה מקומו, וכלשונו למעלה [מציון 605 ואילך]: "וזהו שאמר 'כל ארץ שגזר עליה אדם הראשון', לומר כי המקום מתחייב מן הדבר אשר הוא אליו מקום, ולא נתחייב מן האדם שיהיה כל הארץ אליו למקום".

<> מעין מה שכתב בתפארת ישראל פ"ו [צט:], וז"ל: "כי איך יעלה על הדעת שיתנו סבה מספקת לכל בעל חי; מספר גידיו ואבריו, לכל אחד סבה ותארו המיוחד... ואל תשגיח ברופאים ובחכמי הטבע, שאם נתנו סבה, הוא לאחד מני אלף. ואף אשר נתנו, אין כן האמת הברור, כמו שידוע למי שיעיין בדבריהם... שלא נדע גופו ותוארו... על השלמות, ואם לא היה נברא על זה התאר לא היה לו חיותו ושלמותו הגופני שיהיה מקוים... אם לא שהיו נותנים לנו סבות בכל הדברים הטבעיים באדם ובצמחים, ודבר זה אינו נמצא".

<> אודות החכמה האלקית שיש באברי האדם, כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.], וז"ל: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלהי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלהים" [הובא למעלה הערה 212]. ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "וכן כל האברים שבאדם, אם שהם נמצאים גם כן בבעלי חיים, מורים הם על הפעולות אשר אצל השם יתעלה, עד שהאדם נברא בצורתו הגשמית לגמרי בצלם אלקים. והנה פעולות השם יתעלה באים מאתו טוב אל המקבל, ובאים מאתו פעולות להפך, והם ימין ושמאל. ולכך יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם ימין ושמאל. וזה מורה כי עין ה' לפעמים להטיב, ולפעמים להרע. וכן האזנים, שהוא שומע תפלה מבני אדם, והוא לטוב. ושומע קנטור שלהם לרעה. רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד - שנים, ודבר זה לא יתכן". ובח"א לנדרים לב: [ב, יב.] כתב: "ואלו עשרה איברים הם... נגד עשר ספירות בלימה" [הובא למעלה פ"ב הערה 677]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תריא.] ביאר כיצד חמשה אברי אדם קרובים לנשמה, וחמשה אחרים קרובים אל הגוף. ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה והנה כתר] כתב: "לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם". ובבאר הגולה באר השלישי [רנז:] כתב: "אמנם מה שלא היה כסוי לאוזן בעצמו, כמו שהוא לעינים ולפה. אם יאמרו לך הרופאים או בעלי הטבע דברים טבעים לזה, אל תאבה להם ואל תשמע להם, כי רופאי אליל המה, לא ידעו בחכמת היצירה והבריאה כלום. אבל דבר זה הוא מפני שהאוזן הוא משמש הקבלה בלבד... ושלימות הקבלה בעצמו שיהיה פתוח לקבל, ולא שיהיה לו סתימה בעצמו של אוזן שנברא לקבלה... ולפיכך האוזן שהוא כלי הקיבול, ראוי שאין בו סתימה בעצמו. והדברים האלו הם דברי חכמה מאוד". וראה להלן הערה 1429, ופ"ד הערה 1237.

<> בביאור השייכות בין אברי האדם למקומות בעולם, ראה בח"א לסנהדרין לח. [ג, קנ.], שכתב: "מכל העולם הוצבר עפרו. פירוש כי האדם הוא כל העולם, ומתיחס האדם אל כל העולם בכללו, ולפיכך מכל העולם הוצבר עפרו. וידוע כי האדם יש בו אברים חשובים ואברים פחותים, ולכך נברא מכל העולם, כי בעולם גם כן יש מקומות חשובים ופחותים ובינונים, הכל לפי מקומות העולם... כלל הדבר, כי האדם הוא הכל, ומחמת זה נברא מכל הארץ, וכל אבר נברא לפי מעלתו מן מקום מתדמה מתיחס אל האבר ההוא, וזה מבואר" [ראה למעלה הערה 280]. הרי שביאר שהאדם נברא מכל העולם, ולכך אבריו מקבילים למקומות העולם, כי משם באו. ובסגנון קצת אחר כתב בח"א לסוטה מו. [ב, פה.], וז"ל: "האדם נקרא על שם אדמה [ב"ר יז, ד], שנברא מן האדמה, ואליו נתנה האדמה, והיא מתיחסת אל האדם לגמרי. ותמצא אברים חשובים ויש פחותים לפי מה שהם, ולפי ערך האברים כך הם חלקי האדמה". ולפי הסבר זה אין שויון אברי האדם לחלקי העולם מחמת שהאדם נברא מכל העולם, אלא מחמת שיש יחוס ושייכות בין האדם לאדמה, ולכך כל מה שנמצא בעולם תמצא לכך הקבלה באדם. ובפירושי המהר"ל מהדורת כשר לסוטה [מו.], ח"א עמודים פא-פב, ביאר את הגמרא בסוטה כפי שביאר הגמרא בסנהדרין, שההקבלה בין אברי האדם למקומות העולם היא מפאת שהאדם נברא מכל העולם.

<> המשך לשונו בח"א לסוטה מו. [ב, פה.]: "כי יש באדם ראש, וכנגד זה יש ארץ ישראל, שהוא ראש עפרות תבל. וכן יש באדם עגבותיו, והם תחתית האדם, כנגד זה יש מקום שהוא עמוק כמו מצולה. וכן כל ארץ וארץ יש לו התיחסות אל האדם. ואלו מפני חשיבותם ראוי להם הישוב. וכן יש באדם אברים בלתי חשובים, וזה גוזר שאותו מקום אינו ישוב כלל, לפי ערך אדם הראשון, שלו נתנה הארץ, נגזר ממנו ישוב הארץ. וכן אמרו במסכת סנהדרין אדם הראשון ראשו מארץ ישראל, גופו מבבל, אבריו משאר ארצות". וכן הוא בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנ:], וז"ל: "ראש מבבל וכו'. עתה מפרש המקומות לפי הענינים. הגוף אשר הוא כולל כל האברים, שממנו יוצא וגדל הכל, הוא מבבל, כי שם בלל ה' שפת כל הארץ, ומשם הפיצם. כך מן הגוף מתפשטים ומתחלקים האברים. לכך מדמה הגוף אל בבל, כי שם היו יושבים תחלה כל בני אדם בבקעה אחת ומשם הפיצם. ראשו מן ארץ ישראל, מעלת הראש שהוא מתרומם, וכך ארץ ישראל גבוה מכל העולם. ושאר אברים שהם פחותים נבראו משאר ארצות שאין להם חשיבות".

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג:]: "כי תמצא באדם יש אבר שהוא עיקר האדם, כמו הראש, וכנגד זה הוא בארץ גם כן מקום שהוא ראש ומעולה מן כל הארץ, והוא ארץ ישראל. וכן יש אבר שהוא אינו חשוב כ"כ, וכך הוא בארץ. שעל זה נאמר כל ארץ שגזר עליו אדם הראשון להתיישב - נתיישב, כי הישוב הוא לפי האדם. וכן אמרו בפרק אחד דיני ממונות אדם הראשון נברא ראשו מארץ ישראל... ויש דבר באדם שאינו נחשב כלל, וכנגד זה יש בארץ שהוא אינו ישוב כלל".

<> "שראוי שיהיה לאדם" [הוספה בכת"י]. ואמרו בגמרא [סוטה מו:] "רב כהנא אלויה לרב שימי בר אשי מפום נהרא עד בי ציניתא דבבל ["מקום הוא ובו דקלים הרבה" (רש"י שם)], כי מטו התם אמר ליה, ודאי דאמריתו הני ציניתא דבבל משני אדם הראשון איתנהו. אמר ליה אדכרתן מלתא, דאמר רבי יוסי ברבי חנינא מאי דכתיב [ירמיה ב, ו] 'בארץ לא עבר בה איש ולא ישב אדם שם', וכי מאחר שלא עבר היכן ישב, אלא ארץ שגזר עליה אדם הראשון לישוב, נתישבה, ארץ שלא גזר עליה אדם הראשון, לא נתישבה". וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] בזה"ל: "ומה ענין זה אל מה שהיה מלוה אותו. אבל כיון שהמצוה של לויה מפני כי כל היוצא מן הישוב שם שולטים המזיקים לאדם, ולכך אמר בודאי דאמריתו כי הני צנייתא דבבל מימות אדם הראשון, כלומר כי יש מקומות מסוגלים לישוב יותר מן מקומות אחרים, עד כי הני צינייתא דבבל מימות אדם הראשון הם ראויים לישוב. והיה מרמז לו כאשר הגיעו לצינייתא דבבל, ששם אין צריך לויה כל כך, ומשם היה חוזר למקומו. אבל אותם מקומות שאינם מסוגלים לישוב, ואין ישוב בני אדם, שם צריך בהם לויה ושמירה יותר... והנה מפני זה צריך האדם אל לויה כאשר הולך במקום שלא גזר עליו אדם הראשון לישוב, ואין האדם שולט שם, והאדם הוא יחידי, והוא נבדל מן הישוב אשר שם כח האדם, וצריך לויה... ואין מושלים בו הדברים אשר מושלים בדרך שאינו מן הישוב כאשר יש לו לויה". וראה למעלה הערה 586.

<> צרף לכאן, שעל הפסוק [ויקרא כו, ה] "והשיג לכם וגו' וישבתם לבטח בארצכם", דרשו בספרא [שם] "בארצכם אתם יושבים לבטח, ואי אתם יושבים לבטח חוצה לה". והעומק בכך שהספרא עומד על תיבת "בארצכם", שלא נאמר "וישבתם לבטח בארץ", כי "בארצכם" מורה על היות ארץ ישראל מקומם של ישראל, ומכך נגזר שרק בה יושבים ישראל לבטח, וכמבואר כאן. וכן אמרי אינשי "ביתי הוא מבצרי".

<> וזה לשונו באור חדש [קנד:]: "מפני שהוא יתברך מקיים הכל [לכך נקרא "המקום"], ומפני כך נקרא ג"כ המקום בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו". וכן כתב בח"א לשבת קמה: [א, עז.], וז"ל: "נקרא הישוב 'מקום', והמ' נוספת, ושורש המלה 'קום', כי מקומו הוא קיום שלו. והוא יתברך שהוא חוזק כל הנמצאים וקיומם, נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו, שלכך נקרא 'מקום'... ודבר זה מבואר בכתוב במה שאמר [ויקרא כו, לח] 'ואכלה אתכם ארץ אויביכם'. ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות". וכן הוא בנתיב העבודה פי"ז [א, קכח:], ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמז.]. וראה למעלה פ"א הערות 641, 1536, ובפרק זה הערות 547, 549, ולהלן הערה 940.

<> על פי שלשה מקומות אחרים בספריו נראה שכוונתו למאמרם [גיטין פח.] "צדקה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה גלות צדקיהו ועדיין גלות יכניה קיימת... שהקדים שתי שנים ל'ונושנתם' [דברים ד, כה]". ושלשת המקומות הם; (א) בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] כתב: "כי המקום הוא מקיים את הדבר שהוא מקומו... ולכך נקרא 'מקום' שהוא מקיים את הדבר שהוא עומד בו... כאשר הוא במקומו הוא מקויים, וכאשר יוצא מן המקום אשר הוא טבע אליו הוא נפסד ונאבד... וכבר העידו על זה חכמים במקומות הרבה, ואין להאריך כאן, והארכנו בזה אצל 'טובה עשה הקב"ה שהקדים גלות ישראל שתי שנים אל 'ונושנתם'". (ב) באור חדש [קנד:] כתב: "נקרא גם כן המקום... בשם 'מקום', כי הוא מקיים את העומד בו, וכמו שהארכנו בזה בסוף גיטין אצל טובה עשה הקב"ה עם ישראל שהגלה שתי שנים קודם 'ונושנתם'". (ג) בח"א לשבת קמה: [א, עז.] כתב: "והוא יתברך... נקרא בשביל זה 'מקום', על שם שהוא נותן קיום לכל... וכבר הארכנו בזה בספר הנצח ובספר גור אריה אצל 'ונושנתם בארץ', עיין שם". ולכך כנראה כוונתו כאן. @**וזה לשונו**^ בגו"א דברים פ"ד אות טז: "ודבר זה עשה לטובת ישראל שהגלה אותם בתחלת הגבול שלהם, שאם המתין עד סוף הגבול חס ושלום, היה מקוים בהם 'ואבדתם מהרה' [דברים יא, יז]. כי ארץ ישראל מקום של ישראל, וכל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים [להלן פ"ד מ"ג] 'אין לך דבר שאין לו מקום'. ואם היו חס ושלום שם כל הזמן שנתן להם השם, אז לא היה להם שום דבר בארץ, והיו כמו דבר שאין לו מקום, ודבר שאין לו מקום הוא נאבד. ועכשיו שלא היו שם כל הזמן, רק עד הגבול ולא יותר, וגלו הימנה, לא יאמר בזה שאין להם מקום ויגיע להם אבוד חס ושלום, שהרי לא היו שם כל הזמן, ויש מקום להם, ודבר זה ענין ברור". וכן כתב בנצח ישראל פכ"ד [תקט.], ובח"א לגיטין שם [ב, קל.].

<> לשונו בח"א לסוטה מה: [ב, פב:]: "כי כח האדם הוא יותר כאשר הוא תוך כלל בני אדם, שאז יש לו כח הרבים. וכאשר האדם הוא יחידי נפרד, יש לו כח פרטי, ואז פגעים פוגעים בו. ולכך כאשר מלוין אותו כאשר נפרד מן הבריות, ואין מניחין אותו לצאת עד שעור מיל... זה מורה כי אינו פרטי, רק הרבים מתחברים אליו... ואם מניחין אותו לצאת יחידי, הרי נחשב יחיד, וכאילו אין לו שם בכלל הבריות, ואז פגעים שולטים עליו... שהרי הלויה מורה שהוא תוך הכלל, וכאשר הוא תוך הכלל אף העליונים מתלוים אליו, עד שאינו ניזוק כאשר הוא תוך הכלל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "הישוב הוא לאדם, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם'. וכל אשר נתן לאדם אין מושלים כ"כ אשר מחריבים ומפסידים הישוב, כמו גזלנים ולסטים ורוחות רעות וכל המזיקים אינם מושלים שם... כי כל יוצא מן הישוב, שם שולטים המזיקים לאדם... והאדם הוא יחידי והוא נבדל מן הישוב אשר שם כח האדם". וראה למעלה הערה 586. וכן למעלה פ"א מ"י [שטז.] הביא את מאמרם [פסחים פז:] שהשררה והרבנות מקצרות ימיו של אדם, וביאר שם: "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 [למעלה פ"ב מ"ג] 'אל תתודע לרשות, שאין מקרבין את האדם רק בשביל הנאתן'. ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות... והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום", ושם הערה 1085.

<> לשונו בח"א לסוטה מה: [ב, פב:]: "כאשר מלוין אותו כאשר נפרד מן הבריות... שאי אפשר להם להיות תמיד עמו, וצריכים להיות בביתם, וזה מורה כי אינו פרטי, רק הרבים מתחברים אליו". הרי שכאשר כל אחד נמצא בביתו, אין בכך הפקעה מהרבים, כי זהו מנהגו של עולם, "שאי אפשר להיות תמיד עמו".

<> "לאחד נראה השד ומזיקו" [רש"י שם].

<> לשונו להלן משנה יד [ד"ה וזהו שאמר]: "וזהו שאמר הכתוב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו'', מה ענין זה לזה שאמר כי 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים וגו''. אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, שהוא מורה על שיש לו בעולמו המציאות, שאין עליו כמוהו לבד השם יתברך. ואם לא היו אחרים תחת רשותו, מה כחו יותר מכל שאר הנבראים אשר בארץ. אבל אמר שיהיה רודה בהכל, והכל יהיה תחת רשותו".

<> אמרו חכמים [שבת קנא:] "כל זמן שאדם חי, אימתו מוטלת על הבריות, כיון שמת בטלה אימתו". ובח"א שם [א, פ:] כתב: "פירוש מפני כבוד הצלם אשר הוא נבדל, ולפיכך מוראו של אדם שנברא בצלם אלקים, על כל חיות השדה. והצלם הזה דוקא כאשר הוא חי, ולא כאשר הוא מת... שהצלם הזה הוא ענין אלקי באדם... שאין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר... ואין הפירוש שמשתנה צורת האדם אל הבהמה להיות בצורה אחרת, רק כי נטל מן הצלם שלו כחו ומוראו, עד שנחשב כמו בהמה, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה פ"א הערה 1473, ולהלן הערה 1382]. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]. וראה להלן פ"ד הערה 1936.

<> שבת קנא: "נקטינן אריה אבי תרי לא נפיל". וכתב שם בח"א [א, פ:] בזה"ל: "דוקא על שנים, אבל על יחיד נפל, כי אשר הוא פרטי לגמרי כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי. אבל כאשר הם שנים נמצא הצלם האלקי... כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה... ולכך כאשר יש כאן שנים, שהמספר הזה כנגד הצורה, כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה מדריגה שניה [ראה למעלה הערה 318, ולהלן הערות 766, 774]. וכאשר יש שנים, אז יש כאן צלם אלקי לאדם, לא נפל אריה עליהו. כי האדם הפרטי גובר עליו האריה מצד כחו החמרי, כי האריה יש לו על האדם התגברות מצד כחו החמרי, ומצד כח זה הוא נופל על האדם, שכחו החמרי יותר מכח האדם. אבל כאשר הם שנים, ויש לשנים כח נבדל מצד הצלם האלקי, ולפיכך לא נפל אריה על שנים".

<> כמבואר להלן משנה ו שיש מעלה לעשרה הלומדים, וכן לחמשה, שלשה, שנים, וגם לאחד. ושם ביאר את חילוקי הדרגות הללו, ובתוך דבריו כתב שם [ד"ה ומה שאמר]: "שיותר יש לאדם לעסוק בתורה בעשרה מבחמשה, ויותר יש לעסוק בתורה בחמשה מן שלשה, ויותר יש לעסוק בתורה בשלשה מן שנים, ויותר יש לעסוק בתורה בשנים מן אחד. כי אף על גב כי השכינה עם אחד, אין דביקות השכינה עם אחד כמו עם שנים, ויותר יש עם שלשה מבשנים, ויותר בחמשה מן בשלשה, ויותר בעשרה מן חמשה".

<> אודות שהתורה היא שכל נבדל מן הגשם לגמרי ראה למעלה הערה 91.

<> אמרו חכמים [ברכות סג:] מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד", וראה למעלה פ"א מ"א [קמו:] שהביא המאמר. ובנתיב התורה ר"פ ו כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר הנ"ל]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך שם: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה פ"א הערה 252, ולהלן הערה 779].

<> כפי שיבאר להלן במשנה ו [ד"ה אמנם הפירוש]: "כי ראוי השכינה עם בני אדם מצד התדמות במה. ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה", ושם מבאר מדוע מספר שלש מדמה יותר אל הקב"ה מאשר מספר שנים.

<> נראה שההשוואה בין תורה לבין צלם אלקים היא כפי מה שהשריש בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.], שכתב: "כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין אברי האדם [מכות כג:], ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה פ"א הערה 373, ופ"ב הערה 1493]. לכך יש לצלם ולתורה גדרים דומים.

<> לכך אמרו [ברכות מג:] "שלשה אינם רואים ואינן ניזוקין". ואודות שראיה היא חבור [ולכך העדר ראיה הוא העדר חבור], הנה אמרו חכמים [מגילה כח.] "אסור לאדם להסתכל בצלם דמות רשע...עיניו כהות". וכתב על כך בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "וביאור דבר זה כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... עיניו כהות, כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו, עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר, ולכך עיניו כהות... שמקבלים עיניו העדר הראיה גם כן". ובבאר הגולה באר החמישי [קכב:] כתב: "כי החבור בזנות נקרא 'ראיה'", ושם הערה 675. ובגבורות ה' פכ"א [צג:] כתב: "כי הראיה יותר חבור לדבר מן הזכירה". וכן הוא בח"א לב"מ פה: [ג, מא.], גו"א שמות פכ"א הערה 75, ובנצח ישראל פכ"ח הערה 47.

<> לא מצאתי שהאריך בזה בשאר ספריו.

<> הלשון "ממעט בצלם אלקים" רומז למאמר חכמים [יבמות סג:] "כל מי שאין עוסק בפריה ורביה כאילו ממעט הדמות". ובביאור הדבר ראה בח"א לשבת לב: [א, כב.], שכתב: "האדם קודם שהוליד הוא אדם פרטי, וכל פרטי גשמי. וכאשר יוליד האדם, ובכחו הכללית, היינו הבנים, שוב אין פרטי, רק יש לו כח כללי". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "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 פרטי ונחשב כללי, שהרי כחו על רבים". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "מי שעוסק בפריה ורביה הוא כמו כללי, ואינו נחשב עוד פרטי". וזהו המיעוט בצלם שהזכיר כאן באדם ההולך יחידי.

<> כי הדרך היא בחזקת סכנה [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד], והשטן מקטרג בשעת סכנה [רש"י בראשית מב, ד]. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב" [הובא למעלה הערה 586].

<> סדר המשנה למעלה הוא להפך [שקודם אמרו שלשה שלא אמרו דברי תורה], אך למעלה [לאחר ציון 513] ביאר ש"מן הסברא היה לו לשנות קודם הסיפא 'שלשה שאכלו ויש ביניהם דברי תורה', רק מפני ששנה לפני זה [משנה ב] 'שנים שיושבים ואין ביניהם דברי תורה', קבע אחריו 'שלשה שיושבים ואוכלים ואין ביניהם דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים'", ונקט כאן כפי המתחייב מהסברא.

<> כמו שהתבאר למעלה בהרחבה. ומה שכתב כאן "מסלק עצמו לצד אחר", כן מבואר למעלה [לאחר ציון 515], שכתב: "וכאשר אין מדברים עליו דברי תורה, הרי השלחן הזה יש לו הסרה מן השם יתברך, אשר היה ראוי להעלות השלחן זה עד שיהיה לפני השם יתברך. וכל הסרה מן השם יתברך הרי הוא נוטה אל העבודה זרה, כי העבודה זרה הוא סלוק והסרה מן השם יתברך. ולפיכך אמר שאם אין מדברים עליו דברי תורה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי מסלקים השלחן שלפני השם יתברך לצד אחר", ושם הערה 518 נתבאר הבטוי "לצד אחר". וראה להלן הערה 641.

<> את משנתינו. ולא ידעתי מדוע חזר לומר נקודה זו, הרי כבר אמרה בקצור בתחילת ביאור משנתינו [ראה למעלה הערה 554].

<> כמבואר למעלה מציון 566 ואילך, שסדר העולם ש"נברא שיהיה פועל, ולא יהיה בטל, ואז הכל תחת השמירה שסדר השם יתברך העולם. אבל זה שמפנה לבו לבטלה, כלומר שהוא נמשך אחר הבטלה... שמבקש הבטול" יוצא מסדר ושמירת העולם.

<> כי ה' הוא העלה, והאדם הוא העלול, ומצד הסדר הראוי העלול נמצא תחת העלה, וכמו שכתב בנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח:]: "כי כאשר האדם כועס הוא יוצא מן הסדר הראוי, וכל כך יוצא מן הסדר, עד שאין השכינה נחשב אצלו [נדרים כב:]... כי האדם הוא מסודר עם השם יתברך, שהוא עלה לו, וכאשר כועס הוא יוצא מן הסדר, ולכך אף השכינה אינה חשוב כנגדו, כי אינו מכיר עלתו יתברך כאשר יוצא מן הסדר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1498]. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה.] כתב: "כי ראש עפרות תבל הוא האדם, ובשבילו נברא הכל, וצריך שיהיה האדם, שהוא ראש בתחתונים, מסודר תחת השם יתברך, שהוא עלת הכל. שאם לא כן, יהיה האדם בפני עצמו מסולק מן השם יתברך; הוא ראש בתחתונים, כמו השם יתברך שהוא אלוה בעליונים" [הובא למעלה הערה 403, וראה להלן הערה 936].

<> כמבואר למעלה הערה 556, קחנו משם. ובאור חדש [קכג:] כתב: "כי השם יתברך הוא שומר את העולם, ומעמיד המלך לשמור העולם" [הובא למעלה הערה 227].

<> יש לשאול, שאם משנה זו הובאה כאן כדי להסמיך "המפנה לבו לבטלה" למשנה הקודמת, מדוע הוזכר "המפנה לבו לבטלה" בסוף המשנה [לאחר "הנעור בלילה והמהלך בדרך יחידי"], ולא בתחילתה. והא תינח ש"הנעור בלילה" קדם ל"המפנה לבו לבטלה", כי "הנעור בלילה" הוא רק בלילה, ואילו "המפנה לבו" הוא אפילו ביום [כמבואר למעלה לפני ציון 566], אך מדוע הוקדם "המהלך בדרך יחידי" ל"המפנה לבו לבטלה", דשניהם ביום. אלא זו ראיה נוספת למה שנתבאר למעלה סוף הערה 565 שגירסת המהר"ל במשנה היא "הנעור בלילה והמפנה לבו לבטלה והמהלך בדרך יחידי", ודו"ק.

%[משנה ה]

<> בנוסף לסמיכות המאמרים שבין משנה ד למשנה ג.

<> כמבואר למעלה בסוף משנה ד מציון 633 ואילך. ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין 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". ובנתיב התורה פ"ט [א, מ:] כתב: "מכל מקום לדברי הכל התורה שנתן השם יתברך לאדם, על ידה הקירוב והדביקות הגמור אל השם יתברך, כי התורה היא שכלית, ועל ידי התורה סלוק הגופני, ויש לו דביקות עם השם יתברך" [ראה למעלה פ"א הערות 1166, 1241, ובפרק זה הערה 356]. ולמעלה פ"א מי"ג [שמט:] כתב: "כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך".

<> כי על ידי קבלת עול תורה האדם נדבק בהשם יתברך, ונמצא מעל ומעבר לעול מלכות ועול דרך ארץ, וכמו שהולך ומבאר.

<> ברכות לה: "תנו רבנן, 'ואספת דגנך' [דברים יא, יד] מה תלמוד לומר, לפי שנאמר [יהושע א, ח] 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיך', יכול דברים ככתבן, תלמוד לומר 'ואספת דגנך', הנהג בהן 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". ומדברי רבי שמעון בן יוחאי נלמד לדברי רבי ישמעאל, שההנהגה של דרך ארץ ומנהגו של עולם שהזכיר הוא "לחרוש ולזרוע ושאר צרכיו". ובביאורי הגר"א כאן הביא תחילת דברי הגמרא שם.

<> כן מבואר בבאר הגולה באר הרביעי [תעו:], וז"ל: "כאשר אתה מתבונן בעולם הזה, הוא עולם הטבע, נמצא הדברים מסודרים זה על זה במדריגתם ובסדרם עד השמש, שהוא מנהיג העולם השפל, וכדכתיב בתורה [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום וגו''. ודבר זה ידוע, כי השמש נקרא 'מלך' בצבא השמים. והוא יתברך מושל על כל, מכל מקום יש לשמש שֵם ממשלה. וכאשר בני אדם אינם עוברים את העולם הטבע לעבוד את ה' כמו שראוי לעשות, רק הם נשארים בעולם הטבע... תחת החמה, אשר העולם הזה התחתון הוא תחתיו, בזה עושים הם החמה למלך, כאשר אינם מקבלים מלכות שמים על כל, רק נשארים אצל החמה". ולהלכה מצינו שאם ראה אדם באצטגנינות יום שאינו טוב לעשות בו מלאכה, לא יעשה, ולא יסמוך על הנס [פסחים סד:], שאסור ללכת נגד המזלות [בית יוסף יורה דעה סימן קעט בשם הרמב"ן בתשובה, ורמ"א שם סעיף ב]. וכן מצינו שביאר שהטבע נקרא "מלך", וכמו שכתב בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפב.]: "כמו שיש למין האדם מלך מסדר עניניהם, כך יש לכל המינים שנמשכים אחר הסדר בעצמם, והטבע הוא מלך שלהם" [הובא למעלה בהערה 292]. וממילא מתבאר ש"האדם הוא משועבד להנהגת הטבע".

<> "הנהגה הנימוסית" היא הנהגה של המלכות התלויה בבחירתו של המלך, וכמו שכתב באור חדש [קלז.] שהמן הרשע טען כנגד ישראל "שיש להם חקים אשר אין טעם והבנה להם, כמו כל החקים שבתורה, ואינם כמו דת נימוסית, אשר הוא תקון המלך כדי לקיים קבוץ המדינה". ואודות לשונו "אשר &**מתחדש**^ מן הבחירה", הנה אמרו חכמים [קידושין לב:] "יצרו של אדם מתחדש עליו בכל יום", וכתב לבאר בנתיב כח היצר פ"ב [ב, קכו.], וז"ל: "מה שאמר שיצר הרע מתחדש בכל יום... בעבור כח היצר הרע שהוא כח שטן כח מלאך המות, שזה הכח אינו דבר טבעי אשר הוא תחת השמש [שעל כך נאמר "ואין כל חדש תחת השמש" (קהלת א, ט)], אבל כחו בא מן הכח אשר הוא על השמש. ומפני זה נאמר על היצר הרע שהוא מתחדש בכל יום על האדם, שכל דבר שכח שלו הוא בא ממדריגה עליונה שהוא על הטבע, נקרא כי הוא מתחדש בכל יום ויום". והואיל ואיירי כאן בהנהגה שניה, הרי היא באה ממקום עליון יותר מאשר הטבע [שהוא הנהגה ראשונה], ולכך יש כאן התחדשות מן הבחירה [ראה למעלה הערה 42]. ולהלן [הערה 657] מבואר שהאדם השכלי הוא למעלה מהטבע, וזו ההתחדשות שהוזכרה כאן.

<> ביחס שבין שתי הנהגות אלו, הנה להלן פ"ה מ"ד אמרו "עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים, ועשרה על הים", וכתב שם לבאר [ד"ה ויש להקשות]: "ויש להקשות, אחר שעשה הקב"ה עשרה נסים עם ישראל במצרים, למה הוצרך לעשות על הים. ויראה לומר, כי השם יתברך עשה נסים לישראל כדי שיהיו אל השם יתברך לגמרי... ומפני כי ההצלה היא בשנים; האחד ההצלה מן המתנגד הוא האדם, שהוא בעל בחירה ובעל שכל. והמתנגד השני הוא הטבע. והמתנגד שהוא האדם, שהוא בעל שכל, מצד מה הוא יותר קשה מן המתנגד הטבעי, כי המתנגד הזה מחשב תמיד בחכמתו להתגבר על מתנגדו, ולפיכך מצד מה הוא קשה מן הדבר הטבעי, שהוא הולך לפי טבעו... ומצד מה אינו קשה כל כך, כי אפשר שישתנה דעתו ויבטל מן מה שהיה מתנגד. אבל הטבעי אינו כך, כי לעולם הוא עומד. ולפיכך הוציא הקב"ה את ישראל ממצרים על ידי נסים, והציל אותם מן המתנגד שהוא בעל שכל, הוא פרעה ומצריים, שהיו באים עליהם בכח ובגבורה, והיו עומדים בפניהם שלא יצאו מתוכם, והשם יתברך הוציא אותם. וגם עשה עמהם ניסים על הים, שהוא מתנגד הטבע, שלא היו עוד תחת רשות פרעה, הוציא את ישראל מתוך הים, וקרע להם הים הטבעי שהיה עומד בפניהם. והרי הציל את ישראל ממתנגד הטבעי, וממתנגד בעל שכל". וראה בסמוך הערה 649, שכינה את ההנהגה השניה על שם הבחירה של האדם.

<> ברכות יז. "רבון העולמים, גלוי וידוע לפניך שרצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב ["שאין אנו עושים רצונך" (רש"י שם)] שאור שבעיסה ["יצר הרע שבלבבנו, המחמיצנו" (רש"י שם)] ושעבוד מלכיות". הרי שהאדם משועבד לטבע [יצה"ר, וכמבואר להלן ציון 657 שמלאך המות הוא מורה על הטבע, ומלאה"מ ויצה"ר חד הם (ב"ב טז.)], ומשועבד למלכות ["שעבוד מלכיות"]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תפ.] כתב: "הנה במה שכל בני אדם הם תחת המלך". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "כי העיר [החמור] מיוחד לתשמיש ולכל צרכי האדם, והעם למלך כמו העיר לאדם, לפי שהאדם רוכב ומושל עליו. וזהו שאמרו [שבת קנב.] 'דעל סוס - מלך', כי דומה הרוכב למלך מפני שהוא רוכב על הבהמה, כמו המלך שהוא רוכב על העם", וראה שם הערה 68. אוזן מלים תבחן, כאשר אחי יוסף התרעמו ליוסף, נאמר [בראשית לז, ח] "ויאמרו לו אחיו המלוך תמלוך &**עלינו**^ אם משול תמשול &**בנו**^ וגו'". מדוע ברישא אמרו "עלינו" ובסיפא "בנו". אלא שכאשר איירי במלכות, האדם הוא תחת המלך, כי קבלוהו ברצון עליהם [ראה גו"א בראשית פי"ז אות א]. מה שאין כן בממשלה, שנעשה בעל כרחו ושלא ברצון האדם, ולכך ממשלתו היא "בנו", אך לא "עלינו". וזהו שביאר שם הראב"ע "המלוך תמלוך או משול תמשול, אנחנו נשימך מלך, או אתה תמשול בנו בחזקה".

<> ההדגשה בשלש המלים "שנתן השם יתברך" באה לבאר מדוע המקבל עליו עול תורה [שהיא ההנהגה השלישית] יש לו דביקות עם השם יתברך, ועל כך כתב שהואיל ותורה ניתנה על ידי השם יתברך, לכך הדבק בתורה דבק בנותן התורה, ומעין מה שכתב למעלה במשנה ב [לפני ציון 355], וז"ל: "התורה הוציאה השם יתברך לפעל לסדר אותה, כמו שהבת באה מעצמו של אב, כך התורה גם כן. לא כמו שיש סוברים כי השם יתברך נתן התורה לאדם כפי מה שראוי לאדם בלבד, שאם כן לא היתה התורה סבה ודרך להביא את האדם להיות עם השם יתברך. אבל התורה היא המושכל שמתחייב מאמתת השם יתברך, ולכך התורה מביאה האדם אל השם יתברך, והשם יתברך עם האדם כאשר עוסק בתורה". @**ואודות הנהגת**^ העולם על ידי התורה, הנה אמרו חכמים [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתיקין אותו... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות". ובתפארת ישראל פ"ו [קא:] כתב: "שאין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו... הנהגה התמידית היא דין לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי". הרי שמצות ה' הן הנהגת ה' את העולם בתמידיות [ראה להלן פ"ד הערה 1427]. ואודות שהתורה היא סדר אלקי, ראה למעלה בהקדמה הערות 25, 45, ובפרק זה הערה 376.

<> "למעלה מן הטבע" זו כנגד ההנהגה הראשונה, ו"למעלה מן הבחירה" זו כנגד ההנהגה השניה, וראה הערה 646 בביאור שהנהגה זו נקראת על שם הבחירה של האדם.

<> בנתיב העבודה פ"ז [א, צו:] ביאר גם שיש שלש הנהגות בעולם, כאשר שתי ההנהגות הראשונות שהזכיר שם מקבילות להנהגה הראשונה והשלישית שהזכיר כאן, וז"ל: "ודע עוד כי אלו ג' ברכות, דהיינו ברכת יוצר אור, אהבה רבה, אמת ויציב, הם באים על ג' הנהגות. ההנהגה הראשונה היא הנהגת סדר עולם. השנית היא הנהגת שכלית, ודבר זה למעלה מן הטבע. הנהגה הג' הוא הנהגה שלא בטבע, מה שמחדש נסים ונפלאות, וזהו הנהגה שלישית. ולא תמצא הנהגה יותר מאלו שלשה; האחת היא הנהגה בסדר הטבעי, השניה הנהגה בסדר השכלי, הג' היא הנהגה שלא בטבע. ולכך כנגד זה ג' ברכות; 'יוצר המאורות' הנהגה של המאורות בסדר הטבע. ואחר כך על התורה, היא הנהגה שכלית. הנהגה ג' היא הנהגה שלא בטבע, כמו שהיה יציאת מצרים". נמצא שההנהגה הראשונה והשלישית שהזכיר כאן [הנהגת הטבע והנהגת התורה] מקבילות לשתי ההנהגות הראשונות שהזכיר שם.

<> נראה להטעים זאת, שהנה יש לשאול מדוע אמרו "כל המקבל עול תורה מעבירין וכו'", ולא אמרו "כל הלומד תורה", או "כל העוסק בתורה" [עיין בשמירת הלשון ח"א שער התורה פרק ג מה שעמד על זה]. אלא שקבלת עול עומדת כנגד האפשרות שילמד תורה במנותק מנותן התורה, וכפי שכתב בנתיב התורה ס"פ ז [א, לב:], בביאור דברי הגמרא [נדרים פא.] שחורבן הארץ היה משום שלא ברכו בתורה תחילה, וז"ל: "ויש לשאול, מאחר שמצוה לברך בתורה תחלה, אם כן למה לא היו מברכים בתורה תחלה. אבל פירוש דבר זה, כי הברכה יש לו לברך בפה וגם בלב, וראוי שלגודל הטובה שנתן השם יתברך את התורה, כן ראוי שתהיה הברכה בכל לבבם, כפי רוב הטובה שנתן להם התורה... שהרי אף כי המצות הם עול על האדם, ועם כל זה מקיים המצוה ומברך השם שנתן לו המצות, ודבר זה הוא ברכה גמורה בכל לבבו, כאשר הוא מברך השם יתברך על דבר שנתן לו, והיא לעול אליו, ולפיכך אין צריך שיהיה כל כך בכל לבו. אבל תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה, וחפצים בה מצד עצם התורה שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך בשביל שנתן להם התורה. ולפיכך אין הברכה של תורה דומה אל ברכת המצות, שהוא לעול על האדם, אלא אם היה מכוין ביותר כאשר מברך על התורה... ודבר זה הוא קשה ביותר שיעשה זה, ולא נמצא, וזה שאמר 'שאין מברכין בתורה תחלה'". הרי ביאר שקבלת עול מסירה את החשש שמא תנותק המצוה והתורה מנותנה, אך ללא קבלת עול עדיין קיים החשש שמא תנותק המצוה והתורה מנותנה. ולכך ברי הוא שאם מקבל עליו עול תורה "אז הוא עם השם יתברך". וראה להלן הערה 663.

<> אודות שהטבע הוא מצד עולם הזה, כן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכט.], וז"ל: "כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "הטבע הוא שליח של הקב"ה לפעול בעולם הזה, וכל דבר בעולם השם יתברך פועל על ידי הטבע, והוא שליח המקום". ובגבורות ה' פנ"ח [רנז:] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים", ומעין זה כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה אבל אם]. ובח"א לע"ז ג. [ד, כא:] כתב: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע". ובנצח ישראל פ"ב [לה.] כתב: "העולם הזה הוא עולם הטבע, ואין הדברים אלקיים נמצאים בו בשלימות". ושם בפכ"ח [תקעב.] כתב: "עולם הזה הוא טבעי גשמי... וידוע כי הגשמי מתנגד לבלתי גשמי". @**ואודות שמלכיות**^ הן מצד עולם הזה, הרי כך אמרו [ברכות לד:] "אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", הרי ששעבוד מלכיות הוא מצד עולם הזה. ובנצח ישראל ר"פ כא [תמד.] כתב: "כי המלכיות האלו [ארבע מלכיות] הם מתייחסים מצד עולם הזה, אשר העולם הזה... הוא עולם גשמי כאשר ידוע, ומצד הזה אין בו קדושה... וכנגד זה עמדו בעולם... האומות שהם נוטים אל הגשמי... ומפני כי העולם הזה הוא גשמי, והגשם יש לו רחקים, והרחקים הם ד', שהם רחוקים מחולקים, והם ד' רוחות העולם... כנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". וכן כתב בתחילת נר מצוה [ד:], וז"ל: "ואם כן יש לשאול, על מה זה ולמה זה סדר השם יתברך בעולמו שיהיו ד' מלכיות. וביאור זה כי ראוי שיהיו נרמזים אלו ד' מלכיות בראשית הבריאה. כי אלו ד' מלכיות שהם מושלים בעולם, לא היו רק בשביל כי אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון. והחסרון הזה הם ד' מלכיות, לפי שהמלכיות האלו ממעטים כבוד השם יתברך בעולמו. וכאשר נברא העולם מן השם יתברך, היה ראוי שיהיה הכל תחת רשות השם יתברך, כי השם יתברך ברא הכל. ולכך הכל ראוי שיהיה נברא לכבודו. אבל כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול. ומזה ימשך החסרון, שהיו המלכיות מושלים בעולם, והם יוצאים מן כבוד השם יתברך". ובדרוש על התורה [כט:] משמע שאף מלכות ישראל שייכת לעוה"ז, שכתב שם "וכל זה בעולם הזה, אשר שייך בו מלכות", ושם איירי בפסוק [שמות יט, ו] "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגו'", וכמובא בהערה הבאה. וראה ציון 665.

<> לשונו בדרוש על התורה [כט:]: "ואמר [שמות יט, ד] 'ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש', רוצה לומר שתמשלו בזולתכם, זהו 'ממלכת'. וכדי שלא יאמרו כי לעתים ימשלו אחרים בהם, אמר 'כהנים', שאין מי שימשול על הכהן המשועבד אל השם יתברך, עד שאי אפשר לזולתו לשעבד בו". ובסוטה ה: אמרו "כל השם אורחותיו בעולם הזה, זוכה ורואה בישועתו של הקב"ה", וכתב שם בח"א [ב, לה:]: "כי השם דרכיו, שאין עושה מעשה בדעת ראשון כלל, רק אומר אם יעשה יארע לו כך וכך, ויבא לידי רע, ולפיכך זוכה ורואה בישועת אלוקינו, שהנהגתו לא על פי הנהגה הראשונה שהיא הנהגת הטבע, רק הנהגה עליונה אלקית יותר למעלה מהנהגה ראשונה. כשם שהנהגתו אינו כהנהגה ראשונה, דהיינו דעת ראשון, רק הוא הנהגה עליונה, והבן זה". ובפירוש החסיד היעב"ץ כאן כתב: "כי הדבק במלך מלכי המלכים, ועובד אותו, איך ישועבד למי שלמטה ממנו".

<> בגמרא שלפנינו ליתא לתיבות "אומה ולשון", אבל כך היא הגירסא בעין יעקב, ודרכו להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה בהקדמה הערה 30, ובפרק זה הערה 76].

<> בגמרא ובעין יעקב שלפנינו איתא "'אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כלכם', חבלתם מעשיכם [שעשו את העגל] 'אכן כאדם תמותון'".

<> בתפארת ישראל פל"ה הביא מאמר זה, וכתב לבאר [תקיז.]: "פירוש כי מה שאמר הכתוב 'אלהים אתם' רוצה לומר שאין מיתה בבני אלהים, ו'בני עליון' רוצה לומר כשם שהוא יתברך על כל, כך תהיו בתחתונים עליון על כל האומות עכו"ם, שהם בתחתונים. וכאשר חבלתם 'כאדם תמותון', שלא תהיו חירות ממלאך המות, וכאחד השרים שהם נופלים ממדרגתם, כך תהיו אתם נופלים. ומפני כך כאשר נתנו להם לוחות הראשונות היו במעלה הזאת... הא לא קבלו ישראל את התורה רק שלא יהיו אומה ולשון שולטין בהם".

<> אמרו חכמים [יבמות סג:] שאשה רעה היא קשה ממות, וכתב על כך בח"א שם [א, קלח.], וז"ל: "כי המות אינו רק העדר בלבד, אבל האשה שהיא אדם שכלי, והיא רע, וזהו יותר ממה ששולט עליו המות. שלא יבא המות רק בטבע ובהנהגות העולם, שדבק באדם ההעדר, וזהו מצד החומרי. אבל האשה שהיא אדם שכלי, ובא ממנה הרע בדבר שהוא מצד השכלי, הוא יותר רע" [ראה למעלה הערה 645]. ובנתיב גמילות חסד פ"ד [א, קסא.] כתב: "ידוע כי הצדיקים מיתתן בידי הקב"ה, ולא בידי מלאך המות כלל" [הובא למעלה הערה 453], כי הצדיקים אינם נמסרים לטבע [כמבואר בגבורות ה' פס"א (רעז:)]. ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "המיתה טבעית לבני אדם מצד החומר". ובב"ב ט: אמרו שצדקה מצלת מן המיתה, וכתב על בח"א שם [ג, סג.] בזה"ל: "הצדקה מעשה אלקי בלתי טבעי, והיא קודש אל הש"י. ולפיכך הצדקה מבטלת המיתה, שהמיתה היא מצד עולם הזה הטבעי, והצדקה שיש לה מדריגה ומעלה אלקית, מבטלת המיתה... המיתה מצד ההעדר שדבק בחומר, והוא מצד עולם הזה, אבל הצדקה היא מצד הצורה, ובזה הצדקה יש לה מדריגה נבדלת לגמרי על העולם".

<> לשונו בח"א לב"ב ח: [ג, נט:]: "מיתה חרב... המיתה שהיא טבעית כהנהגת העולם מעצמו, וחרב שלא כהנהגת העולם לגמרי, על ידי האדם". ואודות שפועל האדם הוא אינו טבעי, הנה בתפארת ישראל פ"ב הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה, ובתוך דבריו שם כתב [נא:]: "מעשה האדם, במה שהוא פעל האדם שהוא בעל שכל, יותר במדרגה מן הטבע, שהוא כח חמרי בלבד... כי פעל השכל הוא על הטבע".

<> להלן פ"ו מ"ג, ונקרא "פרק שנו", כי המשנה הראשונה בפרק מתחילה במשפט "שנו חכמים בלשון המשנה". וכן הזכיר למעלה בהקדמה [נ:], ובפרק זה [לפני ציון 365].

<> בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:] כתב: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא. והחומרי הוא השפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים" [הובא למעלה פ"א הערות 372, 1546]. וכמו שההולך לא"י נקרא שהוא עולה, כך הלומד תורה הוא מתעלה. ולמעלה פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "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... ולפיכך שלימות". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"א הערה 381]. וראה הערה 664.

<> בח"א לע"ז ה. [ד, ל:] ביאר את דברי הגמרא שם "לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן", וז"ל: "ביאור זה, כאשר נתן השם יתברך להם התורה השכלית, אשר השכל נבדל מן החומר אשר דבק בו ההעדר... וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד [ראה הערה 780]. וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחיבור כלל אל החומר, בשביל שאין לתורה שום צירוף אל החומר לא שייך בה העדר אשר דבק בחומר, ובשביל זה התורה נחשב מציאות גמור יותר מכל, שאין דבק בזה העדר כלל. וראוי בשביל זה אל התורה שם 'אור' [משלי ו, כג], כי האור מתיחס בכל מקום אל המציאות, והחושך אל ההעדר, כמו שאמר במדרש [תנחומא וישב אות ד] 'חושך' [בראשית א, ב] זה מלאך המות. פירוש כי מלאך המות הוא כח ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות אשר נקרא בשם 'אור'... וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו העדר לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:].

<> בתפארת ישראל פמ"ז [תשכז.] הביא את המדרש [ויק"ר יח, ג] "אל תקרי חרות, אלא חירות... חירות מן המלכיות". וכתב שם לבאר [תשלג.] בזה"ל: "המלכיות הם מתנגדים לישראל תמיד, וידוע כי ההתנגדות הוא מפני כי ישראל הם נבדלים, ומכחישי ה' הם חמריים... ומפני זה אמר שמי שעוסק בתורה, שהוא שכל נבדל מן החומר, אין שולטין בו המלכיות, שכח שלהם חמרי, ולכך הוא חירות מן המלכיות". וראה להלן הערה 684.

<> מדבריו כאן משמע שההתעלות שיש ללומד תורה היא הסבה שלבסוף הוא יהיה בן חורין משתי הממשלות הללו, וכן מבואר בהמשך דבריו. אך להלן פ"ו סוף מ"ג כתב שההתעלות היא מעלה הבאה &**לאחר**^ שנהיה בן חורין, וכלשונו: "ואמר שכל העוסק בתורה מתעלה, רוצה לומר שאין זה בלבד שהוא בן חורין, אבל הוא מתעלה, וזה כי הוא מתעלה מן העולם הזה השפל, ולכך אמר שכל העוסק בתורה מתעלה". ויל"ע בזה. והנה כאן משווה את משנתינו עם המשנה "כל מי שעוסק בתלמוד תורה", אך שם לא אמרו בלשון "המקבל עליו עול תורה", אלא "מי שעוסק בתלמוד תורה", וראה למעלה הערה 651, ויל"ע בזה.

<> כמבואר בהערה 661. ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.] הביא מאמרם [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שהעולם הזה אינו שוה לדבר אחד מדברי תורה, וכתב לבאר: "כי במה שהתורה היא השכל הגמור, והשכל מתעלה על הגשמי, ולפיכך כל העולם אינו שוה לדבר אחד מן התורה, שהיא שכלית". ובתפארת ישראל פ"ב [מח:] כתב: "ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע... כי הנהגת הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדרגה שמינית" [הובא למעלה פ"ב הערה 236]. וכן הוא להלן פ"ו תחילת מ"ב, ושם ציין לדבריו בביאור המשנה [להלן פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה". ולהלן פ"ד סוף מי"ד כתב: "הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם". וראה להלן הערה 1925.

<> כמבואר בהערה 652.

<> לשונו להלן פ"ו תחילת מ"ב: "כי התורה היא על העולם הטבעי, ודבר זה בארנו פעמים הרבה איך התורה היא על העולם... ודבר זה רמזה התורה כי התחלת בריאת העולם היא בבי"ת ["בראשית" (בראשית א, א)], ואילו התחלת התורה היא באל"ף, שנאמר [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלהיך' [ראה למעלה הערה 367], להודיע כי מעלת התורה היא קודמת. ורמז זה דוד במזמור [תהלים פרק יט] 'השמים מספרים כבוד אל', שזה המזמור יש בו ז' פסוקים... עד 'תורת ד' תמימה' הוא השמיני, וידוע כי העוה"ז נכלל בז', שהם ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך סדר פסוק 'תורת ה' תמימה', שהוא מדבר מן התורה, בפסוק שמיני. וזה טעם כי מזמור תמניא אפי [תהלים פרק קיט] יש בו שמונה פסוקים, מפני שכל המזמור מיוסד על התורה, שהיא על העולם הזה, שהוא נכלל במספר ז', שהם ז' ימי בראשית, והתורה היא על העולם, ולכך ראוי לה מספר שמונה".

<> זו נקודה שניה, והיא שיש צורך בדרך ארץ מחמת שתי סבות; (א) אי אפשר לאדם בלא פרנסה, והוא צריך לפרנס עצמו כדי שיוכל לקיים עצמו במאכל ובמשתה וכיו"ב. (ב) אי אפשר לתורה ללא מלאכה, וכפי שכתב למעלה במשנה ד [לפני ציון 578]: "כי מי שעושה מלאכה... אף על גב שאינו עוסק בתורה, [מ"מ] כל תורה שאין עמה סופה להיות בטילה [למעלה פ"ב מ"ב], ולפיכך המלאכה היא צורך התורה". לכך בנקודה הראשונה כתב "פרנסה", ובנקודה השניה כתב "מלאכה", וכן בנקודה השניה כתב שהמלאכה היא "כדי שיעסוק בתורה", ולא כדי להתקיים.

<> לשון הרבינו יונה כאן: "שלא יצטרך לעשות מלאכה הרבה לצורך פרנסתו, ובמעט יספיק לו לכדי חייו, כי מלאכת הצדיק מתברך ונפשו שמחה בחלקו". ומעין זה הוא ברמב"ם וברע"ב כאן.

<> צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות שמיטה ויובל פי"ג הלכות יב-יג, שכתב: "ולמה לא זכה לוי בנחלת ארץ ישראל ובביזתה עם אחיו, מפני שהובדל לעבוד את ה' לשרתו, ולהורות דרכיו הישרים ומשפטיו הצדיקים לרבים... לפיכך הובדלו מדרכי העולם, לא עורכין מלחמה כשאר ישראל, ולא נוחלין ולא זוכין לעצמן בכח גופן, אלא הם חיל השם... 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', והלך ישר כמו שעשהו האלהים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכהנים ללוים".

<> זהו המשך המשנה "וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ".

<> כמשפט ההפכים, שהמרחיק עצמו מהפך אחד, בזה גופא מקרב עצמו להפך השני, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השני [קיח.]: "מפני שהוא מתרחק מן השכל... יש לו חבור אל הפך זה" [ראה למעלה בהקדמה הערה 137, פ"א הערות 1098, 1246, ופ"ב הערה 465]. ולהלן תחילת משנה ח כתב: "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... ולכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה, ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו". ולכך הפורק מעליו עול תורה, שהוא למעלה מן העוה"ז, בזה גופא מחבר את עצמו אל העוה"ז.

<> דוגמה לדבר; נאמר [דברים א, ח] "ראה נתתי לפניכם את הארץ בואו ורשו את הארץ וגו'", ופירש רש"י שם "בואו ורשו - אין מערער בדבר, ואינכם צריכים למלחמה. אילו לא שלחו מרגלים לא היו צריכים לכלי זין". הרי שהיתה לישראל את האפשרות להכנס לארץ ישראל באופן שהוא למעלה מן הטבע, וללא צורך במלחמות, אך על ידי חטא המרגלים ישראל מסרו עצמם אל הטבע, ובכך גופא הביאו על עצמם את הצורך לכבוש את הארץ במהלך של טבע על ידי מלחמה וכלי זין.

<> כמו שנאמר [שמות כה, כד] "וצפית אותו זהב טהור, ועשית לו זר זהב סביב", ופירש רש"י שם "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשלחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים [יבמות מו.] 'שלחן מלכים'". ורש"י [יומא עב:] כתב "ושל שולחן סימן לכתר מלכות, שהשולחן הוא סימן לעושר מלכים". ולהלן פ"ו מ"ו אמרו "אל תתאוה לשלחנם של מלכים", וביאר שם בזה"ל: "וזה שאמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים', וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] הרוצה להעשיר יצפון, וסימנך שלחן בצפון. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב" [ראה הערה 682].

<> כמו שנאמר על אחשורוש [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", ודרשו [אסת"ר ב, ב] "סעודת ארץ ישראל הראה להם", וכתב על כך באור חדש [פב.], וז"ל: "זהו כבוד עושרו מה שהראה לו סעודת ארץ ישראל, וזהו עושר כבוד מלכותו כאשר לו שלחן מלכים מפרנס הכל, כמו שהכתוב מספר כבוד מלכותו של שלמה, ומספר ענין שלחנו מ"א י, ה]. ולכך אמר 'סעודת ארץ ישראל הראה להם', כי דווקא בא"י כתיב [דברים ח, ח] 'לא תחסר כל בה', והיה אפשר להיות לו שלחן מלכים כאשר היה לו הדברים שהם בסעודת ארץ ישראל, כי שם נמצא הכל, וזהו 'כבוד עשרו' כאשר יש לו שלחן מלכים".

<> מה שמדגיש שהמנורה בדרום והשולחן בצפון, כי בהמשך דבריו יבאר ש"עול מלכות ועול דרך ארץ הם שני דברים מחולקים, זה כנגד זה", וראה הערה 681.

<> "כי העולם הטבע נברא בשבעה ימי בראשית" [לשונו בכת"י]. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [לו:] כתב: "ומפני כי עכו"ם הם מן העולם הטבעי, לכך הם שבעים אומות, כי עולם הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, וכנגד שבעת ימי עולם הטבע היו שבעים אומות, כנגד כל יום עשרה... ועכו"ם לפי מעלתם נתן להם ז' מצות [סנהדרין נו:], שהם שבע מצות בני נח". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [פב:]: "כי שבעה ימים הם ימי טבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית". וכן הוא בתפארת ישראל פ"ב [מח:], ושם פי"ט [רפח:], גבורות ה' פ"מ [קנד:], שם פמ"ז [קפד:], נר מצוה [פז:], ח"א לשבת כא: [א, ה.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], ח"א לסוטה יב. [ב, נב:], ח"א לגיטין נז. [ב, קטו:], ח"א לסנהדרין לח. [ג, קנד.], ח"א לע"ז [ד, לג.], ועוד. ובסנהדרין לח. אמרו "'חצבה עמודיה שבעה' [משלי ט, א], אלו שבעת ימי בראשית". והתוספות שם [ד"ה חצבה] כתבו: "בשבעה ימים נברא העולם, שאע"פ שבששה ימים נברא העולם, מ"מ היה חסר מנוחה עד שבא שבת בא מנוחה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1533, ועיי"ש בשאלה מתי הבריאה מתייחסת לששה ימים, ומתי לשבעה ימים]. וראה הערה 679.

<> ילקו"ש ח"א רמז תשיט [ר"פ בהעלותך] "למה שבעה נרות... כנגד שבעת ימי בראשית", ועיין בתורה שלימה פרשת תרומה פסקא רו, שהביא מקורות נוספים לכך. ובנר מצוה [פז:] כתב: "כי קודש הקדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני. ולמה קודש הקדשים אחר השבעה, כי הנהגת עולם הטבע הוא תחת מספר ז', כי בז' ימים נברא העולם הזה הטבעי, ולפיכך מה שאחר הטבע הוא תחת מספר שמונה, כי שמונה הוא אחר ז' ימי הטבע... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות". ובאור תורה לרבי אייזק חבר, אות קיג [ד"ה ומנורה בדרום], כתב: "וז' נרותיה הם ז' ימי בראשית". וידועים הדברים שהמנורה מורה על תורה שבעל פה, וכמו שכתב רבי צדוק הכהן בהרבה מקומות, וכגון בפרי צדיק פרשת פקודי אות ז, כתב: "המנורה כנגד תורה שבעל פה, שעל זה אמרו [שמו"ר לו, ב] בא והאיר לי... ולא בשמים היא כו', נצחוני בני כמו שאמרו [ב"מ נט:]... והמנורה היינו התורה שבעל פה, שזוכה האדם ביגיעו". ושם בפרשת בהעלותך אות ב, כתב: "ועל זה אמר משה רבינו ע"ה לאהרן שבהדלקת המנורה יהיה המכוון שלו שמי שיעמוד מול פני המנורה, היינו מי שיכין עצמו לקבל אור תורה שבעל פה... יאירו שבעת הנרות, היינו הנר האמצעי שהוא שבת, מדת מלכות בת שבע, שכלול מכל שבעת הנרות". והתורה שבע"פ עומדת כנגד מספר שבע, כמו שכתב רבי צדוק בפרי צדיק פרשת בראשית, אות ה, וז"ל: "וכן שבת הזמן לזכות לתורה, דכולי עלמא בשבת נתנה תורה [שבת פו:], וכן התורה שבעל פה, כמו שכתוב בזוהר הקדוש [ח"א מז:] 'יום השביעי' [בראשית ב, א] דא תורה שבעל פה, דאיהו יום שביעי. והיינו מלכות פה, תורה שבעל פה קרינן לה [תקו"ז יז.]".

<> כי ההיכל הוא מקומו של העם, וכפי שפירש רש"י [שמות כו, לא] "פרוכת - לשון מחיצה, ובלשון חכמים פרגוד, דבר המבדיל בין המלך ובין העם". וראה הערה הבאה.

<> דברים אלו מבוארים היטב בדרשת שבת תשובה [פב:], שכתב: "ואמר [ויקרא טז, ג] 'בזאת יבא אהרן', ובמדרש [ויק"ר כא, ו] בזכות התורה... ובזכות המילה... ורוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג]. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד], וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]". וכן כתב בנר מצוה [פח:]. הרי שההיכל עומד תחת מספר שבע, שהוא מורה על עולם הזה, וכפי שכתב בנצח ישראל פי"ט [תכח:], בביאור דברי הגמרא בערכין יג: שכנור שהיה במקדש היה של שבעה נימין, וכתב שם: "כי השיר מורה על שלימות... כי שלימות של העולם הזה אינו רק עד ז', כי העולם הזה הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רד.] כתב: "העולם הזה מיוסד על מספר שבעה, הם שבעת ימי בראשית" [הובא למעלה פ"ב הערה 1533]. ואילו קודש הקדשים עומד תחת מספר שמונה, שהוא "עולם העליון". ואודות מדריגת העולם העליון, ראה למעלה פ"א מי"ח [תכב:], שהאריך בזה. ואודות שהתורה באה מהעולם העליון, כן כתב להלן סוף משנה יד, ושם בהערות. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "התורה היא מן עולם העליון, הוא עולם הבא... כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון".

<> הנה ביאר כאן את מעלת התורה על פי מיקומה, שהואיל והתורה נמצאת בארון, והארון נמצא בקודש הקדשים, לכך נדע שמעלת התורה היא יותר ממעלות המלכות ודרך ארץ, כי הכלים המורים על כך [השולחן והמנורה] נמצאים בהיכל, ולא בקודש הקדשים. ואודות שחשיבות המקום יורה על חשיבות העומד בו, כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". אך בנר מצוה [פז:-פט:] ביאר לאידך גיסא, שמעלת קודש הקדשים היא יותר ממעלת ההיכל, וכלשונו: "כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני... קודש הקדשים הוא קדוש נבדל מן הטבע, ולכך בקודש הקדשים היה הארון והתורה, שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז'... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות". ולכך שם הראה את מעלת המקום על פי מעלת העומד, שהתורה עומדת תחת מספר שמונה, ואילו המנורה עומדת תחת מספר שבע. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם... כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו" [הובא למעלה הערה 534]. נמצא שמעלת קודש הקדשים מורה על מעלת התורה [כדבריו כאן], ומעלת התורה מורה על מעלת קודש הקדשים [כדבריו בנר מצוה]. וראה להלן פ"ד הערה 1312.

<> שהשולחן בצפון, והמנורה בדרום [ראה הערה 675]. וכן נאמר בתורה [שמות מ, כד] "וישם את המנורה באוהל מועד &**נוכח**^ השולחן וגו'". וראה הערה הבאה.

<> נראה לבאר דברי קודש אלו, שבא להורות שהמנורה מתייחסת לימין, והשולחן לשמאל. והוא, שהיחס של דרום וצפון הוא יחס של ימין ושמאל, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [פה:]: "כי דרום נקרא ימין בכתוב, וממילא צפון הוא שמאל". והפסוק [בראשית יג, ט] "אם השמאל ואימינה" תרגם אונקלוס "אם את לציפונא אמא לדרומא". וכן בח"א לתמיד לא: [ד, קמט.] כתב: "מדריגת אברהם בדרום, וכמו שרמז הכתוב במה שאמר [בראשית יב, ט] 'הלוך ונסוע הנגבה', וידוע דבר זה למבינים", ואילו הצפון מיוחס ליצחק, כמבואר למעלה פ"א מ"ב [ר.]. ובאור תורה אות קיג [ד"ה מנורה בדרום] כתב: "מנורה כנגד אברהם, שהוא חסד, ומנורה בדרום, כידוע". והשולחן מורה על עשירות [ראה הערה 673], והעשירות היא מדת יצחק [גו"א בראשית פי"ב אות ה]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלז:] ביאר שאברהם הוא מימין, ויצחק הוא משמאל. ולכך "הם שני דברים מחולקים זה כנגד זה".

<> כי התורה מתייחסת ליעקב, וכפי שביאר למעלה פ"א מ"ב [ר.], ומדת יעקב היא האמצע, וכמבואר למעלה פ"א הערה 200, פ"ב הערה 355, ובפרק זה הערה 489. ובח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "יעקב היה קדוש ונבדל ביותר מכל האבות". ולהלן פ"ה סוף מ"כ ביאר שהתורה היא סדר האמצעי בין שתי הקצוות.

<> בנצח ישראל פ"י הביא את מאמרם ש"כל העוסק בתורה... כאילו פודה לי ולבני מבין האומות". וכתב לבאר [רסח.] בזה"ל: "ועוד צריך יותר התרוממות עד שהוא מתעלה מבין מדריגת האומות לצאת חוץ לרשות האומות, וזהו על ידי התורה, שהתורה מתעלה על הכל, כמו שאמרו חכמים בברייתא, דשנו [להלן פ"ו מ"ג] כל העוסק בתורה מתעלה". ובעירובין נד. אמרו "מאי דכתיב [במדבר כא, יח-יט] 'וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות'... אם אדם משים עצמו כמדבר זה שהכל דשין בו, תורה ניתנה לו במתנה. וכיון שניתנו לו במתנה נחלו אל... וכיון שנחלו אל עולה לגדולה, שנאמר 'ומנחליאל במות'". ובנתיב התורה פ"ב [א, יב.] כתב: "כאשר מקבל התורה, הוא חלק השי"ת, לפי שיוצא מן הגשמי להיות לו מדריגה השכלית, ואז נחלו אל. והאדם מתעלה למעלה כאשר הוא חלק השם יתברך". ובח"א לנדרים נה. [ב, כא:] הוסיף בזה: "ואז הוא מתעלה כאשר יוצא מן הגשמי, שהוא העוה"ז, והוא מתעלה אל השם יתברך". ובאור חדש [סז.] הביא את דברי הגמרא [מגילה יא.] ש"בשביל עצלות שהיה להם לישראל שלא עסקו בתורה נעשה שונאו של הקב"ה מך", וכתב לבאר: "כי מזה יש ללמוד כמה גדול כח התורה, ולא אמר שלא עסקו במצות... כי כח התורה הוא גובר על עמלק, לכך כל זמן שלא עסקו בתורה היה המן, שהוא מזרע עמלק, גובר. ודבר זה ידוע מאוד, כי על ידי התורה ישראל מתעלים, כי כל כך הוא מעלת התורה [ומביא שם את המשנה הנ"ל מאבות]... ואם היו עוסקים בתורה היו מתעלים ע"י התורה, והיו גוברים על המן שהיה רוצה להתגבר עליהם... שע"י התורה ישראל מתעלים... ועל ידי זה שהשם יתברך מתעלה, ואז משפיל האויבים של ישראל". וראה בנתיב התורה פ"ו [א, כז:]. ושם בפי"ב [א, נג.] כתב: "שיש לתורה התעלות... עד שער החמישים".

%[משנה ו]

<> לשון האברבנאל בשאלתו השלישית: "כמו שעשה רבי חלפתא חלוק בחמשה, למה לא עשה גם כן משבעה ושמונה ותשעה וששה. ולמה גם כן כמו שעשה חלוקה בשלשה ובשנים, לא עשה חלוקה בארבעה. ובכלל, שכמו שעשה מאחד לשנים, ומשנים לשלשה, היה ראוי שיעשה משלשה לארבעה, וכן ממספר למספר באחדים ובעשרות".

<> לשון האברבנאל בשאלתו בראשונה: "למה זכר מספר חמשה שלשה ושנים, והיה ראוי שיזכור לבד דין היחיד, ומקל וחומר נלמוד לשנים ולשלשה ולחמשה ולעשרה".

<> מהפסוק [מלאכי ג, טז] "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'". וכן שאל האברבנאל בשאלתו הרביעית, וז"ל: "אם נסתפק רבי חלפתא עם הראיה שהביא רבי חנניא מפסוק 'אז נדברו יראי ה'' לענין השנים, למה לא נסתפק גם כן לענין האחד עם הראיה שהביא מהפסוק 'ישב בדד וידום', והוצרך להביא פסוק אחר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי'".

<> לגבי חמישה.

<> כן שאל האברבנאל בשאלתו החמישית, וז"ל: "מה הראיה שהביא על מנין החמשה מפסוק 'ואגודתו על ארץ יסדה', והנה שם בכתוב לא נזכר חמשה. ומה שפירש הרמב"ם [כאן] שאגודת היד הם חמשה אצבעות, הנה שם לא נזכר יד ולא אצבעות". נמצא ששאל כאן ארבע שאלות; (א) מדוע דוקא נזכרו המספרים של עשרה, חמישה, ושלשה [התשובה מציון 708 ואילך]. (ב) היה מספיק לומר אחד, ונדע בק"ו מספרים גבוהים יותר [התשובה מציון 716 ואילך]. (ג) לגבי אחד, למה לא הובא הפסוק "ישב בדד וידום", כפי שהובא במשנה ב [לא ברור היכן ישב שאלה זו, וראה הערה 752]. (ד) מה הראיה מהפסוק "ואגודתו על ארץ יסדה" לגבי חמשה [התשובה מציון 713 ואילך].

<> סנהדרין ב. "מנין לעדה שהיא עשרה, שנאמר [במדבר יד, כז] 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' ["לעדה הרעה - במרגלים כתיב" (רש"י שם)], יצאו יהושע וכלב". ובברכות כא: איתא "אמר קרא [ויקרא כב, לב] 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע, דתני רבי חייא אתיא 'תוך' 'תוך', כתיב הכא 'ונקדשתי בתוך בני ישראל', וכתיב התם [במדבר טז, כא] 'הבדלו מתוך העדה', ואתיא 'עדה' 'עדה', דכתיב התם [במדבר יד, כז] 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', מה להלן עשרה, אף כאן עשרה". ובכתובות ריש עה. אמרו "עשרה, 'עדה' כתיב בהו".

<> כמו שנאמר [שמו יב, יט] "שבעת ימים שאור וגו' כי כל אוכל מחמצת ונכרתה הנפש ההיא מעדת ישראל וגו'", ותרגם אונקלוס שם "מכנישתא דישראל". ובספר השרשים, שורש יעד, כתב: "נקרא הקהל 'עדה' 'קריאי העדה' [במדבר כו, ט], 'עדת ה'' [במדבר כז, יז], לפי שהם נזמנים בקהלם יחד". וראה במלבי"ם באילת השחר אות רסז.

<> הולך לבאר שכל המספרים עד עשרה הם מספרים חסרים, אך מספר עשרה הוא מספר שלם, ולכך מספר עשרה הוא מספר של כלל.

<> פירוש - כך הוא נוהג גם לגבי עשרים, שלשים, ארבעים, וכיו"ב, שסופר עד עשרה, ומתחיל שוב לספור אחד. ובשיחת מלאכי השרת לרבי צדוק הכהן, פרק שלישי, כתב: "ידוע שבמספרים המספר עשרה הוא מספר שלם, וכך סופרים יחידות עשרות מאות אלפים ורבבות, לעולם עשרות עשרות".

<> להלן פ"ה פ"א [ד"ה ופירוש זה, וד"ה ועוד תדע], שם משניות ב-ג [ד"ה ויש להקשות], בביאור שהקב"ה נהג בארך אפים עד עשרה דורות, וכן שאברהם אבינו נתנסה בעשרה נסיונות [ושאר עשרה דברים המוזכרים במשניות שם]. ולגבי נסיונותיו של אברהם אבינו, כתב: "שהיה אברהם מנוסה בכל מיני נסיונות שהם מחולקים, שלפעמים אחד עומד בנסיון זה, ואינו עומד בנסיון אחר. אבל הקב"ה היה מנסה את אברהם בכל חלקי נסיון, שהחלקים אשר הם מחולקים מגיעים עד עשרה, ולא יותר, כי אחר עשרה הוא חוזר אל אחד, ובזה נתנסה בכל הנסיונות".

<> להלן משנה יג [ד"ה ודוקא העשירי], נצח ישראל פ"ח [רו.], גו"א בראשית פי"ז אות ג [דה והבן], שם במדבר פכ"א אות לג [ציון 165], נתיב הצניעות פ"ג [א, קח.]. ובאור חדש [קלט:] כתב: "כי י' מספר כללי, והוא שלם, כמו שידוע. וראיה לזה, כי אחר י' חוזר למנות אחד עשר, כמו בראשונה שמונה אחד, שנים. ומזה תראה כי כאשר הם י' נשלם המספר".

<> כי עצם העובדה שאפשר להוסיף על הקיים, מורה שהקיים הוא חסר, הזקוק לתוספת, וכמו שיבאר בסמוך [לפני ציון 706]. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] כתב: "אמרינן בפרק החולץ [יבמות מז:]... קשים גרים לישראל כספחת... וביאור ענין זה, כי הספחת שהוא גדל באדם, הוא הוספה לאדם השלם, וכל יתור כנטול [חולין נח:], והוא חסרון אל מי שיש בו תוספות. וכן הגר הוא תוספות על ישראל, כי ישראל הם בעצמם עם אחד, בני אברהם יצחק ויעקב, כמו אדם אחד. כאשר נתחבר הגר עליהם, הרי יש כאן תוספות. וכל תוספות מבטל השלימות, כמו שמבטל הספחת, שהוא נוסף, שלימות האדם, שמבטל שלימות צורתו, והוא חסרון באדם. ומפני כך הספחת הוא קשה לאדם. וכן הגרים, שאינם רק תוספת בלבד, הם קשים לישראל". 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 693].

<> כמו שכתב להלן משנה טז [לפני ציון 1844]: "כי הוא יתברך שלם בתכלית השלימות". ולהלן פ"ד מי"ז כתב: "הוא השם יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואין לומר] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], גבורות ה' פ"ט [נח:], ועוד.

<> לשונו בח"א לשבת ל: [א, יד:]: "אין השכינה שורה על דבר חסר, רק על השלם, ולפיכך כאשר נפשו אינו בשמחה, והיא בחסרון, אין השכינה שורה". ואמרו חכמים [שבת צב.] "אין שכינה שורה אלא על חכם גבור ועשיר ובעל קומה", וכתב לבאר בח"א שם [א, מו.]: "דבר זה מבואר, כי אין ראוי שתשרה שכינה על דבר חסר, ולפיכך צריך אל כל אלו שיהיה האדם שלם, ואז אפשר שתשרה שכינה עליו". ומקורו בזוה"ק ח"א רטז:, שאמרו שם: "שכינתא לא שריא אלא באתר שלים, ולא באתר חסר, ולא באתר פגים, ולא באתר עציב... ובגין כך כל אינון שנין דיוסף אתפרש מאבוי ויעקב הוה עציב, לא שריא ביה שכינתא". ובתקו"ז ג: אמרו "איהו לא שריא באתר פגים, הדא הוא דכתיב [ויקרא כא, יז] 'כל אשר בו מום לא יקרב', אוף הכי בנשמתא פגימא לא שרייא". ובויק"ר לו, ג אמרו "אין שכינה שורה במקום טומאה".

<> בתקו"ז [מא: (תקון יט)] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק 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 דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי". וראה הערה 792.

<> ברכות כא: "כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". ותוספות עירובין צב: [ד"ה תשעה] כתבו "דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ועיין ברא"ש ברכות פ"ז אות כ שביאר שאין דבר שבקדושה בפחות מעשרה מפני שהשכינה שורה על כל עשרה מישראל. ובשיחת מלאכי השרת לרבי צדוק הכהן, פרק שלישי, כתב: "וידוע שבמספרים המספר עשרה הוא מספר שלם... וכן נהגו חז"ל בכמה מקומות לחשוב עשרה למספר שלם, כמו אין עדה פחות מעשרה [ברכות כא:], כל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], וכהנה הרבה". ולהלן כתב: "מספר עשרה הוא מיוחד בכל מקום למדריגת הקדושה", ושם הערה 797.

<> "ומן מעלה הראשונה" [הוספה בכת"י]. ולהלן משנה יג [ד"ה ודוקא העשירי] כתב: "כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד" [ראה להלן הערה 793]. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פי"ב [סד:] כתב לגבי רבוי ישראל במצרים, וז"ל: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים. כי אלו שבעים היו נמנים מוגבלים בשעור ובמספר, שהוא שבעים נפש, &**והאחרים שלא היו במספר שבעים נפש בטלים אצל שבעים נפש**^. וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים, ולא עלו במספר, היו פרים ורבים מאוד [שם פסוק ז]... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל" [הובא למעלה פ"ב הערה 249]. הרי כל עוד שהכלל הראשון היה קיים, א"א להוסיף עליו, וכל הוספה בטלה אל הכלל. אך לאחר שהכלל הראשון נסתלק, מעתה אין ההוספה נגדרת כטפילה לכלל, ולכך היו מתנועעים אל השלמתם. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיז:] כתב: "השלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו".

<> נאמר [בראשית לא, ז] "ואביכן התל בי והחליף את משכורתי עשרת מונים וגו'", ופירש רש"י "עשרת מונים - אין מונים פחות מעשרה". ובגו"א שם אות ב כתב: "אין מנין בפחות מעשרה. משום דדרך בני אדם לספור עד עשרה, ואחר כך חוזרים למנות 'אחד שנים', ולפיכך 'עשרת מונים' הם עשר מנינים. ואם תאמר, למה לא אמר 'ותחלף משכרתי מאה'. ויש לומר דכך היה אומר, כמו שדרך המונים מונים עד עשרה, וחוזרים למנות 'אחד שנים', כך היה עושה לבן, אמר 'נקודים יהיה שכרך' [שם פסוק ח] ואחר כך 'טלואים', עד עשרה פעמים היה משנה. אחר כך חוזר לומר לא יהיה כך שכרך, אלא 'נקודים יהיה שכרך', כמו שאמר בראשונה. וזה גנאי גדול לו ורשעה גדולה, דאילו היה אומר 'מידי אחריני יהיה שכרך', היה לו קצת טענה לומר 'טעיתי ודבר זה יהי שכרך'. אבל עכשיו כי מתחלה אמר 'עקודים', וחזר לומר 'נקודים', ואחר כך 'טלואים', ואחר כך 'ברודים', וחזר לומר 'עקודים', ואחר כך חזר עוד ממנו, זה היה גנאי גדול לו". אם כן מה שכתב כאן "ואין זה תוספות, כיון שאתה חוזר למנות אחד", זהו עומק הגנאי של לבן הרשע, שלא הציע ליעקב משכורת חדשה, אלא חזר כל פעם אל הצעתו הראשונה.

<> וכן רש"י [במדבר יד, כז] כתב: "לעדה הרעה וגו' - אלו המרגלים, מכאן ל'עדה' שהיא עשרה". וכן פירשו רש"י והרע"ב במשנה כאן.

<> להלן משנה יג [ד"ה ודוקא העשירי], וז"ל שם: "דוקא העשירי הוא קודש לד', מפני כי מספר הפרטיים הם עד תשעה, כי עשרה נחשבים עדה וכלל, שהרי אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר', 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה. וזה מפני כי אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד... כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר מפני שהוא חלק בלבד, אבל העשירי אשר הוא משלים למספר עשרה, אינו פרטי, ולא שייך בו חלק, לכך אינו חסר".

<> להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע], ושם מ"ב [ד"ה ויש להקשות]. ובשני המקומות הללו ביאר שכל החלקים השונים וחילופי הפרטים מגיעים עד למספר תשע, ולא יותר. וכן הוא בגו"א דברים פ"ד אות כ [צב:], ושם הערה 136. ולהלן במשנה י [לפני ציון 1068] כתב: "כל עשרה נחשבים צבור".

<> כאן מוכיח שמספר עשרה הוא שלם [בנוסף להיות כלל], שאם היה חסר ולא שלם, היתה לו הוספה והשלמה, והואיל ואין למספר עשרה הוספה והשלמה [כמו שביאר], ממילא מוכח שהוא שלם.

<> כמבואר בהערה 698. ובזה עונה על שאלתו הראשונה של האברבנאל [שלא הובאה], וז"ל האברבנאל: "למה הגביל רבי חלפתא מנין העשרה, האם נאמר שהיה דעתו שדוקא בעשרה תשרה שכינה, ולא בהיותם יותר מעשרה, הרי כתיב [משלי יד, כח] 'ברב עם הדרת מלך', וזכותא דרבים עדיפא". ועל כך מיישב, שאף אם יהיו מרובים מעשרה, מ"מ "אינו יוצא מן הכלל הראשון" [לשונו למעלה לפני ציון 701], כי אין הוספה על השלימות של עשרה.

<> בא ליישב שאלתו הראשונה על המשנה: "למה עשרה דווקא, וכן למה חמשה דווקא, ולמה שלשה דווקא" [לשונו למעלה].

<> לשונו בגו"א במדבר פ"ג סוף אות יז: "כמו האחד... שהוא יסוד מספר, ובעצמו אינו מספר, רק שנמנה עליו", ושם הערה 58. וכן שם דברים פ"ד אות כ [צב:] כתב: "כי האחד הוא יסוד המספר, ואינו מספר בעצמו, אבל הוא יסוד מספר", ושם הערה 135. ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "כי האחד הוא יסוד מספר, ואינו מספר". וכן כתב להלן פ"ה מי"ז [ד"ה ואתה תדע], וז"ל: "האחד אינו מספר, ואינו נכנס בכלל מספר... האחד אינו מספר, והוא יסוד והתחלת המספר". ובח"א לסנהדרין צה: [ג, קצז:] כתב: "אחד אינו מספר". ובגבורות ה' תחילת פל"א ביאר קצת יותר, וז"ל: "כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר". ונראה לבאר, כי תיבת "מספר" קשורה לספירה, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הראשון [קג:], וז"ל: "כי לשון 'מספר' הוא ספירה של אחד אחד". ואחד אינו נספר ונמנה, וכמו שכתב בגו"א במדבר פ"ג אות ה, וז"ל: "לא שייך מנין באדם פרטי לומר 'תפקוד איש פלוני'". ותוספות קידושין ב. [ד"ה היבמה] כתבו "בחדא מילתא אין לשנות מניינא". וראה הערה הבאה.

<> כי "שנים תחילת הרבוי" [לשונו למעלה משנה ג, לפני ציון 481], ובמקום של רבוי יש מספר וספירה, וכמבואר בהערה הקודמת. ולהלן [לפני ציון 741] כתב: "כי שנים הם התחלת המספר, אשר כל מספר יש בו חבור אחדים".

<> לשונו בגבורות ה' תחילת פל"א: "השלישי תמיד יותר מוכן לקבל השלימות, בעבור שהוא מספר שלם, כי האחד אין בו רבוי, ואינו נקרא מספר. ומספר שנים אינו מספר שלם, כי אין בו רק זוג, ואין בו נפרד. אבל שלשה בעבור שיש בו זוג, ויש בו נפרד, נקרא זה מספר שלם. ובעבור שהשלישי הוא מספר שלם, מוכן הג' יותר לקבל השלימות, ולפיכך הובחר לוי, שהוא השלישי, להיות יוצאים ממנו הגואלים [משה אהרן ומרים], בעבור הכנתו שיש לשלישי אל קבלת השלימות". ולמעלה הערה 481 נתבאר שאע"פ שנמצא שמכנה גם מספר שנים וגם מספר שלש "תחילת הרבוי", מ"מ יש הבדל ביניהם, שיש שני סוגי רבוי; (א) רבוי שהוא הפך מאחדות. (ב) רבוי שהוא הרבה והמון. מספר שנים הוא התחלת הרבוי המופקע מאחדות, ומספר שלשה הוא התחלת הרבוי של הרבה והמון, אך הוא רבוי שמתאחד, וכמו שיבאר כאן [ראה הערה 718].

<> לשון הראב"ע בפירושו הארוך לשמות ג, טו: "שנים תחלת מספר הזוגות, ושלשה תחלת מספר הנפרדים".

<> בא ליישב את שאלתו הרביעית בתחילת המשנה, שכתב: "שהביא ראיה מן 'ואגודתו על ארץ יסדה', ולא נזכר שם מנין כלל, ואם כן מה ראיה הביא".

<> שמתחברים ונאגדים בו שני מיני מספרים שונים. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב שמספר שלשה הוא אגודה, וכלשונו: "דוקא שלשה הם מתחברים יחד והם נעשים אגודה אחת... כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה, לכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה" [הובא למעלה הערה 483]. כן יקשה בעצמו בסמוך בשם התוספות בסוכה שם [לפני ציון 735], ויחלק בין מספר חמשה שהוא "אגודה שלימה", לבין שלשה שאמנם הוא "אגודה", מ"מ אינו "אגודה שלימה".

<> וכנראה משום כך לא זכר את המספרים שהם מעל לחמשה [עד עשרה], כי אין במספרים אלו הוספה על מספר חמשה, כי בחמשה נמצאו שני המספרים [הזוג והנפרד], ומה יוסיפו על כך שאר המספרים.

<> שאלתו השניה על המשנה, שכתב: "כיון שאפילו אחד, שנים ושלשה וחמשה ועשרה למה לי".

<> כפי שביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 326], וז"ל: "שנים הם כאשר הם מדברים דברי תורה היא תורה גמורה, שהתורה היא כאשר מוציא התורה בפה, וזה נקרא תורה גמורה. וזה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא זה דבור של תורה כלל. ופעמים הרבה אינו מוציא מן הפה, רק בעיון בלבד בלא דבור, ולפיכך אין הדבור עיקר, רק המחשבה. רק כאשר הם שנים, שאי אפשר בלא דבור כלל, זה נקרא 'דברי תורה'... כי השם יתברך עם התורה לגמרי. וזה שאמרו כי שנים שיושבים ויש ביניהם דברי תורה השכינה שרויה ביניהם, כי השם יתברך עם התורה, לא יפרד מן התורה". וראה להלן מציון 758 ואילך.

<> כי שלשה הוא רבוי שמתאחד, לעומת שנים שהוא רבוי שאינו מתאחד, ולכך מספר שלשה מתקרב יותר למספר עשרה מאשר מספר שנים.

<> כי בחמשה יש מספר זוג ומספר נפרד, לעומת מספר שלשה שיש בו רק מספר נפרד, לכך מספר חמשה מתקרב יותר למספר עשרה מאשר מספר שלשה.

<> כי עשרה הוא מספר של כלל, ואין עליו תוספת, לעומת מספר חמשה "שאינו מספר של כלל, ושייך עליו תוספות" [לשונו למעלה לאחר ציון 708], "ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים, והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר, ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה" [לשונו למעלה מציון 695 ואילך].

<> יבאר שדירוג המספרים במשנה נעשה על פי "צד השוה" עם הקב"ה, שככל שצד השוה בולט יותר, כן דביקות בשכינה מרובה יותר.

<> כפי שביאר למעלה [מציון 696 ואילך] שהואיל וה' הוא השלם, לכך שכינתו תמצא במיוחד עם עשרה, שהוא מספר שלם. ובתפארת 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". 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 231]. והרמח"ל בדרך ה' ח"א פרק ב, כתב: "הנה התכלית בבריאה היה להטיב מטובו יתברך לזולתו... ואולם גזרה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהיה הנהנה בו בעל הטוב ההוא. פירוש, מי שיקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלוה לו הטוב בדרך מקרה. ותראה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלימותו יתברך. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמתת ענינו מוכרח בו השלימות, ומשוללים ממנו החסרונות בהכרח... אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהיה הוא הקונה השלימות שאין אמתת ענינו מכריח לו, ויהיה הוא מעדיר מעצמו החסרונות שהיו אפשריים בו. ועל כן גזר וסידר שיבראו עניני שלימות ועניני חסרון, ותברא בריה שיהיה בה האפשרות לשני הענינים בשוה, ויותנו לבריה הזאת אמצעיים שעל ידם תקנה לעצמה את השלימיות ותעדיר ממנה את החסרונות, ואז יקרא שנתדמית במה שהיה אפשר לה לבוראה, ותהיה ראויה לידבק בו וליהנות בטובו" [הובא למעלה פ"ב הערה 930].

<> לשונו בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:]: "כמו שהשם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו, כך ראוי הוא שהאדם שהוא נברא בצלמו הוא כולל כל עולמו, דהיינו שהאדם הוא בתחתונים, והכל נקרא עולמו עד הרקיע, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובדרשת שבת הגדול [קצג.] כתב: "אי אפשר שיהיה שום נמצא שיהיה, נברא לעצמו, שהדבר הזה לא יתן השכל שיהיה שום נברא בשביל עצמו, שאם כן היה נראה ח"ו שיש דבר זולת השם יתברך. וכן אמר הכתוב [דברים ד, לט] 'וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד'. ואין פירוש 'אין עוד' כי אין עוד אלהים, אבל פירושו כי אין עוד דבר בעולם רק השם יתברך, כי כל הנבראים לא נבראו אלא למענהו יתברך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 158]. ובח"א לסנהדרין צח: [ג, ריט:] כתב: "ודבר זה רמזו חכמים על השם יתברך, שאמר [שמות כ, א] 'אנכי ה' אלקיך', מלמד שעם כל אחד ואחד היה מדבר כפי מה שהוא; לזקנים ככוחם, ולבחורים כפי כוחם [שמו"ר ה, ט]... וזה מפני כי הוא יתברך כולל הכל, ולכך הוא נדמה לכל אחד כפי המשיג אותו" [הובא למעלה פ"א הערה 77]. וראה להלן הערה 1295.

<> כמבואר למעלה מציון 690 ואילך.

<> יסוד נפוץ בספריו, וכמו שכתב בהקדמה [טו:]: "ארבע מלכיות הם כנגד ארבע רוחות העולם", ושם הערה 52 הובאו מקבילות רבות לכך. ובגבורות ה' פכ"ג [קא:] כתב: "מספר ארבע מתיחס לגלות, לפי שמספר ארבע הוא נגד ארבע רוחות, שהפיזור הוא בד' רוחות". ושם פ"ס [רסט:] כתב: "לפיכך הם ארבע כוסות... וכל דבר שהוא בא מעולם הנבדל לעולם הזה, יש בו רבוי מחולק לארבע. כי מספר זה הוא מספר הרבוי שהוא נגד ארבע צדדין המחולקים, ואלו דברים הם ארבע לשונות של גאולה. וסוד הזה הוא מבואר בתורה [בראשית ב, י] 'ונהר יוצא מעדן להשקות וגו' ומשם יפרד והיה לארבעה ראשים', שמזה מבואר לך כי כל דבר שבא מעולם הנבדל, כמו הנהר שהוא יוצא מעדן להשקות הגן, כשהוא בא אל עולם הטבע, הוא עולם הרבוי, יפרד לארבעה ראשים, כי זהו נגד הפירוד והרבוי שהוא בעולם הרבוי" [הובא למעלה פ"א הערה 1147]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ו אות כא [ד"ה ויש], גבורות ה' פ"ו [לז:],שם ר"פ י [ס:], ועוד. ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה וכך בארנו] כתב: "כי מספר ארבעה אין בו רק פירוד ולא אחדות כלל, מפני שהוא כנגד ארבעה רוחות שהם מחולקים לגמרי, ואין מספר כמו זה".

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [סוף רסט:]: "הצדדין מתחלפים גם כן בעצמם, במה שזה צד מזרח, וזה צד מערב". ושם בהמשך [שא:] כתב: "כי הצדדין הם מחולקין. וזה כי הצדדין הם משתנים בענינם, כי צד מזרח אינו כמו צד מערב בענינו, וצד מערב אינו כמו צד מזרח, וצד דרום אינו כמו צד צפון בענינו, וצד צפון אינו כמו צד דרום בענינו, כי כל אחד משתנה. וכן אמרו בפרק ב' דבתרא [ב"ב כה:] 'מן החדר תבא סופה' [איוב לז, ט], זה רוח דרומית וכו', כמו שמבואר שם כל רוח ורוח מיוחד". והפסוקים שם [איוב לז, ט-י] הם; "מן החדר תבוא סופה וממזרים קרה מנשמת אל יתן קרח ורוחב מים במוצק". ודרשו על כך בגמרא [ב"ב כה:]: "'מן החדר תבא סופה' זו רוח דרומית, 'וממזרים קרה' זו רוח צפונית, 'מנשמת אל יתן קרח' זו רוח מערבית, 'ורחב מים במוצק' זו רוח מזרחית". ואודות שהצדדים השונים מורים על מהויות שונות, כן כתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יח], וז"ל: "ארבע רוחות... מחולפים ומחולקים, שכל צד נגד השני... כי המזרח מתיחס לו הבריאה, לפי שמן המזרח מתחדש העולם בכל יום כשעולה השמש מן המזרח... ואל המערב הוא שכנגדו, ששם שוקע האור, התיחס הפסד הנמצאים. ואל הדרום, שזה הצד נקרא 'ימין' בכל מקום, ושם השמש ברומה ובתוקפה, לכך מתייחס לשם הכח הגדול. וצד צפון הפך זה, כמו שיקרא צד 'דרום' ששם השמש דר ברומו של עולם, כך יקרא צד 'צפון', ששם השמש צפונה ואינה נראית כלל, ולשם מתייחסים הדברים הצפונים בלתי נגלים שהשם יתברך פועל בעולם, והם מעשה ה' הנסתרים והצפונים". ובנצח ישראל פכ"א [תמה.] כתב: "ד' רוחות העולם, אלו ד' רחקים הם מחולקים כל אחד לעצמו, ואין זה כמו זה. וכנגדם יש בעולם ד' מלכיות מחולקים, שאין זה כמו זה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "ארבע צדדים, אשר כל צד הוא בפני עצמו". ובח"א לתמיד לא: [ד, קמט:] כתב: "כל רוח מרוחות העולם יש לו ענין מיוחד". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר לגבי המרגלים [במדבר יג, כא] "ויעלו ויתורו את הארץ ממדבר צין עד רחוב לבוא חמת", ופירש רש"י שם "הלכו בגבוליה באורך וברוחב כמין גם". וכתב שם הגו"א [אות יג]: "ואם תאמר, למה הלכו באורך וברוחב, אם רצו לעמוד על כל הארץ, עדיין לא הלכו בכל מקום. ויראה שהארץ משתנה באורך וברוחב, כי הארץ שקרובה יותר למזרח או למערב, משתנה. וכן מצפון לדרום, דרך הארצות להשתנות. וזה סיבת כל שינוי הארצות שהם בעולם, משתנים בשביל זה, לפי הקרוב והרחוק ממזרח וממערב ומצפון ומדרום. ולפיכך הלכו בארץ באורך וברוחב. והשתא הלכו ממזרח למערב, ומצפון לדרום, ועמדו על כל הארץ. לאפוקי אם היו הולכין באלכסון, שלא היו הולכין ב' הרוחות. וכשהלכו כמין גם יונית, כבר הלכו כל הרוחות, ואינם צריכים יותר, אף על גב שלא הלכו המקומות כלם בפרט".

<> ראה בנצח ישראל פנ"ו [תתסו:] במה שביאר בנוגע לפסוק זה.

<> כי אין חמשה צדדין, אלא ארבעה צדדין בלבד, ואם כן החמישי הוא כנגד נקודת האמצע העומדת בתוך ארבעה הצדדין, וכמו שמבאר. ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח... ויש לשטח הזה חמשה, דהיינו ד' קוים לד' רוחות, והאמצע אשר ביניהם, הוא הנקודה האמצעית, והם חמשה". וכן הוא בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ובנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמב:, וראה למעלה פ"א הערה 1389]. ולמעלה פ"א משניות יב-טו [שעד:] כתב: "נתנה תורה לישראל בה' קולות [ברכות ו:]... שהקול היה יוצא לכל ד' רוחות, וקול חמישי באמצע".

<> לשונו בנצח ישראל פ"א [טז.]: "האחד שהוא באמצע בתוך הארבע, הוא מאחד ומקשר פיזור הארבע אליו". כמו כן ביאר שהאות ה"א מורכבת משני חלקים; מאות ד, ומאות י. האות ד מורה על הפיזור בארבע קצוות, והאות י הקטנה מורה על האחדות של האמצע, וכמו שכתב להלן פ"ה מ"א [ד"ה ויש לדעת], וז"ל: "כי הדל"ת מורה על רוחב ואורך, כאשר בצורת ד' קו נמשך ברוחב וקו נמשך באורך, וזהו רוחב ואורך... והנקודה שהיא בתוך הד', עד שנעשה אות ה'. והנקודה היא יו"ד נבדלת מן הד', עד שהה"א יש בה שני דברים, דל"ת וגם יו"ד. הדל"ת מורה על התחלת התפשטות הגשמי, והיו"ד מורה שהעוה"ז מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העוה"ז גשמי מכל וכל. ולכך היו"ד היא בתוך הד', והד' מקבל היו"ד. ואין היו"ד נוגע, כי אין הדבר שהוא נבדל מעורב עם הגשמי. ולכך היו"ד הוא נבדל מן הד', ואינו נוגע". ובנר מצוה [יז.] כתב: "דבר זה מורה הה"א, כי הה"א יש בה ד', אשר הד' מורה על ד' רוחות, ויו"ד הקטנה שבתוך הד' הוא אחד, כנגד האמצעי, והאחד מצטרף אל הכל והוא מקשר הכל. ולפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה [מנחות כט:], כי העולם הזה יש בו חלוק, ועם כל זה הוא עולם אחד, כי הריבוי הזה הוא לאחד" [הובא למעלה פ"א הערה 1147].

<> אודות שהאמצעי מקשר ומחבר הכל, כן כתב בנצח ישראל פ"א [טז:], וז"ל: "כי לעולם האמצעי מאחד ומקשר הכל". ושם פ"ה [פה.] כתב: "כל אמצע יש לו ימין ושמאל". ובגו"א בראשית פ"ד אות י כתב: "כי האמצעי משותף לשני הקצוות". ושם שמות פכ"א סוף אות ג כתב: "כי האמצע מקשר כל החלקים, לפי שהוא באמצע". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסג:] כתב: "האמצעי יש בו כח הכל... ומתחבר הכל אליו... שהכל מתחבר אל האמצעי". וזהו משפט האמצעי שהוא מאחד את הקצוות על ידי שהוא עצמו מורכב באופן שוה משתי הקצוות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [ד"ה ועוד], שבית המקדש הוא מחבר עליונים ותחתונים, וכלשונו: "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה, ושם יבא האדם לעבוד את ה', יש בו שני הצדדים; מתיחס לעליונים ותחתונים, והכל שוים בו. ולא יאמרו העליונים 'לנו הוא זה', במה שרשות בני אדם בו. ולא יאמרו בני אדם 'לנו הוא זה', במה שהוא מקדש ה'". וראה בבאר הגולה באר הששי [רצה:, הובא למעלה פ"א הערה 1387]. דוגמה נוספת; בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] כתב אודות משה רבינו, וז"ל: "כי זה משה האיש הוא מהתחתונים, והיה מתעלה מעלה מעלה... כי משה היה מן התחתונים ומן העליונים, כמו שאמרו [דב"ר יא, ד] שנקרא משה 'איש האלהים' [דברים לג, א], מחציו ולמטה היה איש, ומחציו ולמעלה היה אלהים. ולכך אי אפשר לומר רק שהיה כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם... היה למשה משפט האמצעי, שנאמר [דברים ה, ה] 'אנכי עומד בין ה' וביניכם להגיד לכם דבר ה' וגו''" [הובא למעלה הערה 489]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ג [קא:]: "כי החמשה, ארבע לארבע רוחות, ואחד באמצע, והאחד שהוא באמצע הוא מאחד כל הארבע, שכל דבר מתאחד על ידי אמצעי המאחד. ולפיכך חמשה הם אגודה, כמו ששנינו במסכת אבות 'מנין לחמשה שיושבים ועוסקים בתורה וכו', שנאמר 'ואגודתו על ארץ יסדה'', כמו שנתבאר בספר דרך חיים... וראיה לזה כי החמשה הוא התאחדות, כי אות ה"א, שמספרה חמשה, לא תתחלק [בהבהרתה], וכל האותיות הם מתחלקים, חוץ מן הה"א, שאין חלוק לה, כאשר יבטא ה"א אין חלוק, ולאפוקי כל האותיות יכול לחלק מבטא שלהם כאשר ידוע". ושם פנ"ח [רנח.] כתב: "אלו ד' צדדין, אינם מתאחדים הצדדין המחולקים רק על ידי אמצעי שהוא בתוכם, שהוא אינו צד בפני עצמו, והוא החמישי... וזה אמרם ז"ל במסכת אבות 'מנין לחמשה שישבו ועוסקים בתורה ששכינה ביניהם, תלמוד לומר 'ואגודתו על ארץ יסדה''... ולמה האגודה בחמשה דוקא, והיינו כי ארבע מפני שהם מחולקים, כי הצדדים הם מחולקים זה מזה, וכאשר יש חמשה הוא אגוד אחד על ידי אמצעי המאחד את הארבעה. כי כאשר יש אמצעי, על ידו מתאחדים כל הארבע, ולפיכך חמשה הם אגודה... ולפיכך היד שיש בה חמש אצבעות הוא כלל שלם".

<> פרקים כג, נח, והובאו בהערה הקודמת.

<> שביאר שם שלשה הסברים [מלפני ציון 475 ואילך] לכך, ודבריו כאן נוטים להסברו השלישי [מלפני ציון 486], שכתב: "השנים הם כנגד שתי הקצוות, שהם הפכים, כי השחור והלבן הם שני הפכים לגמרי, ואין בהם אחדות כלל, שתראה מזה כי השנים אין בהם אחדות. ולא כן שלשה, כי על ידי השלשי יש חבור, שאי אפשר שיהיו ג' דברים הפכים. ושני דברים שהם הפכים, כמו השחור והלבן, ותניח עוד צבע שלישי, כמו האדום, הרי צבע זה הוא ממוצע, שאינו שחור ואינו לבן, והוא ממוצע ביניהם, ועל ידי זה מתחברים שני הפכים כי הוא ביניהם. ולכך על ידי שלישי יש חבור להם". ובנתיב העבודה פי"ז [א, קל:] כתב: "ודוקא כאשר הם ג' שאכלו, כי על ידי שלשה השלחן הוא שלחן אחד, שצריך שיהיה שלחן אחד כמו שהמזבח אחד, כך השלחן ראוי שיהיה אחד. ובשלשה שאכלו עליו הוא שלחן אחד, וזה כי דווקא שלשה, הם מתחברים יחד, והם נעשים אגודה אחת. כמו שבארנו במסכת אבות גם כן דבר זה באריכות. כי אין מספר שיש לו חבור וקישור יחד כמו שלשה. ולכך אמרו [סוכה יג.] אין אגודה בפחות משלשה" [הובא למעלה בהערה 483]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כח:] כתב: "השלשה הם מתקשרים ומתחברים יחד. ודבר זה תמצא בכל מקום שהשלשה מתחברים, ונקרא מספר שלשה 'אגוד'. ולפיכך ברכת זמון הוא בשלשה, שמתחברים יחד לברכה, ופחות משלשה לא. ודבר זה בארנו אצל 'שלשה שאכלו על שלחן אחד'... כי שלשה מתחברים יחד" [הובא למעלה הערה 498].

<> "דאף על גב ששלשה הם נקראים 'אגודה', אין אגוד גמור כמו שהוא חמשה, שהוא מקשר ואוגד את הארבע, שהם כל ארבע הצדדים המחולקים, וזה יותר אגוד שלם. ולא כן שלשה, שאין השלשה אגוד שלם" [לשונו בסמוך]. ומבואר מדבריו שההבדל בין אגוד של חמשה לאגוד של שלשה נעוץ בהבדל שבין מספר ארבע למספר שנים, שמספר ארבע "הם כל ארבע הצדדים מחולקים", ואין לך התפשטות גדולה מזו [שהיא כנגד ארבעה צדדים, וכמבואר בהערה 725. ובגבורות ה' פנ"ח (רנח:) כתב: "חלקי הרבוי הוא ארבע, וזה מפני שיש במספר ארבע חלוק ורבוי כל הצדדין"], ולכך אגידת התפשטות זו היא "אגוד שלם", כי הנך מאחד את כל הפרטים. מה שאין מספר שנים, שאין בו התפשטות כה גדולה, ולכך אין אגידתו אגוד שלם.

<> שנאמר [שמות יב, כב] "ולקחתם לכם אגודת אזוב", ולמדו מזה לפרה אדומה שמצותה בשלשה לקחים, שנאמר [במדבר יט, יח] "ולקח אזוב", ומבואר בספרי שם שלמדו כן בגז"ש "מה להלן שלשה, דאין אגודה בפחות משלשה, אך כאן שלשה" [לשון תוספות סוכה יג. ד"ה מצות].

<> לשון תוספות שם: "בשלש שמיה אגד - תימה דבמסכת אבות משמע דפחות מחמשה לא שמיה אגד, דתנן עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה ביניהן, שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל'. ומנין אפילו חמשה, שנאמר 'ואגודתו על ארץ יסדה'. ומנין שאפילו שלשה, שנאמר 'בקרב אלהים ישפוט'".

<> לשון תוספות שם: "ואית ספרים דגרסי איפכא; דחמשה נפקא לן מ'בקרב', משום דא'עדת' דרישיה דקרא קאי, ובלשון 'בקרב' משמע אמצע, כלומר בחצי עדה, דהיינו חמשה, ישפוט. ושלשה נפקא לן מ'ואגודתו על ארץ יסדה'. ובפרק קמא דברכות [ו.] לא משמע כן, דאמר התם; מנין לעשרה שמתפללין ששכינה ביניהם, שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל'. ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה ביניהם, שנאמר 'בקרב אלהים ישפוט'". [קצת צ"ב שמבאר כוונתם של תוספות במה שהוכיחו מהגמרא בברכות, בעוד שתוספות עצמם ביארו כוונתם]. והנה תוספות הביאו את הגמרא בברכות שאמרו "ומנין לשלשה שיושבין בדין ששכינה ביניהם", וכן הוא בגמרא ובעין יעקב שלפנינו, וכן יביא גמרא זו בסמוך, ולא כפי שכתב כאן "ומנין ששלשה שיושבין ועוסקין בתורה ששכינה עמהם".

<> לשון תוספות שם: "ושמא דאף על גב דבעלמא חשיבא אגודה בשלשה, האי קרא ד'ואגודתו על ארץ יסדה' לא מיתוקם אלא בחמשה, משום דכתיב [ישעיה מח, יג] 'אף ידי יסדה ארץ', וביד יש בה חמש אצבעות". והדוחק מבואר, כי אין ה"יסדה" המוזכר בפסוק "ואגודתו על ארץ יסדה" שוה לנאמר "אף ידי יסדה ארץ", כי בראשון מדובר בדבר שנוסד על הארץ [ראה רד"ק שם], ואילו בשני מדובר ביסוד הארץ עצמה.

<> "ואין אגודה פחות משלש" [רש"י שבת קט: ד"ה שלשה].

<> ראה הערה 734. ובגבורות ה' פנ"ח [רנח.] כתב: "ומה שהקשו התוספת דמשמע שם גבי אזוב דאף בפחות מחמשה הוי אגוד, דודאי אף בפחות הוי אגוד, אבל אינו אגוד שלם, כי חמשה הוי אגוד שלם, ואין קושיא כלל".

<> כי בשלשה יש מיהא "אגוד" [כמו שהתבאר], לעומת שנים, שאין בו "אגוד" כלל.

<> מה שאין באחד שאינו מספר כלל, וכמבואר למעלה בהערות 709, 710.

<> "עדה קרויה בעשרה, שנאמר [במדבר יד, כז] 'עד מתי לעדה הרעה הזאת', יצאו כלב ויהושע" [רש"י שם].

<> "ואין בית דין קרוים 'אלהים' אלא בג'" [רש"י שם].

<> "ממתין להם שם" [רש"י שם].

<> "אשר יזכר שמי על פי מצותי ודברי" [רש"י שם].

<> קושית הגמרא, שאם שכינה נמצאת כבר באחד, שנים מבעיא.

<> פירוש - שמא תאמר שדין הוא עשיית שלום בלבד הוא, ואינו בגדר תורה.

<> "קודם שיהיו כל העשרה, 'נצב בעדת אל' מעיקרא משמע" [רש"י שם].

<> "כדכתיב 'ישפוט', בשעת המשפט" [רש"י שם].

<> ומה חידש בעל המאמר בגמרא שהשכינה עם שנים שלומדים, ואחד שלומד, הרי כך נשנה במשנתינו. וקצת תמוה שהעיר [בשאלתו הקודמת] על השנוי שיש בין המשנה לגמרא במספר שלשה, אך לא העיר על השנוי שיש במספר עשרה, שהמשנה אמרה "עשרה שיושבין ועוסקין בתורה", ואילו הגמרא אמרה "מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם", ובשתיהן הלימוד נעשה מהפסוק "אלקים נצב בעדת קל". ויל"ע בזה.

<> פירוש - משנתינו לא באה להשמיענו דבר מיוחד שיש בכל מספר ומספר, אלא שלכל המספרים יש דביקות אל השכינה, ורק עוצמת הדביקות משתנית בין המספרים. ואולי בזה מונח התירוץ על שאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 687] "למה לא הביא ראייתו של רבי חנינא בן תרדיון, שהביא ראיה לאחד מן 'ישב בדד וידום'". והתירוץ הוא שמשנתינו עוסקת בדביקות שכינה, ודביקות זו נאמרת בפסוק [שמות כ, כד] "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך". מה שאין כן במשנה ב, שם המשנה באה לומר ש"אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שהקב"ה קובע לו שכר", ולזה מתאים הפסוק [איכה ג, כח] "ישב בדד וידום כי נטל עליו", וכמבואר למעלה מציון 388 ואילך. ואף לפי הגירסא של משנה ב שאמרו שם "אפילו אחד שעוסק בתורה שהשכינה עמו והקב"ה קובע לו שכר" [כמובא למעלה לפני ציון 413], מ"מ גם לפי גירסא זו לא איירי רק בדביקות בשכינה, אלא גם במתן השכר, וזה אינו יכול להלמד אלא מהפסוק "ישב בדד", וכמבואר למעלה [מציון 388 ואילך].

<> פירוש - את כל המספרים, ולא יספיק לומר "אחד" [ונדע את המספרים הגבוהים יותר בקל וחומר].

<> בגמרא שלפנינו בעל המאמר הוא רבין בר אדא בשם רבי יצחק, וכפי שהביא למעלה.

<> פירוש - בעל המאמר בגמרא מחדש שיש בכל מספר ומספר דבר מיוחד שנמצא רק אצלו, ולא במספר אחר, ולא הרי זה כהרי זה, לעומת רבי חלפתא שמחדש שלכל המספרים יש דביקות בה'.

<> מה שאין כן לשלשה שיושבין בדין, יש רבותא, שאף הדין נחשב כתורה, ולא שלמא בעלמא.

<> פירוש - המקשן סבר שאין לשנים דבר בפני עצמו, ולכך הקשה שהואיל ובאחד יש שכינה, מה הרבותא שיש בשנים. ואי אפשר לתרץ על כך ש"טובים השנים מהאחד", כי זהו תירוץ מועיל למשנתינו, שלא באה אלא ללמדנו דרגות שונות של דביקות שכינה. אך לגמרא זה לא יספיק, כי שם בעי דבר מיוחד בפני עצמו לכל המספרים שנקט בהם. ולכך שם תירצה הגמרא שאכן יש דבר מיוחד בפני עצמו בלימודם של שנים, שדבריהם נכתבים, וכמו שמבאר.

<> ועל כך נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו", כמבואר למעלה מציון 309 ואילך, וראה הערות 316, 326.

<> "קביעות" - דבר עומד וקיים, ואינו בטל מעצמו. ועל כך נאמר [ירמיה לב, יד] "למען יעמדו ימים רבים". וכן אמרו [מגילה יד.] "נבואה שהוצרכה לדורות נכתבה". ובבאר הגולה באר השביעי [תכו.] כתב: "כי הכותב בספר אין כוונתו רק ללמוד, ואין כאן דבר שיהיו מכוונים להכעיס כדי לקנטר". ושם בהערה 400 הובאו דברי מו"ר שליט"א שביאר, כי הכתיבה מעצם ענינה עומדת לימים רבים, ואילו הקנטור אין כחו אלא לשעתו ולמקומו, ולכך אין אדם כותב ע"מ לקנטר, כי אין אדם כותב דברים שהם רק לשעה. וראה להלן הערה 776.

<> למעלה פ"ב מ"א [תקב:], בביאור דברי המשנה שם "וכל מעשיך בספר נכתבין".

<> לשונו להלן משנה טז [ואמר והחנות פתוחה]: "ואמר [שם] '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 [פ"ב מ"א] 'וכל מעשיך בספר נכתבין', עיין שם. והיד הוא יד האדם שעושה המעשה, כותבת, כי כל מעשה אדם נרשמים".

<> פירוש - העולם נקבע ונגדר על פי מעשה האדם, מחמת שהאדם הוא עצם העולם. וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסז:], וז"ל: "הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם. וכאשר התבאר לך כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם, אם כן האדם צריך שיהיה בו הטוב, ואז ראוי אליו הקיום, וכאשר ראוי אליו הקיום, ראוי לכל העולם הקיום, שהכל תלוי באדם". וראה למעלה הערה 250.

<> למעלה פ"ב מ"א בביאור "וכל מעשיך בספר נכתבין" [תקב:], וז"ל: "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'". וראה להלן הערות 788, 1823.

<> כי כך הוא לשון הפסוק [מלאכי ג, טז] "ויקשב ה' וישמע ויכתב בספר זכרון". וכן אומרים בתפילת ימים נוראים "אמת כי אתה הוא דיין ומוכיח... ותזכור כל הנשכחות, ותפתח את ספר הזכרונות, ומאליו יקרא, וחותם יד כל אדם בו".

<> "דבר קבוע" - דבר קיים ועומד, ודברים קבועים חורתים את רישומם בעולם שהוא דבר קבוע. דוגמה לדבר; בעדים זוממים אמרו "כאשר זמם" [דברים יט, יט], ולא כאשר עשה [רש"י שם]. ובגו"א שם אות יא [ד"ה ואם] כתב: "ואם היינו באים ליתן טעם בדבר, יותר היה נראה ליתן טעם דהכתוב אומר גבי עדים זוממין [דברים יט, יט] 'ובערת הרע בקרבך', פירוש דבר שהוא רע. והמחשבה של אדם אינו דבר קיים, שהיום יחשוב על דבר, ומיד יסור מחשבתו ממנו. ולפיכך עדים זוממין, שאינם עושים מעשה בידיהם, והרע מה שעשו [הוא] מה שחושבים במחשבתם רע, והכתוב אומר 'כאשר זמם', כלומר בשביל שחשב להמית אותו. לכך אינם נהרגין אלא אם עדיין במחשבתו, שמבקשים להרוג. אבל אם כלתה המחשבה, שנגמר המעשה, שסר מהם אז המחשבה שלהם, לא יתכן בזה 'ובערת הרע'. בשלמא גבי מעשה שהאדם עושה בידים, כיון שעשה בידים המעשה, יש קיום לו מה שעשה המעשה. אבל עידי זוממין לא עשו שום מעשה, רק שעלה על דעתם לעשות לאחיו, ולפיכך דווקא כאשר עדיין לא הרגו - והמחשבה של עדים זוממין עדיין מקוים - אז יש להרוג. אבל אם עברה המחשבה, כיון דהמחשבה אינה עוד, לא יתכן בו 'ובערת הרע' בדבר שאינו נמצא... ודבר שאינו מעשה, חמור קודם שנגמר מן אחר שנגמר; שקודם שנגמר הרי הוא נמצא עדיין במחשבתו, ובענין הראשון. לכך גבי עדים זוממין, חמור קודם שנהרג מאחר שנהרג". ובבאר הגולה באר השני [קכו:] כתב: "כאשר המחשבה עוד בנמצא, וזהו קודם שהרגו, שאז נמצא המחשבה... ואז שייך [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. אבל כאשר נעשה הדין, ושוב אינו נמצא עוד מחשבת העדות, ואין כאן רושם מעשה. שאילו הרגו בידים, אף שכבר עבר, הלא עשה המעשה, והמעשה הוא לפנינו... אבל כאשר לא נמצא המחשבה, שכבר עברה, אין כאן דין". הרי שמחשבה אינה בעולם לאחר שכלתה, אך מעשה נמצא בעולם אף לאחר שנעשה, כי למעשה יש "רושם מעשה", ובמחשבה אין רושם כזה. והיחס שבין מחשבה למעשה הוא הוא היחס בין אחד שלומד לשנים שלומדים, שהרי אחד שלומד הוא כמו שלומד במחשבה, שאע"פ שמוציא המלים בפיו, מ"מ מידי מחשבה לא יצא [כמבואר למעלה במשנה ב, מציון 327 ואילך]. מה שאין כן בשנים הלומדים, שעשו קביעות ללימוד המחייב דיבור [שם], לכל לימודם עושה רושם בעולם.

<> אודות שהחומר הוא מדריגה ראשונה של הנמצא, והצורה היא מדריגה שניה, כן ביאר בכמה מקומות. וכגון, אמרו חכמים [ערכן ל:] "כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה, נעשית לו כהיתר", וכתב על כך בח"א שם [ד, קמג:] בזה"ל: "כי החטא הוא שנוי לאדם, ואין האדם בקלות יוצא מן הסדר. אבל כאשר עבר חטא ושנה בה, הוקבע השנוי. ומה שאמר 'ושנה בה', ידוע דבר זה ממה שאמרו [פסחים סא.] 'שנה עליו הכתוב לעכב', כי כל שני פעמים לחזק הדבר שיהיה כך קבוע, לא בענין אחר. ודווקא שני פעמים, כי דבר זה ידוע מענין הצורה, שיש לה מדריגה שניה. כי החומר יש לו מדריגה ראשונה, ואין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגה הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה, ואין שנוי לה כלל [ראה הערה 771], כאשר ידוע. ולפיכך אמרו בכל מקום 'שנה עליו הכתוב לעכב'. וכן כאשר עושה שני פעמים, נחשב המעשה ההוא מעשה קבוע, ואין נחשב לעושה שהוא שנוי מן הסדר. ולכך נעשה לו כהיתר, כלומר שאינו יוצא מן הסדר, ויש לך להבין את זה". ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רח.] כתב: "החומר הוא חלש מאוד". ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה, וזה מבואר בכמה מקומות... כי החומר הוא מדריגה ראשונה והצורה מדריגה שניה" [הובא למעלה הערה 623]. ובנצח ישראל פמ"ט [תתה:] כתב: "ובמדרש [איכ"ר סוף פרשה א], חטאה בכפלים 'חטא חטאה ירושלים' [איכה א, ח]... וביאור זה, כפל חטא של ישראל, כי לפי מעלת צורתן האלקית, אין ראוי שיהיה בישראל חטא. כי האומות שחוטאים מפני שעצמן הם בעלי חומר, לכך לא נחשב החטא שלהם בכפל, כמו החטא של ישראל שנחשב חטאם בכפל, כי הכפל מורה על הצורה. כי אצל האומות הצורה בטילה אצל החומר, ולכך אין להם מדריגה שניה, רק מדריגה חמרית בלבד. אבל ישראל בעצמם יש להם מעלת הצורה, ולכך חטאם בכפל מצד הצורה, שהיא שנית על מדריגת החומר". וכן כתב שם פנ"א [תתכב.]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצה.] כתב: "הצורה באה באחרונה, והחומר קודם, כי הצורה הוא המשלים, ראוי שיהיה באחרונה. ולפיכך נברא האדם באחרונה לכל מעשה בראשית... כי יש על האדם משפט הצורה, שהיא באה באחרונה" [הובא למעלה פ"ב הערה 243, וראה למעלה הערה 465].

<> כאן נוגע בעוד יסוד נפוץ בספריו; הגשמי הוא בכח, והנבדל הוא בפועל. וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ה [קעא:], וז"ל: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". ולהלן פ"ד מי"ח [ד"ה ויש לך] כתב: "החומר הוא בכח תמיד ואינו בפעל... שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ובע"ז ג. אמרו "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ופירש רש"י שם "בערב שבת - בעולם הזה". ובח"א לע"ז ג. [ד, כא.] כתב: "כי העוה"ז הוא עולם הגשמי, אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעוה"ז שייך מצות ומעש"ט... לפי שהעולם יוצא אל הפעל, כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפועל. אבל בעוה"ב האדם שם הוא בפועל, ולא שייך שם יציאה אל הפועל כאשר אינו גשמי, ולפיכך העוה"ב הוא שביתה מנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל... ולפיכך אמר, מי שטרח בער"ש, הוא יום המעשה, ואז יאכל בשבת, כי השבת הוא יום המנוחה, ובלתי יציאה אל הפעל, רק הכל במנוחה, ולפיכך המצות אינם שייכים רק לעוה"ז בלבד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". וראה למעלה פ"א הערה 249, ולהלן פ"ד הערות 1091, 1591, ובבאר הגולה באר השני הערה 141, ושם בבאר הרביעי הערות 874, 1060.

<> אודות שהצורה היא נמצאת בהבלטה יתירה, כן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיג:], וז"ל: "כי הפנים הוא בגלוי, וזה מפני שהפנים יש בו הכרתו של אדם מה שהוא. וזהו ענין הצורה, שהצורה בה הכרתו של הנמצא מה שהוא. ולפיכך הפנים הוא בגלוי ביותר מכל, מפני כי הצורה משימה הנמצא נגלה בפועל מה שהוא לגמרי... הפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה, שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא". ובבאר הגולה באר החמישי [נו:] ביאר על פי זה את המצוה של מילה, וז"ל: "כי האבר הזה בו נחשב האדם בפעל, כי כבר אמרנו כי על ידי האבר הזה נקרא 'איש', ויש לאיש מדריגת הצורה, ועל ידי זה נחשב בפעל הגמור. ודבר זה הוא סוד המילה, שצריך להסיר הערלה אשר הוא כמו מכסה לאבר הזה, והערלה מונע עד שלא נמצא האדם בפעל, כי כל אשר יש לו כסוי ואטימא אינו נמצא בפעל הנגלה. והרי על ידי אבר הזה הוא איש, אשר האיש נחשב צורה, שעל ידי הצורה הוא בפעל הגמור. ולכך צריך להסיר הכסוי והאטימא שהוא הערלה, עד שיהי' איש בפעל, כמו שראוי אל הצורה שהוא נמצא בפעל. ודווקא אל ישראל נצטווה המילה, מפני שיש אל ישראל מעלת ומדריגת הצורה, כמו שהתבאר פעמים הרבה, ולפיכך ראוי ומחויב להסיר הערלה". וזהו שכתב כאן "ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי". וראה הערה 775.

<> פירוש - בצורה הדבר נמצא כפי מה שהוא, במלוא הבהירות.

<> לשונו בבאר הגולה באר הראשון [סד:]: "כי צורת הדבר הוא הבדל דבר מדבר". כי כל הבדלה היא מצד הצורה, ולא מצד החומר, וכמו שביאר בנתיב הפרישות פ"א [ב, סוף קיג:], וז"ל: "הזכר נמשל בצורה... והצורה הוא שמבדיל בין דבר לדבר, כי אין הבדל בין דבר לדבר מצד החומר, כי החומר משותף לכל הדברים, רק ההבדל הוא מצד הצורה בלבד, שמצד הצורה יוכר הדבר מה שהוא. ולפיכך שני אנשים אסורים לישא אשה אחת [קידושין ז.], מפני שכל אחד נמשל בצורה, ויהיו משותפים ביחד כאשר יהיה להם ביחד אשה אחת, ודבר זה אי אפשר, כי כל צורה נבדל לעצמה. אבל שתי נשים מותר שיהיה להם איש אחד, אע"ג ששתי נשים אלו הם משתתפים ביחד, שיש להם איש אחד ביחד, הרי אין ההבדל רק מצד הצורה, ואין הבדל מצד החומר" [הובא למעלה הערה 269]. וכן כתב בח"א לסוטה יג: [ב, נו:]: "כי הצורה נותנת הכרה והבדל לכל דבר עד שיאמר עליו כי הוא זה". וכן הוא בח"א לשבועות יח: [ד, יד:].

<> כמבואר בהערה 766, וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בגו"א במדבר פל"א אות יח כתב: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם ולא יקבלו שינוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שינוי". וכן כתב בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], וז"ל: "ואצל ישראל, אף המדה הפחותה שבהם יורה על השכל. שמהמדה הפחותה שהם קשי עורף אינם חוזרים מדרכיהם. וזה יורה על העמידה והקושי, וזהו מענין השכל שאין לו השתנות... [לעומת] החומריות, שנקל להשתנות, כמו כל חומר שנקל לקבל שנוי". ועוד אודות שהצורה אינה מתפעלת, לעומת החומר, ראה נצח ישראל פ"ה הערה 430. וכן מבואר יותר בח"א למנחות נג: [ד, פד.], וז"ל: "וכן מה שאמר רבי יוחנן [שם] אח"כ 'נמשלו ישראל לזית, מה זית אינו מוציא שמנו רק ע"י כתישה וכו''... וכך ישראל, אשר בהם הנפש הנבדלת, אינם חוזרין למוטב כאשר ראוי אל הנפש הנבדלת, רק ע"י יסורין להסיר החומרי, אז הנפש הנבדלת מאירה כראוי. ודבר זה אינו באומות, שאם הם רשעים אפשר שיהיו חוזרים למוטב בעצמם במה שהם חומריים בעלי שנוי, לכך אפשר בהם השתנות בהם מן הרע למוטב, כמו שאמרו ז"ל [ירושלמי סנהדרין פי"א ה"ה] כי הגוים קרובים אל התשובה, כמו שנמצא בנינוה שהיו חוזרים בתשובה [יונה ג, ח]. מה שאין כן בישראל, שהם עם קשה עורף. ודבר זה הסבה, שכל אשר נוטה אל החומר הוא מיד משתנה מענין לענין. אבל בישראל א"א שיחזרו למוטב מעצמם, רק ע"י יסורין, שע"י יסורין מסולק החומרי, עד שהנפש טהור ונקי מן הפחיתות החומרי".

<> "קיום" - שאינו משתנה, אלא הוא מקוים, שעומד כל הזמן בקיומו ובמקומו. ובזה הצורה היא ההפך הגמור של מים, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ד [ע.], וז"ל: "ידוע לכל משכיל כי הצורה דבר מקוים, ובמים אין קיום באשר הם נגרים ארצה. ומפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית, וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה". ובח"א לנדה לא. [ד, קס.] כתב: "אין המים דבר מקוים, והם נגרים ונשפכים... אבל הצורה הוא דבר מקוים, כמו שידוע מענין הצורה". ובגבורות ה' פכ"ד [קג.] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה [דברים לד, ז] 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה, שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף. אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1064].

<> כמבואר למעלה פ"א משנה יב-טו [שסד:], וז"ל: "בא שמאי ואמר, כי אמת הוא שמדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה", וראה שם הערה 1338, כי הוא יסוד נפוץ מאד בספריו. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תרצ:]: "כי הדבר שהוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי", ושם הערה 1064, ולמעלה הערה 56.

<> שבת קנא: "נקטינן אריה אבי תרי לא נפיל". וכתב שם בח"א [א, פ:] בזה"ל: "דוקא על שנים, אבל על יחיד נפל, כי אשר הוא פרטי לגמרי כאשר האדם יחידי, לא נמצא הצלם האלקי אצל האדם הפרטי, שהוא חמרי. אבל כאשר הם שנים נמצא הצלם האלקי... כי האחד הוא כנגד מדריגה החמרית, והשנים הוא כנגד הצורה... ולכך כאשר יש כאן שנים, שהמספר הזה כנגד הצורה, כי החומר הוא מדריגה ראשונה, והצורה מדריגה שניה. וכאשר יש שנים, אז יש כאן צלם אלקי לאדם, לא נפל אריה עליהו. כי האדם הפרטי גובר עליו האריה מצד כחו החמרי, כי האריה יש לו על האדם התגברות מצד כחו החמרי, ומצד כח זה הוא נופל על האדם, שכחו החמרי יותר מכח האדם. אבל כאשר הם שנים, ויש לשנים כח נבדל מצד הצלם האלקי, ולפיכך לא נפל אריה על שנים" [הובא למעלה הערה 623].

<> כמו שנאמר [במדבר יא, כו] "וישארו שני אנשים במחנה וגו' והמה בכתובים וגו'", ופירש רש"י "והמה בכתובים - במבוררים שבהם לסנהדרין, ונכתבו כולם נקובים בשמות". הרי שהכתיבה מורה על הבירור. ובדהי"א כח, יט נאמר "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל וגו'". וצרף לכאן דברי רש"י [דברים לג, ב] "אש דת - שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה", ובגו"א שם אות ד, כתב: "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]. הרי שהכתב הוא "רשימה מבוארת היטב". @**ואולי לפי**^ זה אפשר לבאר מדוע התחייבות הבעל בנשואין נקרא בשם "כתובה", שלכאורה אין שם זה מובן, שהרי כל שטר הוא נכתב. אך המיוחד בכתובה הוא שההתחייבות חלה אף בלא הכתיבה, שהרי זהו תנאי בית דין [כתובות נא.], וכל סבת הכתיבה היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה [ב"ק פט:], "דאטו מי הוי טעמא אלא משום דהאשה חוששת שמא יגרשנה בלא כתובה, ועושה בעילתו בעילת זנות" [לשון המנחות קנאות מכתב קא]. נמצא שכל מטרת הכתובה היא להורות שחיוב הבעל הוא חיוב ברור ומפורש, ולכך הוא נקרא על שם הכתיבה, שהכתב גופא הוא "מברר הדבר עד שנמצא מבורר ומפורש" [לשונו כאן].

<> כמבואר בהערה 759. ובמגילה [סוף טו:] איתא "'וימצא כתוב' [אסתר ו, ב], 'כתב' מבעי ליה ["'כתוב' משמע שהיה כתוב מחדש, 'כתב' משמע מעיקרא, וימצא כתוב ספר זכרון לפניו אשר הגיד מרדכי" (רש"י שם)], מלמד ששמשי מוחק ["סופר המלך שונא ישראל היה" (רש"י שם)] וגבריאל כותב... ומה כתב שלמטה שלזכותן של ישראל אינו נמחק, כתב שלמעלה לא כל שכן". ובאור חדש [קעח:] כתב: "ואמר אם כתב של מטה אינו נמחק אצל ישראל, כתב של מעלה על אחת כמה וכמה. ופירוש זה, כי ישראל מעשיהם נמצאים ומבוררים, אף כתב של מטה שהוא בעולם הגשמי, וכמו זה, דרכו להיות נמחק ונתבטל, כי הם מעשים חמרים, כמו מה שעשה מרדכי לאחשורוש שהגיד על בגתן ותרש, כל שכן כתב של מעלה, פירוש ענין אלקי, שזה יש לו ציור אלקי למעלה, המצוה שעושה, שדבר זה אינו נמחק. ומה שאינו נמחק כתב של מטה, מפני כי ישראל הם עצם המציאות, ולכך כל מעשיהם יש להם המציאות גם כן, ואינו נמחק ואינו בטל עוד. כי ישראל בעצמם הם נבדלים מן הגשמי, רק הם בלתי גשמיים, ולכך מעשיהם מסולקים מן החמרי הגשמי אשר יש לו ההפסד, ודבר זה מבואר". ובסנהדרין כא: אמרו על עזרא הסופר "אף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב" ["בא עזרא וכתב בו את התורה בכתב אשורית" (רש"י שם)]. ובח"א לסנהדרין שם [ג, קמא.] כתב: "וכאשר תדע עוד, כי נתן על ידי עזרא כתב המאושר באותיות, כי לשון 'אשור' שייך בכתב, כי הכתב הוא קיים, וזה לשון 'אישור', לא הדיבור, שאינו קיים. ואל זה ראוי עזרא, כמו שהיה על ידו ביאה שניה, דקיימא לן קדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא [חגיגה ג:], וקדושה שניה קדשה לשעתו וקדשה לעתיד לבא [רמב"ם הלכות בית הבחירה ספ"ו]. ולכך על ידי עזרא נתנה בכתב המאושר, שהוא קיים, כי הכתב יש לו קיום, ולא כן הדבור, שהכתב עומד קיים, וראוי שיהיה הכתב על ידי עזרא".

<> אודות הברירות של הצורה - ראה הערה 768. ואודות הקיום של צורה - ראה הערה 772.

<> כי העדר שכחה מורה על הקיום, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רסג:]: "כי השכחה שייך בדבר שאינו חשוב, ואינו שם על לבו אותו דבר... כי השכחה מורה כי הנשכח אין לו מציאות, שהוא נשכח ממנו כמת". וממילא דבר שנכתב לזכרון, מורה על קיום ומציאות. @**וצרף לכאן**^ דבריו בתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.], שכתב: "הזכירה שנזכר... לפני הקב"ה הוא לטובה, וכך הוא הזכירה בכל מקום". ובירושלמי סוטה פ"ג ה"ד אמרו "כל זכרונות שנאמרו בתורה לטובה". ומדוע כל זכרון הוא לטובה. אמנם לפי המתבאר כאן הדבר מחוור למדי, כי הטוב הוא המציאות [גו"א שמות פ"ד אות א, ושם הערה 1, ולהלן הערה 893]. וכן כתב בח"א לשבת ל. [א, יב:]: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב". והואיל ונתבאר שהזכרון חלה על המציאות [לעומת הנשכח שאין לו מציאות], ממילא ברור הוא שכל זכרון הוא לטובה.

<> ואודות שהלומד יחידי אינו זוכה לברירות של תורה, אמרו חכמים [ברכות סג:] מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על צוארי שונאיהם של ת"ח שיושבין ועוסקין בתורה בד בבד, ולא עוד אלא שמטפשים", וראה למעלה פ"א מ"א [קמו:] שהביא המאמר. ובנתיב התורה ר"פ ו [א, כו.] כתב: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל. ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם, ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף [ומביא המאמר הנ"ל]... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל. ועוד כאשר נושאים ונותנים ביחד, הרי השכל הזה אינו שכל פרטי של יחיד, ואם כן הוא שכל שהוא נבדל, כאשר הוא נבדל מן היחיד הפרטי". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך שם: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה הערה 626, וראה להלן הערה 790].

<> כמבואר למעלה בהערות 771, 772. ולמעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערה 731, והוא יסוד נפוץ בספריו. ובח"א לע"ז ה. [ד, לא.] כתב: "מצד השכל של אדם וצורתו אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד" [הובא למעלה הערה 661]. ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "כי המיתה מצד הגוף, לא מצד השכל הנבדל, ואין לשכל הנבדל עסק במיתה". ובח"א לב"ב קטז. [ג, קכד.] כתב: "כי המיתה לאדם מצד הגוף... שאין מיתה מצד השכל, רק מצד הגוף". וכן כתב בתפארת ישראל פ"י [קנח.], ושם פמ"ז [תשכח., והובא למעלה הערה 470].

<> לשונו להלן פ"ד סוף מי"א: "דבר זה מבואר מאוד לחכמי בינה, ואין ספק בזה כלל למי שמבין דברי חכמים כי כן פירוש דבריהם, שכולם נאמרו בחכמה עליונה, ולא באומדנא, רק בשכל מבורר". וראה למעלה פ"ב סוף מ"ט [תשכז.], שכתב כדברים האלו. ובבאר הגולה בסוף הבאר השני [רמז.] כתב: "והארכנו בזה לבאר לך, כי כל דבריהם הם בחכמה עליונה, כי כאשר גבהו שמים מארץ, כן גבהו מחשבותיהם ממחשבותינו". ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה הארכנו בזה] כתב: "וכל אלו דברים ידועים בחכמה עליונה, ואי אפשר לפרש יותר, והנה יבין האדם הדברים האלו על אמתתם, כי אין להאריך". ובנצח ישראל ס"פ ז כתב: "באלו הדברים תראה עדות על דברי חכמים, כי כל דבריהם דברי חכמה... ואם תתבונן מאוד מאוד, תמצא שכל הדברים האלו אמת, והם יוצאים מחכמה פנימית". וראה למעלה במבוא [עמודים 16-17].

<> כמבואר למעלה. ואודות ש"מדריגה ראשונה לא שייך כל כך דברי תורה", צרף לכאן את דבריו למעלה בהקדמה [נב:] שכתב ש"על המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון". וזהו יסוד נפוץ בספריו שלא להכריע בהבנת דברי חז"ל על פי המושכל הראשון. וכגון, בתחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ושם בבאר השלישי [רפב:] כתב: "שהאדם יחשוב בתחלת העיון שדברים רחוקים הם, והם קרובים", ושם הערה 180. ושם בבאר השביעי [תו:} כתב: "כי דבריהם צריכים באור והבנה, לכך האדם אשר יקח דבריהם בהבנה ראשונה, אין עומד על דבריהם, והוא רחוק להם", ושם הערות 243, 337. ובגו"א שמות פט"ו אות לג כתב: "כי דברי רז"ל בודאי קרובים, ורחוקים בתחלת המחשבה, וקרובים כאשר מדקדק בהם". ובגו"א ויקרא פ"ז אות ד כתב על מדרש חכמים: "ודברי תימה הן בתחילת הדעת". וכן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ה:]: "ודרך האמת רחוק משימצא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 218]. הרי שאי אפשר לעמוד על ד"ת מתוך מדריגה ראשונה ומושכל ראשון, וזאת משום ש"מדריגה ראשונה לא שייך כל כך דברי תורה".

<> כפי שכתב למעלה במשנה ב, לאחר ציון 316: "כאשר ראוי לדבר דברי תורה, וזה כאשר הם שנים ביחד, כי אז ראוי להם לדבר דברי תורה, כי בשנים הם דברי תורה ביותר... וכאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה כאשר ראוי להם דברי תורה, נחשב דבר זה בערך התורה מה שהם יושבים ועוסקים בשיחה - 'מושב לצים' לגמרי, כאשר הם מסירים עצמם מדברי תורה אשר ראוי להם". ונראה לבאר, כי ענינה של ליצנות הוא לבטל חשיבות [כמבואר בפחד יצחק פורים ענין א, אותיות ד, ו]. וכאשר השעה היא ראויה לדברי תורה, ובמקום זאת משוחחים אז בדברים בטלים, אין כאן רק המשכה לאחר דברים בטלים והעדר חשיבות, אלא שיש בכך הפקעה מדברי תורה ובטול חשיבות, וזו הרי מהותה של ליצנות.

<> פירוש - למעלה במשנה ב אמרו "שנים שיושבין ויש ביניהם דברי תורה שכינה שרויה ביניהם... מנין שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה [כן גרס שם, וראה למעלה הערה 307] שהקב"ה קובע לו שכר". ועומד על כך שבשנים אמר "דברי תורה", ובאחד אמר "עוסק בתורה". וכן שאל למעלה על משנה ב בשאלתו הרביעית [לאחר ציון 306], וז"ל: "ועוד קשה, שאמר תחלה 'אין ביניהם דברי תורה', ואצל אחד אומר 'ועוסק בתורה', והוה ליה לומר אצל שנים גם כן 'ואין עוסקים בתורה', או הוי ליה לומר אצל אחד גם כן 'ועוסק בדברי תורה'". ומעיר בזה שני דיוקים; (א) לגבי שנים נאמר "דברי תורה", ולגבי אחד נאמר "עוסק בתורה", בהשמטת תיבת "דברי". (ב) לגבי שנים לא הוזכר לשון "עסק", אלא "ואין ביניהם דברי תורה", ואילו לגבי יחיד נאמר "עוסק בתורה". וראה שם למעלה [מציון 326] כיצד יישב שאלות אלו. וכאן מוסיף הסבר נוסף.

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריב.]: "וכן כח הדברי שהוא שכלי". 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 [הובא למעלה פ"ב הערה 680].

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [תד:]: "כח הדברי הזה כמו צורה, כי צורת האדם חי מדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה נחשב כמו צורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1500].

<> לכאורה אין כוונתו לגוף ממש, כי בנוגע לגוף כתב למעלה פ"א מי"ז [שצט.]: "וזה שאמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל. כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף... ראוי לו השתיקה... כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה", ושם הערה 1479, ופ"ב הערה 1602. אלא נראה שכוונתו לנפש החיוני, שהיא נמצאת אף אצל הבהמה, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ח [תרנא:]: "כי המלאכה היא לנפש בלבד, לא לנפש שכלי, שהרי המלאכה היא גם כן לבהמה... עמל מלאכה היא לנפש החיוני", ושם הערה 864. והצד התחתון של הרוחניות נקראת "גוף", וכפי שנתבאר למעלה פ"ב הערות 254, 984.

<> כמבואר בהערה 763, קחנו משם. ופירושו, כי לבני אדם ולמעשה 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 העולה משלל פרטים רבים הנתונים תחת הציור. ורש"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" [הובא למעלה פ"ב הערה 192].

<> ו"ציור המציאות" הוא הכתיבה, 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 (הובא למעלה פ"ב הערה 190)].

<> כי הצורה היא מדריגה שניה, וכפי שביאר עד כה. ובהערה 779 הובאו עוד שני טעמים לבאר מדוע הלימוד בשנים הוא שכל נבדל; (א) שכל אחד מוציא שכלו אל השני, ולגבי השני הוא שכל נבדל, שלא עמד בגוף. (ב) שנים שנושאים ונותנים ביחד אינו שכל פרטי של יחיד, ולכך הוא שכל נבדל.

<> דברים אלו מבוארים היטב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלא.], שכתב: "עוד הביא ראיה דכתיב [שמות לב, טז] 'והמכתב מכתב אלהים חרות על הלוחות', ודרשו 'אל תקרי חרות, אלא חירות' [שמו"ר לב, א]... והוא ענין נפלא לומר כי כל שכל הוא ציור שכלי. והפרש יש בין שכל האדם לתורה השכלית, כי אף שהאדם נמצא בשכלו ציור הדברים, אין דבר זה כמו שהוא ציור השכל בתורה. כי ציור שכל האדם מפני שהוא בחומר, אי אפשר שיהיה שכל ברור, שהרי הוא בחומר. ומפני זה נאמר 'חרות על הלוחות', והיה המכתב בשני עבריהם [שמות לב, טו], כמו שאמרו רבותינו ז"ל [שבת קד.] מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. כי זה מורה על שכל ברור, ויש ציור וחקיקה גמורה, עד שהם כתובים משני עבריהם... ולכך דרשו 'אל תקרי חרות אלא חירות'. כי דבר זה בעצמו מה שציור השכלי שבתורה הוא שכל ברור, במה שהוא נקי מסולק מן החמרי לגמרי, ואינו כמו שכל האדם שהוא עומד בחומר. ומפני זה מסולקת התורה מן החמרי, אשר בו דבק ההעדר, והוא חירות מן ההעדר, שהוא מלאך המות, שההעדר הוא דבק וכרוך בחומר, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 91]. ואלו דבריו כאן ש"דבר זה הוא ציור שכלי, כמו שראוי אל התורה השכלית... אשר השכל יש לו ציור שכלי". וראה שם בתפארת ישראל הערה 42.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 695]: "כיון שעשרה אין עליו תוספות... והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ומדגיש כאן שאין דביקות יותר מאשר עשרה עם שכינה, ויש לעשרה ההכנה הגמורה לקבלת השכינה. ובתקו"ז [מא:] איתא "אין שכינה שורה בפחות מעשרה", ובסנהדרין לט. אמרו "כל בי עשרה שכינתא שריא". ובספר התניא, אגרת הקודש, פרק 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 דשרי עלייהו, עד שהיה מתבטל ממציאותו לגמרי" [הובא למעלה הערה 699].

<> כן כתב להלן המשנה יג [ד"ה ודוקא העשירי]: "אין תוספת על הכלל, ועשרה ואלף נחשבים כאחד" [ראה למעלה הערה 701]. דוגמה לדבר; במשנה [ברכות מט:] אמרו לגבי ברכת הזימון "אחד עשרה ואחד עשרה רבוא ["כלומר הכל שוה משראויים להזכיר את השם אין צריכין לשנות" (רש"י שם)]... אמר רבי עקיבא, מה מצינו בבית הכנסת אחד מרובים ואחד מועטים אומר 'ברכו את ה''" ["מה מצינו בבית הכנסת משהגיעו אין חילוק בין רבים ומועטים, אף כאן אין חילוק" (רש"י שם)]. והלכה כרבי עקיבא [ברכות נ.]. הרי "שאין חילוק בין עשרה ובין מאה ובין אלף". ונראה עוד, שיש לדייק מדוע כתב כאן "בין עשרה &**ובין מאה**^ ובין אלף", והיה סגי שיאמר "אחד עשרה ואחד אלף", ומאה בכלל. והרי להלן במשנה יג כתב "עשרה ואלף נחשבים כאחד", ולא הזכיר מאה. אלא שנראה שכתב כן לאפוקי מדעתו של רבי יוסי, הסובר לגבי ברכת הזימון [ברכות מט:] שיש הבדל בברכת הזימון בין עשרה, מאה, אלף, ורבוא מברכים, כמבואר במשנה שם. לכך כתב כאן שלהלכה קיימא לן שאין הבדל ביניהם. וממו"ר שליט"א שמעתי שהעומק בזה הוא שדבריו מכוונים כנגד שלש דרגות שונות, וכמבואר בח"א לבכורות נז: [ד, קל.]: "מספר של עשרות נגד התחתונים... ומספר של מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר" [ראה תפארת ישראל פל"ח הערה 126, ובסמוך הערה 798]. ולכך לא הזכיר כאן רבבה [אע"פ שרבי יוסי הזכיר אותו], כי שיטתו היא שאין רבבה מספר [ח"א לסנהדרין צה: (ג, קצז:)], אלא הוא מלשון רבוי [גו"א דברים פ"ד הערה 143]. ובברכות מז: אמרו "לעולם ישכים אדם לבית הכנסת כדי שיזכה וימנה עם עשרה הראשונים, שאפילו מאה באים אחריו... נותנין לו שכר כנגד כולם". והמהרש"א שם בח"א שלו כתב: "דכל בי עשרה שכינתא שריא [סנהדרין לט.], והם י' ראשונים שהביאו השכינה לבית הכנסת, והבאים אחר כך אינן עושין כלום בזה, רק מה שמתפללין עם הי' שהביאו השכינה לשם". וראה להלן הערה 1291.

<> עפ"י הפסוק [מיכה ב, יג] "ויעבור מלכם לפניהם וה' בראשם", וכפי שיביא פסוק זה בהמשך.

<> "כי עד עשרה רשות תחתון" [לשונו בגו"א במדבר פכ"א אות לג (שנח:)]. ובנתיב העבודה ס"פ יד [א, קכב:] כתב: "ויש לדעת כי רשות האדם נחשב עד עשרה... כי מספר עשרה שייך לארץ". וראה למעלה פ"ב מ"ז [תרט:] שהביא מאמר זה, ושם הערה 672. ובנצח ישראל פי"ז [שפח.] כתב: "אמרו כי התחתונים הם עד עשרה, וכמו שאמרו [סוכה ה.] מעולם לא עלה משה ואליהו למעלה מעשרה, לקיים מה שנאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה הערה 438]. ובח"א לבכורות נז: [ד, קל.] כתב: "כי מספר של עשרות נגד התחתונים, כמו שאמרו [שבת ז.] רשות הרבים תופס עד עשרה". ואע"פ שמדובר שם בעשרה טפחים, ואילו כאן מדובר בעשרה אנשים, מ"מ רואים מכך שעד עשרה הוא רשות תחתונים. וכן למעלה פ"ב מ"ז הקביל למאמר זה עשרת אברי האדם, ועשרת הדברות. וראה בגו"א במדבר פכ"א הערה 176, שהקביל עשר אמות לעשרה טפחים אלו. ומוכח מכל זה שמספר עשרה הוא השייך לתחתונים, ולאו דוקא טפחים.

<> פירוש - כאשר הקב"ה כביכול בא אל התחתונים, שייך לומר שהתחתונים הם מקבלים פניו, שהרי שכינתו באה אל התחתונים, והאדם מקבל השכינה כבעל בית שמקבל את האורח, וכמו שכתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.], בביאור מאמרם [סנהדרין מב.] שכל המברך על החודש [הלבנה] כאילו מקבל פני שכינה, שכתב: "כי יש לך לדעת כי הירח הוא בפרט קרוב אל האדם, כאשר ידוע כי הירח בגלגל התחתון... ושייך בירח קבלת פנים ביותר מכל הכוכבים, מפני כי הירח הוא מן העליונים, ויש בו קבלת פנים, כי יש לירח חבור אל התחתונים כמו שאמרנו, כאשר הוא בגלגל התחתון. והוא דומה כמו אורח שבא אל בעל הבית, והבעל בית מקבל פניו... וכן הירח הוא מן העליונים, ויש לו התיחסות מה אל השם יתברך, כי שכינה יש לה חבור אל האדם, כמו שבארנו זה בכמה מקומות, וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה שכינה עמהם... וכן הירח יש לו חבור לאדם שהיא בתחתונים... כאשר מקבל פני הירח, אשר יש לו דמיון זה שהוא עם האדם כמו שהוא יתברך אל האדם, שנחשב קבלתו כאילו מקבל פני שכינה".

<> ונאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש", ו"אין דבר שבקדושה פחות מעשרה" [לשונו למעלה, וראה שם הערה 700]. ובנצח ישראל פ"ח [רו.] כתב: "מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה, כי כן אמרו [ברכות כא:] אין קדושה בפחות מעשרה". ושם פנ"ט [תתקה.] כתב: "מדריגה הנבדלת שיש בישראל והקדושה ראוי לה מספר י', ולכך יש כאן עשר קדושות", ושם הערה 41. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ג [א, קיח.]. ובנר מצוה [פו:] כתב: "היו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום", ושם הערה 88. ולהלן פ"ה מ"ו [ד"ה וכל זה] כתב: "כבר התבאר כי כל דבר שיש בו קדושה ראוי לו מספר עשרה, ואין קדושה בפחות מעשרה, כמו שהתבאר למעלה כמה פעמים, והוא דבר מבואר מאד. ולפיכך שנו במשנה [שם] 'עשרה דברים נבראו בין השמשות של ערב שבת', כי מפני שהזמן של ערב שבת בין השמשות יש בו בחינה של קדושה, במה שהוא יוצא מששת ימי המעשה שהם חול, ולכך נבראו בזמן זה עשרה דברים, כמו שנברא העולם בכל ששת ימי בראשית בעשרה מאמרות, מצד שהעולם דבק במדריגה העליונה, שמורה על זה מספר עשרה, כמו שהתבאר. וכך נבראו עשרה דברים מצד הזמן שהוא בין השמשות, כי מצד שהוא בין השמשות יש בו קדושה, וכל קדושה שייך אליו עשרה".

<> כמבואר בסוף ההערה הקודמת. ובערכין יג: אמרו שהכנור שיהיה במקדש לעתיד לבא יהיו בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכט.] כתב על כך: "לעתיד שלא יהיה טבע גשמית כלל, השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכינור של עשרה נימין, כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי יהיה קודש [ויקרא כז, לב], ומורה על עולם הבא שהוא קדוש". וכן כתב שם בפל"ב [תרטו.]. ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ופירוש זה] כתב: "כי עשרה יש בהם קדושה, כי לכל דבר שבקדושה צריך עשרה... העולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], מפני כי היו"ד מספרה עשרה, שמספר עשרה שייך לכל דבר שיש לו מעלה קדושה, ולכך השכינה עם מספר זה". ובגבורות ה' פנ"ח [רנז:] כתב: "דע כי העולם הזה הוא עולם הטבע, וכאשר הביא השם יתברך הנסים על מצרים, הביא אותם מעולם העליון, הוא עולם הנבדל, אשר משם באים הנסים... ולעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'... ומפני כך כאשר הביא השם יתברך הנסים מן העולם הקדוש הנבדל אל עולם טבע החמרי, היו עשר, כי מדריגת עולם הנבדל, שהוא נבדל מן עולם הטבע, נחשב עשר נגד עולם הזה, כי העשירי הוא הקודש". ויש להבין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו בח"א לבכורות נז: [ד, קל.], שכתב: "מספר של עשרות נגד התחתונים... ומספר של מאה נגד האמצעי, ומספר אלפים נגד העליונים, ודבר זה אמת ומבואר" [הובא בהערה 793].

<> בנתיב העבודה פ"ה [א, פח.] הביא את מאמרם [ברכות ח.] שהמשכים והמעריב לבית כנסת זוכה לאריכות חיים, וכתב על כך: "אמנם הפירוש הברור במאמר הזה כאשר משכים ומעריב לבית הכנסת גורם לו החיים, כי השם יתברך הוא אלהים חיים, וכאשר האדם בא לביתו ראוי לו החיים, כדכתיב בקרא [משלי ח, לה] 'כי מוצאי מצא חיים'. ודבר זה נקרא כי מצא השם יתברך, כי הליכה לבית השם יתברך להתפלל &**בעשרה**^, נקרא זה שמצא השם יתברך. כמו מי שנכנס לביתו של בעל הבית, יאמר שמצא בעל הבית. ומפני שהוא אלקים חיים, אשר מוצא אותו דבק בחיים לגמרי... וזה שאמר 'כי מוצאי מצא חיים', רוצה לומר כי מוצאו הם מתדבקים בו, וראוי להם החיים, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'". הרי כאשר הם עשרה, כביכול האדם בא למקום הקב"ה [ולא שהקב"ה בא למקום האדם]. וברור שכבוד הקב"ה במקומו אינו קשור למקבלים, אלא נמצא שם לכשעצמו.

<> "כראוי" - שבארמונו של המלך נמצא המלך לפני העם, וכמו שמבאר.

<> ורש"י פסחים ז: כתב "ויעבר מלכם לפניהם - יקדים לילך בראש".

<> כי בהעדר המקבל לא יהיה כאן נותן, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"א [קכה:]: "מה מועיל כח הנותן כאשר יש חסרון במקבל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסט.] כתב: "כי אין הפועל פועל רק כאשר יש כאן מקבל מוכן לקבל הפעל", ושם הערה 933. וכן נאמר [דברים לב, יח] "צור ילדך תשי ותשכח אל מחוללך", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, כשבא להיטיב לכם, אתם מכעיסין לפניו, ומתישים כחו מלהיטיב לכם". וביאר הגו"א שם אות יב בזה"ל: "ודע, כי ענין זה, שכאשר יש מקבל יש נותן, וכאשר אין מקבל, דהיינו כאשר אין ישראל ראויים לקבל, אז כאילו אין מקבל. וכאשר אין מקבל, יסולק כח הנותן. וזהו התשת כח, כי כאשר אין כאן מקבל, אז לא נמצא כח פועל. ודבר זה ענין נפלא מאוד". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:] כתב: "'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו' [משלי י, כו]... כי הפסוק הזה מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השי"ת אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל, וכדכתיב [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד וגו''... והשינים והעינים הם כלים פועלים... ואומר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו... ורמז, העצל במעשים, שאינו עושה מצות, גורם אל השי"ת שהוא ברא את האדם בעולם, ושלחו לפעול מצות ומעשים, וגורם העצל אל השי"ת שאינו פועל בעולם, שרוצה השי"ת לפעול הטוב בעולם. ועל זה אמר הכתוב 'צור ילדך תשי', ופירושו, כאשר אין ישראל עושים רצונו של מקום, כאילו ח"ו יש בו תשות כח, ואינו פועל בעולם". וצרף לכאן, כי כל עוד שלא בא אדם והתפלל על גשמים, הקב"ה לא המטיר גשמים, וכמבואר ברש"י [בראשית ב, ה]. והגו"א שם אות יב כתב על כך: "כלומר, ואסור לעשות טובה לאיש שאין מכיר בטובה, ולפיכך כל זמן שלא היה האדם, לא המטיר". וראה שם הערה 29, שנתבאר כי בכדי לעשות טובה, צריך שיהיה מקבל לטובה זו, ולכך אסור לעשות טובה למי שכופר בה. ובשבת י: אמרו "הנותן מתנה לחברו, צריך להודיעו". וביאר זאת בח"א שם [א, א.]: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחברו, כשם שהוא נותן כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ, אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה... שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ח [א, סוף לו:]. ובתפארת ישראל פמ"א [תרנב.] כתב: "שכל נותן יש לו מקבל", וראה שם הערה 75, ובנר מצוה ח"ב הערה 432 [הובא למעלה פ"א הערה 125].

<> קצת קשה, שנאמר [שמות יט, טז] "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר וגו'", ופירש רש"י "מלמד שהקדים על ידם, מה שאין דרך בשר ודם לעשות כן שיהא הרב ממתין לתלמיד. וכן מצינו ביחזקאל [ג, כב-כג] 'קום צא אל הבקעה ואקום ואצא אל הבקעה והנה שם כבוד ה' עומד'". הרי מצינו שאף ביחיד [הנביא יחזקאל] הקב"ה הקדים, ולא חיכה שהמקבל יהיה קודם. ונראה, שמקור הדברים הוא בגמרא [נדרים ח.], שאמרו שם "האומר לחבירו נשכים ונשנה פרק זה, עליו להשכים", ולומדים כן מהפסוק שנאמר ביחזקאל. וביאר הר"ן [ד"ה עליו] שם שיש בזה ענין אחר, וכלשונו: "עליו להשכים - מסתברא לי דהכי קאמר, כיון שאמר 'נשכים' הרי קבל עליו שיהא הוא מעורר בדבר, כשם הוא מעורר מעכשיו... דעליו להשכים כדעבד קודשא בריך הוא". ופירושו, שהואיל והקב"ה הוא יזם את המפגש עם יחזקאל, לכך מונח בכך שהוא יהיה הראשון בכך, ואין לזה שייכות למשנתינו.

<> קצת יש להעיר על לשונו להלן פ"ה מ"א [ד"ה ופירוש זה], שכתב: "השכינה עם עשרה, ולא פחות מעשרה, כמו שבארנו למעלה אצל עשרה שיושבים ועוסקים בתורה שהשכינה עם עשרה. שמזה תדע מה שמספר עשרה &**מקבל**^ כבוד השכינה, כי עשרה יש בהם קדושה". ולכאורה לפי דבריו כאן אין בעשרה קבלת שכינה כלל.

<> נראה לבאר יותר את החילוק בין שלשה לעשרה, על פי דברי הפחד יצחק חנוכה מאמר יא, אות ח, שכתב: "החוק השולט בהשפעת השכל הוא 'מתלמידי יותר מכולם' [מכות י.]. כלומר, לא רק שהשכל אינו מתחסר על ידי ההשפעה לזולת, אלא שאדרבא, השפעה זו מביאה היא לו תוספת כח. מיוחד הוא חוק זה רק להשפעת החכמה. והחיות הפנימית של החוק הזה מתפרשת היא מתוך דיבורו של המהר"ל שהשכל גר הוא בעולם הזה [גבורות ה' ס"פ ט (נט:), וראה להלן הערה 1403]. כלומר, מהותו של השכל שייכת היא בעצם לחיי עולם הבא, ולתקופת אחרית הימים. אלא שדירתו בעולם הזה איננה אלא דירת עראי של גר השוכן במקום רחוק ממקום מושבו הקבוע. ובדרך משל נאמר; אם נראה חכם עוזב מקום משכן חכמתו הקבוע, ומתגורר לפרקים במקום רחוק מן החכמה, הלא נבין כי בבחינת ה'חכמה לעצמו' לא היה בא למרחק, כי מצד חכמתו לעצמו יותר נוח לו במקומו הקבוע. ורק הצורך להשפיע הוא שהביאו לחיות חיי גר במרחקים. הוא הדין והיא המידה בכח השכל. השכל הוא גר בעולם הזה... ותכונת הגרות של השכל מעידה היא כמאה עדים כי מהותו של השכל, מהות של השפעה היא. ועל כן אנו אומרים, שמכיון שכל כוחות החיים הם בבחינת תושבים בעולם הזה, לכן אין ענין ההשפעה אצלם אלא בבחינת 'היכי תמצא', ויתכן הוא הדבר שישמשו לצינור של השפעה. אבל כח השכל, שהוא בבחינת גר בעולם הזה, הרי ענין ההשפעה הוא עצם מהותו... וזה הוא סוד המהלך של 'ומתלמידי יותר מכולם'. סגולת הגרות של השכל היא היא הגורמת כי פעולה של השפעת השכל, תהא פעולה של רכישה תוך כדי הענקה". והנה בשלשה השכינה נמצאת אצל התחתונים, ולא במקומה הנבדל, וכל המצאות שכינה בתחתונים היא כדי להשפיע על התחתונים כנותן המשפיע על המקבל, וכחכם העוזב מקום משכן חכמתו הקבוע בכדי להשפיע על התלמידים. ובזה קיי"ל שאין נותן ללא מקבל [ראה הערה 802], ולכך יש צורך בהמצאות מקדימה של המקבל לפני בוא הנותן. אך בעשרה, שמדריגתם מגיעה עד עולם הנבדל, א"כ אין השכינה נמצאת כאן בגדר של נותן [שנבוא ונאמר שיש צורך בהקדמת המקבל], אלא השכינה נמצאת במקומה הראוי והנבדל. והואיל ובעשרה אין השכינה יוצאת ממקומה בכדי להשפיע, לכך אין צורך בהמצאות מוקדמת של המקבל.

<> קשה, כי רש"י [בראשית יח, א, ברוב הדפוסים] כתב "בקש [אברהם] לעמוד, אמר לו הקב"ה שב, ואתה סימן לבניך שעתיד אני להתיצב בעדת הדיינים, והן יושבין, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל'", ומקורו בב"ר מח, ז. ובביאור עמידה זו כתב בגו"א שם אות ז בזה"ל: "ויש בזה דבר נפלא למה הקב"ה ניצב עם דיינים, לפי שאין כאן ישיבה של הקב"ה בעולם הזה השפל, ולפיכך הוא עומד, והדיינים ישיבתם במקום הזה". הרי שביאר את העמידה הנאמרת בפסוק "נצב בעדת קל" שהקב"ה עומד בעולם השפל. אך הרי מפסוק זה גופא למדו בגמרא את מעלת עשרה, שאמרו [ברכות ו.] "מנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם, שנאמר 'אלקים נצב בעדת קל'", ופירש רש"י "מנין לעשרה וכו' - עדה קרויה בעשרה". והואיל וביאר כאן שעשרה מגיעים עד עולם הנבדל, ולא שהשכינה יורדת לתחתונים, אם כן מה מקום יש לעמידה זו, שכל מהותה היא בטוי על המצאות הקב"ה בעולם השפל. ובמלים אחרות, צמד המלים "נצב בעדת" הוא לכאורה סותר עצמו מיניה וביה, כי "נצב" מורה על שהקב"ה עומד בעולם השפל, ואילו "בעדת" מורה שאיירי בעשרה שמעלתם מגיעה עד העולם הנבדל. וצ"ע.

<> כן כתב במקומות מספר. וכגון, בנצח ישראל פי"א [רחצ:] כתב: "כי מצד שהוא יתברך עלה ופועל, ואין עלה בלא עלול... והעלול הזה האומה שבחר בה השם יתברך. ומזה תוכל לדעת ולהבין כי דבר זה שבחר בישראל מחויב מצד העלה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 105, וראה בסמוך הערה 817]. ובבאר הגולה באר הרביעי [שצ:] כתב: "הוא יתברך עילה אל ישראל... ויש דביקות אל אשר הוא עלול ממנו בעצם ובראשונה, כי אין עלה בלא עלול". וכן הוא שם בהמשך [תקנה.]. ובגבורות ה' פכ"ג [צט.] כתב: "הוא יתברך נקרא 'עלה' בפרט לישראל... כי אי אפשר להיות בלא ישראל, לפי שהם עלולים... שאין עלה בלא עלול... שלכל עלה צריך שיהיה לו עלול". ושם פס"ח [שיד.] כתב: "ואמר הקב"ה בודאי ישראל יאמרו שירה תחלה, כי העלול בראשונה מורה על העלה תחלה, כי אין עלול בלא עלה. ולפיכך ישראל יאמרו שירה להקב"ה". וכן כתב בח"א ליבמות סד. [א, קמא:]: "הקב"ה מתאוה לתפילתן של צדיקים [יבמות סד.], שהם יסודי עולם, כי התפילה היא התקשרות העלול בעלה... ודבר זה אינו שייך באחר כי אם בצדיק שהוא נחשב עלול, בפרט בישראל שנקראו 'בנים' למקום. כלל הדבר, כי השם יתברך רוצה וחפץ שיהיה העלול נתלה בעלה, ולא יהיה נפרד מאתו. והתפילה היא התקשרות עלול בעלה... וכל אשר מתפלל הוא עלול אל השם יתברך... ולכך אמר שהוא יתברך מתאוה לתפילתן של צדיקים, וזה מפני כי אין עלה בלא עלול כלל". ובסוטה ד: אמרו "כל אדם שיש בו גסות הרוח... כאילו כופר בעיקר", וכתב שם בח"א [ב, לא:] כתב: "כי כאשר אין האדם עלול, אין כאן עלה, ולפיכך הוי כאילו כופר בעיקר, וכל גבה לב אינו מחשיב עצמו עלול אל השם יתברך, וכאשר אין עלול אין כאן עלה".

<> בבאר הגולה באר הרביעי [תנט:] כתב: "ובגמרא קאמר [ע"ז ג:], ומכי חרב בית המקדש, דליכא שחוק לפניו, מאי עביד. יושב ומלמד תורה לתינוקות של בית רבן... פירוש שיש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל. ודבר זה הוא התחברות אליהם, כמו הרב לתלמיד, שהרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו [פסחים קי"ב.] יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק.... כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל... והבן איך לא אמרו שיושב ומלמד תורה לגדולים, שהקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע, אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו. והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור". וראה למעלה פ"ב הערה 382, ובפרק זה הערות 114, 181.

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 194]: "כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול. והעלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן לא היה עלול מצד ההתחלה שלו". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [הובא למעלה בהערה 196]. ולמעלה פ"א מי"ח [תטו:] כתב: "השם יתברך הוא הסבה ועלה לעולם". ובתפארת ישראל פל"ח [תקעו.] כתב: "השם יתברך הוא העיקר, שהכל נמצא ממנו, וממנו מתפרנס הכל. שלכך נקרא השם יתברך ויתעלה שמו 'עיקר' [סנהדרין לח:], כי כמו שהעיקר הכל יוצאין ממנו, ומתפרנס הכל מן העיקר, וחי ממנו, כן השם יתברך, הכל נמצא ממנו, וחי ממנו" [הובא למעלה פ"א הערה 1536]. וכשם שעיקר ושורש האילן קודם לאילן [ראה הערה 604], כך העלה קודם לעלול.

<> כמבואר למעלה [מציון 692 ואילך].

<> פירוש - כאשר האדם נבחן מצד היותו נברא של ה', הרי בחינה זאת מחייבת שיהיה הנברא שלם. שהרי "לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג], ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. "ואל תאמר כי יהיה ח"ו בפעל השם יתברך דופי" [לשונו בתפארת ישראל פ"ב (נג.)]. "ואיך יהיה מעשה האלקים חסר" [לשונו בתפארת ישראל פל"ה (תקיד.)], "כי הדבר הבא מן השם יתברך הוא בשלימות" [לשונו בח"א לקידושין לט: (ב, קמג:)]. "חס ושלום יהיה חסרון במעשה ידיו, ואין חסרון במעשה ידיו" [לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" (עא:), ושם הערות 77, 78]. וראה בבאר הגולה בבאר הרביעי הערה 841, ולמעלה פ"א הערה 327. והחסרון שיש בעולם הוא מצד העלול, וכמבואר בנר מצוה [ה:], וז"ל: "כאשר נמצא ממנו הבריאה, אי אפשר שיהיה בלא חסרון. ואין דבר זה מן השם יתברך, כי אין ההעדר והחסרון מפעולת פועל כלל. אבל החסרון הוא מצד חסרון העולם, שהוא העלול, ומזה ימשך החסרון". נמצאת אומר, שכאשר הנברא נבחן מצד עלתו, מחוייב שהוא יהיה בתכלית השלימות. וכאשר הנברא נבחן מצד היותו עלול, מחוייב שיהיה בעל חסרון. וראה להלן פ"ד הערות 1124, 1519.

<> כי כאשר יש שלימות מצד הנבראים, ניתן לבאר את יחס ה' אליהם כיחס המתחייב מצד העלה, והואיל והעלה קודם לעלול, לכך ה' מקדים לעשרה.

<> כי יחס העלול לעלתו הוא שכל קיום העלול אינו אלא מצד עילתו, וכמבואר בנצח ישראל פי"ג [שלד:], שכתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". וכן כתב שם ס"פ כט [תקפג.]: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... שיש לעלול קיום בעלתו". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר הששי [רמז.], ושם הערות 640-642. ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השי"ת, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". ושם ביאר שכל יסוד התפילה הוא זה, שהעלול מתחבר לעילתו. וכ"ה בנתיב יראת השם פ"ב [ב, ריש כו.]. וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 129]. וראה למעלה פ"ב הערה 1410, ולהלן הערה 938.

<> כי הסבה קודמת למסובב, וכאשר הקשר הוא מצדו של העלול, אזי העלול קודם, כסבה הקודמת למסובב. ואודות שהסבה קודמת למסובב, כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:], וז"ל: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קלא.], וז"ל: "התכלית קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז לגבי ישראל, וז"ל: "שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים", וגם שם אין כוונתו שנבראו קודם לשאר האומות, אלא שהם סבת שאר האומות, וכמבואר שם בהערה 167 [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ולהלן הערות 964, 2041].

<> דוגמה לדבר; כתב רש"י [בראשית מז, לא] "השכינה למעלה מראשותיו של חולה", ובנצח ישראל פ"י [רסד.] ביאר זאת בזה"ל: "והטעם... הוא, שהכתוב אומר [ישעיה נז, טו] 'את דכא ושפל רוח אשכן', שזהו ממדת השם יתברך ששכינתו עם אשר הוא דכא... ולכך החולה שהוא דכא, השם יתברך עמו בפרט". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל שהשכינה שורה על הענו והדכא, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ב [א, נב.], וז"ל: "אלמנה ויתום השי"ת קרוב להם, שנאמר 'אני אשכון את שפל רוח', והוא יתברך יריב ריב שלהם, ודבר זה מצד מידת הענוה שהוא על הכל". וכן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, ב.], גבורות ה' פכ"ג [ק:], אור חדש [קיד.], ודרשת שבת הגדול [רב:]. וראה נצח ישראל פי"ב [שי:] ששם ביאר יותר טעמה של הנהגה זו [הובא בקצרה למעלה פ"ב הערה 1238].

<> פירוש - כאשר הנברא נבחן מצד עלתו [עשרה], כל חסרון הוא מגרע בקשר עם העלה. אך כאשר הנברא נבחן מצד היותו עלול [שלשה], כל חסרון הוא סבה וחיזוק לקשר עם העלה.

<> נמצא שהחילוק בין עשרה לשלשה הוא שבעשרה החבור לנבראים הוא מצד העלה, ובשלשה החבור הוא מצד העלול. @**דוגמה לזה;**^ בדרשת שבת הגדול [רה.] כתב: "נראה שהוקשה, מה שאמר [בראשית יב, א] 'ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וגו'', מבלי שיוקדם לפניו מעלת אברהם. שראוי לומר קודם שהיה צדיק, ובשביל כך נגלתה השכינה ואמרה 'לך לך מארצך'. וכמו שתמצא אצל נח, שקודם זה מקדים מעשיו [בראשית ו, ח] 'ונח מצא חן בעיני ה'', ואחר כך כתיב [שם פסוק יג] 'ויאמר ה' לנח וגו''. וכאן מיד כתיב 'ויאמר ה' אל אברם', מבלי הקדמה ממעשה אברהם כלל. וקושיא זאת הקשה הרמב"ן ז"ל בפירושו לתורה [בראשית יב, ב], כמו שתמצא בדבריו. וכבר פירשנו קושיא זאת בכמה מקומות [ראה להלן פ"ה סוף מי"ז], כי דבר זה היה להודיע כי הש"י בחר באברהם ובזרעו מצד עצמו, ולא בחר הש"י באברהם וזרעו אחריו מצד המעשים שגרמו... כי הבחירה באברהם ובזרעו היה מצד עצם אברהם ובזרעו, מבלי מעשה... ולפיכך לא כתיב לפני זה צדקת אברהם, שהיה משמע כי בשביל המעשים בחר באברהם ובזרעו, והיה משמע כאשר אין המעשים בטל הבחירה. ואצל בני נח המעשים גורמים. ובמדרש [ילקו"ש ח"ב, שיב], מעלה זו יש בין ישראל לבני נח, דאילו בישראל כתיב [יחזקאל לז, כז] 'והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם'. ואילו בבני נח כתיב [ירמיה ל, כא] 'מי הוא זה ערב את לבו לגשת אלי נאם ה' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים', עד כאן. הרי לך כי זה הפרש אשר יש בין ישראל לבני נח. דאילו בני נח הם צריכים לקרב עצמם, ואז הש"י מקרב אותם. אבל ישראל, הש"י מקדים אותם לקרב, אף שלא קרבו ישראל עצמם. כלומר כי אין תולה אהבת הש"י לישראל מצד צדקתם, רק כי הוא יתברך בחר באומה זאת בעצם, שרוצה בהם, והם בניו בעצמם, ואין הבן צריך לקרב עצמו אל האב, רק האב מקרב הבן. לכן יש לפרש שלא הקדים בתורה צדקת אברהם, לפי שקרבו השם יתברך ואמר לו 'לך לך מארצך'". וכן הוא בנצח ישראל פי"א [רפו:, והובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 35]. הרי שיש בחירה בעצם [יחס ה' לישראל], ויש בחירה במעשים [יחס ה' לבני נח]. הבחירה בעצם היא מצדו יתברך [העלה], ואילו הבחירה במעשים היא מצד המקבל [העלול]. וזהו היחס שבין עשרה לשלשה; היחס לעשרה הוא כיחס ה' לישראל, שהוא מצד העלה [כמבואר בהערה 807], ואילו היחס לשלשה הוא כיחס ה' לבני נח, שהוא מצד העלול.

%[משנה ז]

<> פירוש - המשנה הקודמת מבארת שהשכינה שורה בכל מקום, בבחינת "לית אתר פנוי מיניה לא בעלאין ולא בתתאין" [תקו"ז צא: (תיקון נז)], ממילא מוכח שאין אדם חולק מקום לעצמו, והכל הוא מכוון אל השם יתברך, ועל כך נסמכה לכאן משניתנו ואמרה "תן לו משלו שאתה ושלך שלו". ונקודה זו תתבאר יותר בהערה 821.

<> ומכך לכאורה משמע שיש לאדם קנינים השייכים לו, ולא ש"כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך". ולפי המבואר בהערה הקודמת שאלתו היא כלפי מעלה, שלכאורה מוכח מפסוק זה ששכינת הקב"ה היא בשמים, ולא בארץ. וכן מוכיח המשך לשונו.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תרא.]: "כי לא שייך לומר כי שמו יתברך נבדל מן העולם הזה, כי בודאי העולם הוא תלוי בו יתברך, וממנו הכל, וכל אשר בעולם הוא ממנו, ואין השם יתברך נבדל מן העולם". ובנתיב הדין פ"א [א, קפו.] כתב: "אף שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך נקרא הוא יתברך 'קדוש', שהקדוש הוא נבדל מהכל. ועם כל זה משרה השם יתברך קדושתו בתוך ישראל".

<> בכת"י כאן הוסיף: "רק פירוש הכתוב 'והארץ נתן לבני אדם' שיהיו הבריות נהנין מן העולם, וכדאמר בפרק כיצד מברכין וכו'", ומביא שם את המאמר שמובא בסמוך. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשכה.] כתב: "ואמר [שם] 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום'. וזה כי 'לה' הארץ ומלואה', והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום". ובגבורות ה' פס"ד [רצג:] כתב: "'לה' הארץ ומלואה'... כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט... כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה". וצרף לכאן מאמרם [חולין קלט.] "מנה זה לבדק הבית, ונגנבו או נאבדו... ריש לקיש אמר, כל היכא דאיתיה בבי גזא דרחמנא איתיה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'", ופירש רש"י שם "אינן אבודין, שבכל מקום שהם, של הקדש הן". ורש"י ב"ק סו: כתב "גזל קרבן דחבריה... לא קנייה, דקרבן אינו נגזל, דכל היכא דאיתיה - בי גזא דרחמנא איתיה" [הובא למעלה הערה 436]. @**אך דבריו**^ צריכים ביאור, הרי למעלה [ריש משנה ג] כתב: "דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה, דכתיב 'לה' הארץ ומלואה'. ונתן אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה לו יותר, רק מה שהוא בארץ". ועל כל פנים מיהא מה שבארץ ניתן לאדם, ואינו מכלל "לה' הארץ ומלואה" [ראה שם הערה 438]. וכן בגבורות ה' פס"ב [רעט:] ביאר שהפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" מורה שיש לאדם מקום משלו בארץ, וכלשונו: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו" [הובא למעלה פ"א הערה 84]. הרי שמבחינה מסויימת שמים לחוד, וארץ לחוד, ולא כדבריו כאן. וביותר קשה, שבנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] כתב דברים הנראים כסותרים לדבריו כאן, שזה לשונו: "כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'. ולא נתן לאדם שום קנין, ואין ראוי לאדם שום קנין, כי הכל הוא אל השם יתברך. רק בשביל כי 'השמים שמים לה'', ומצד הזה נתן הארץ ואשר בה לאדם... שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא יתברך לא ישתתף עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". @**ונראה שיש**^ בזה שלשה הסברים אפשריים להגדיר יחס ה' לתחתונים; (א) ה' מסולק לגמרי מן התחתונים. (ב) ה' משתתף לגמרי עם התחתונים. (ג) ה' נמצא בתחתונים בבחינת "נוגע ואינו נוגע". ומשלש אפשריות אלו כמובן השלישית היא הנכונה. והנה פעמים המהר"ל בא לאפוקי מהאפשרות הראשונה, ופעמים בא לאפוקי מהאפשרות השניה, ולכך בהשקפה ראשונה נראה שיש סתירה בדבריו, אך לכשנדייק בלשונו הזהב נבחין שאין כאן כל סתירה; דבריו כאן באים לאפוקי מהאפשרות הראשונה [לומר שה' מסולק מהתחתונים], שכך כתב: "לא שיהיה השם יתברך &**מסולק**^ מן העולם הזה". ומאידך גיסא בגבורות ה' הנ"ל בא לאפוקי מהאפשרות השניה [לומר שה' משתתף עם התחתונים], שכתב שם: "שלא תאמר כי הוא יתברך &**משותף**^ לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם'". ולכך גם מכוונים דבריו בנתיב יראת השם הנ"ל, שכתב שם: "שאין ראוי שיהיה נמצא לאדם העושר והקניינים הגשמיים רק מפני שהוא יתברך לא &**ישתתף**^ עם האדם, ו'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [ראה למעלה פ"א הערה 84, שגם שם נתבאר שאין הקב"ה משתתף ומתאחד עם התחתונים]. נמצאת אומר שאם רק היה את הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" היה מקום לחשוב שהקב"ה מסולק מהתחתונים. ומאידך, אם רק היה את הפסוק "לה' הארץ ומלואה" היה מקום לחשוב שהקב"ה משתתף עם התחתונים. אך לאחר שנכתבו שני הפסוקים, הרי האופן ליישב אותם הוא לומר שהקב"ה אינו מסולק מהתחתונים, אך גם אינו משתתף עמם, אלא הוא יתברך נמצא בתחתונים בבחינת "נוגע ואינו נוגע". [ובהמשך יביא את דברי הגמרא הידועים (ברכות לה.) שיישבו את שני הפסוקים על ידי שאמרו "כאן קודם ברכה, כאן לאחר ברכה". והמתבאר כאן הוא עומק דברי הגמרא שם, וכפי שיכתוב בסמוך]. @**והוא הדין**^ בנוגע לבעלות האדם על קניניו. אם הקב"ה היה מסולק מהתחתונים, היתה לאדם בעלות גמורה על קניניו. ומאידך, אם הקב"ה היה משותף עם התחתונים, לא היתה לאדם שום בעלות על קניניו. עכשו שנתבאר שהקב"ה אינו מסולק מהתחתונים אך גם אינו משותף עמם, נגדרת בעלות האדם על קניניו באופן ש"כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך", לאמר יש לאדם בעלות על קניניו ["כל אשר לאדם"], אך היא מכוונת כלפי מעלה ["הוא אל השם יתברך"], בבחינת [למעלה פ"ב מי"ב] "כל מעשיך יהיו לשם שמים".

<> כמו מה שאמרו בשמו"ר לג, א "משל למלך שהיה לו בת יחידה, בא אחד מן המלכים ונטלה. ביקש לילך לו לארצו וליטול לאשתו. אמר לו, בתי שנתתי לך יחידית היא, לפרוש ממנה איני יכול... אלא זו טובה עשה לי, שכל מקום שאתה הולך קיטון אחד [חדר אחד] עשה לי שאדור אצלכם, שאיני יכול להניח את בתי". וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו". הרי שלא פרש מר"ע כי ההתחברות אליו נצרכת לו כסם החיים [ראה להלן הערות 872, 1009, 1031]. וכן אמרו [למעלה פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין בשעת הנאתן".

<> נאמר [שמות כה, ב] "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו'", ופירש רש"י שם "לי לשמי". וכתב על כך הגו"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 חיתו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'" [הובא למעלה פ"ב הערה 48]. והפסוקים שם בתהלים [נ, ט-יב] הם "לא אקח מביתך פר וגו' כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה". ומפסוקים אלו למדו בסוף מנחות [קי.] "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'... לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים". ולמעלה פ"ב מ"א [תפ.] כתב: "השם יתברך לא יקבל טוב מן הבריות כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושום לומר כך". וראה להלן פ"ד הערה 2012. @**ויש לדון**^, כי דל מהכא הטעם "שהרי הכל הוא אל השם יתברך", עדיין מן הנמנע שהקב"ה יקבל מאחרים, 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 שחלילה לומר שהקב"ה יקבל טוב מן הבריות. ובנתיב התורה פ"ד [א, כ:] כתב שגם ת"ח אינו מקבל מאחרים, וכלשונו: "תלמיד חכם יש לו השכל אשר הוא פשוט לגמרי, והפשוט אינו מקבל כלל, רק עומד בעצמו. כי כל מקבל מאחר הוא כמו מורכב, כאשר הוא מקבל... תלמיד חכם כאשר יש לו מדת השכל, שאינו מקבל כלל, שהגשמי החמרי מקבל, והשכלי אינו מקבל, שהוא פשוט... כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1233]. ומה הצורך לשלול קבלה כלפי מעלה משום ש"הכל הוא אל השם יתברך", הרי קבלה זו נשללת גם מת"ח, אע"פ שאין הכל מכוון אליו. ושאלה זו היא בעצם על הפסוק בתהלים, ששם שללו קבלה אצל הקב"ה משום "כי לי תבל ומלואה". וצ"ע. @**ואולי יש לומר**^, שלמעלה [פ"ב מ"ט] אמרו שהלוה ואינו משלם היא דרך רעה שיש להתרחק ממנה. ולאחר שביאר שמדת הפשיטות היא לא לקבל מאחרים, הוסיף [תשכא.]: "כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה", וראה שם הערה 1234. הרי כאשר מקבל כפי שצרכו מחייב, אין בכך הפקעה מגדר הפשיטות [ראה למעלה הערה 579 לגבי גדר ת"ח שתורתו אומנותו, שאף אם מתפרנס מאומנות "כדי חייו, ולא להתעשר", הוא עדיין בגדר "תורתו אומנותו"]. וכדי לאפוקי אף מקבלה כזו כלפי מעלה, ביאר שאצל הקב"ה מעיקרא אין אצלו שום צורך כלל, כי הכל שלו, ולכך אין אצלו שום קבלה, גם לא סוג קבלה שאצל התחתונים היא אינה יוצאת מגדר הפשיטות.

<> "כנהנה מן ההקדש, דכתיב [תהלים כד, א] 'לה' הארץ ומלואה', כדאמרינן לקמן" [רש"י שם].

<> "הרי היא לבני אדם" [רש"י שם].

<> דע, שמאמר זה הובא בארבעה מקומות נוספים בספריו; נתיב העבודה תחילת פי"ד, תחילת דרשת שבת הגדול, גבורות ה' פס"ד [רצג:], ובגו"א ויקרא פ"כ אות ו, ויובאו בהערות הבאות.

<> לשונו בדרשת שבת הגדול [קצג:]: "ומעתה יש לשאול, אם קדשי שמים הם, אם כן למה יוצאים לחולין על ידי ברכה". וכן בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.] כתב: "אבל יש עיון בדבר, איך הברכה מוציא הפרי לחולין". ודבריו כאן באים ליישב שאלה זו.

<> בסמוך, ולהלן פ"ו לאחר מ"י אמרו: "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'".

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ:]: "מפני שכל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל. וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש, כמו כל קדשים. ואין עליך לומר כי אף שבראם, הרי אל השם יתברך אין משמשים כלום, לא כמו שאר קדשים שהם משמשים לעבודתו יתברך, ולכך הם קודש, אבל אין שייך זה בכל הנבראים. דזה אינו, כי הכל נברא לשמש את השם יתברך, כי הכל ברא לכבודו יתברך, כי מן הנבראים כלם ומבריאתם נראה כבוד מעשיו, ולכך הכל קודש אל השם יתברך, כמו שאר קדשי שמים שהם משמשים אל השם יתברך, כמו שאמרנו". ובדרשת שבת הגדול [קצג:] כתב: "וזהו הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות... והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וראה למעלה פ"ב מ"ט [תשכה.], שכתב: "ואמר [שם] 'הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום', וזה כי 'לה' הארץ ומלואה', והכל הוא אל השם יתברך, ולפיכך נחשב הלוה מן האדם כאילו לוה מן המקום", ושם הערות 1251, 1252.

<> פירוש - "ברוך" הוא שיש אצלו כ"כ הרבה ברכה, עד כדי שיוכל להשפיע גם לאחרים. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ב אות ג, בביאור דברי רש"י שם [בראשית יב, ג] "והיה ברכה - הברכות נתונות בידך... מעכשיו אתה תברך את אשר תחפוץ", וכתב על כך בזה"ל: "אמר הכתוב שכל כך תהיה מתברך, שתהיה יכול לברך אחרים כשתרצה, ובכלל ברכת 'ואברכך' הוא... שכל כך תהיה הברכה עד שתוכל לברך אחרים". ושם פכ"ד אות מג [סד"ה ואם] כתב: "מי שבירך את אחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק". וכן כתב שם פכ"ה אות ט, וז"ל: "הרי הקב"ה נתן הברכות לאברהם, דכתיב 'והיה ברכה', ואברהם נתנו ליצחק לברך מי שירצה [רש"י בראשית כה, ה], ואם כן עשה אותו מקור הברכה, ואין לך ברכה שבירכו יותר מזה". ושם שמות פכ"ה אות ד [רסא.] כתב: "הרע עין הוא חסר, אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה, שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו, וכמו שאמרו [להלן פ"ד מ"א] 'איזה עשיר השמח בחלקו'".

<> פירוש - כאשר הפרי ניתן לאדם מפאת שה' ברוך ומשפיע לאחר, שוב אין בזה מעילה, כי להדיא הפרי אז הוצא מרשות הקב"ה, וניתן לרשות האדם. כי מהות הברכה היא הכנסת השפע לתוך רשותו של מקבל, ולא שהשפע נשאר אצל הנותן. וכן כתב בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.], וז"ל: "ויש לך להבין עוד בחכמה, כי מי שנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, וזה כי כל העולם הוא אל השם יתברך, וכדכתיב 'לה' הארץ ומלואה'. ומאחר שהוא אל השם יתברך... הוא קודש, שכל דבר שהוא אל השם יתברך הוא קודש... אך כאשר הוא נותן ברכה על הפרי שאוכל, מצד הברכה שהוא יתברך ברוך, לכך הוא משפיע ברכתו לאחר, ויוצא לאחר. כי זה ענין ברוך, שהוא משפיע לאחר, ובזה יוצא הפרי לחולין מן השם יתברך, במה שהוא משפיע לאחר. ולכך הנהנה מן עולם הזה בלא ברכה כאילו מעל, ובברכה הוא יצא לחולין אל האדם, מצד שהוא יתברך ברוך, ולכך משפיע ונותן לאחר, הוא האדם, וזה מבואר". וכן יבאר כאן בהמשך.

<> לשונו בגו"א ויקרא פ"כ אות ו [ד"ה ואני]: "הטעם הזה ידוע, כי במה שהארץ וכל אשר בה לה', שם קודש חל עליו, כמו כל דבר שהוא לה' הוא מקודש לשמו יתברך, והנהנה ממנו מעל [ויקרא ה, טו-טז]. והרי הכל הוא לה', וחל שם שמים עליו, והנהנה ממנו מעל, כמו מי שנהנה מדבר דשם שמים נקרא עליו, ועל זה אמר 'לה' הארץ ומלואה'". וכאן מבאר ששמו של הקב"ה חל על כל הנבראים משום "שכל הנבראים נבראו לכבודו", וכן ביאר בנתיב העבודה פי"ד [א, קכא.], ובתחילת דרשת שבת הגדול [קצג:]. אמנם בגו"א לא הזכיר סברה זו, ורק סתם ואמר "במה שהארץ וכל אשר בה לה'... ועל זה אמר 'לה' הארץ ומלואה'". וכן בגבורות ה' פס"ד [רצג:] ביאר כדבריו בגו"א, שזה לשונו: "פירוש דבר זה, כי בודאי הכל הוא להקב"ה, ואין לבריאה דבר מצד הדין והמשפט, רק בשביל שהוא יתברך מבורך, ובשביל כך משפיע לנמצאים. לפיכך קודם שנתן הברכה אל הקב"ה הכל הוא להקב"ה, כי אין לבריה שום דבר מצד הדין, והכל הוא של הקב"ה. רק מצד שהוא ברוך, ומשפיע הטוב לנמצאים, מזה הצד יכולים הבריות לחיות". הרי שביאר שהכל אל הקב"ה לא מחמת שהכל נברא לכבודו, אלא מחמת שאין לבריה דבר מצד הדין והמשפט, וממילא כל נברא חב את קיומו אל ה'. ועוד אודות "ברוך אתה", ראה הרשב"א בחידושי ההגדות שלו [עמוד טז], שכתב: "הברכה לשון תוספת ורבוי, מלשון [שמות כג, כה] 'וברך את לחמך ואת מימך'... וגורמת לרבות הרחמים על בריותיו". וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ה סימן נא: "באמת לשון ברכה תוספת ורבוי הוא", וראה ברבינו בחיי דברים ח, י. והרד"ק בספר השרשים שורש ברך כתב: "תוספת טובה". וכן הוא בנפש החיים שער ב פרקים ב, ד. וראה נצח ישראל פ"ה הערה 193, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 1192, ולהלן הערה 1299.

<> המשך לשונו בגו"א ויקרא פ"כ אות ו: "אמנם כשנותן הברכה לה', אז נעשה חולין. וזה כי הברכה שהוא מברך מגיע עד המדריגה שהוא יתברך מברך ומשפיע, ומצד אשר הוא יתברך נותן ומשפיע לנמצאות, אז הוא חולין בודאי. כי בצד אשר הוא משפיע הוא זולת הצד אשר הכל שלו. כי מצד אשר הכל שלו, שם שמים חל עליהם. אבל מצד הברכה, שהוא נתינת הברכה, אין כאן שם שמים חל עליהם כלל, והוא חולין מזה הצד בעצמו. נמצא כי המברך על הפרי עולה למדריגה אשר שם השפע והברכה להשפיע, ומזה הצד אין שם שמים חל עליהם, כי הברכה היא להשפיע אל הזולת, ולפיכך אז הוא מותר לאדם, ואינו מועל. כי בברכה הוא יתברך נותן הארץ לבני אדם, על ידי ברכתו והשפעתו". @**ובנצח ישראל**^ פל"ג [תרלה.] ביאר שזו הסבה שמברך ברכת המזון לאחר שאכל, וכלשונו: "כל סעודה יש ברכה, וכדכתיב [דברים ח, י] 'ואכלת ושבעת וברכת', כי מפני הברכה שנתן השם יתברך לאדם, יש לו לברך השם יתברך אשר מאתו הברכה, ובשביל זה נראה כי הוא יתברך מבורך". הרי אמירת 'ברוך' [בברכה ראשונה] היא סבה לקבלת השפע [כדבריו כאן], וכן אמירת 'ברוך' [בברכה אחרונה] היא מסובב מקבלת השפע [כדבריו בנצח ישראל].

<> בנתיב העבודה פי"ד [א, קכ.] בטעמו הראשון [וטעמו השני שם הוא כדבריו כאן], וז"ל: "והנה יש לך לדעת כי כל קדושה היא יוצאת לחולין על ידי פדיון, וזה כי כאשר נותן דמיו תחתיו, הנה על דמיו חל הקדושה... ומפני שכל העולם אל השם יתברך, שהוא ברא את הכל, וכל דבר שהוא להקב"ה הוא קודש כמו כל קדשים... אבל כאשר ברא הכל לכבודו, והוא מכיר את השם יתברך מפועל ידיו, שהרי נותן הודאה על הפרי שבראו, הנה דבר זה הוא כבוד השם יתברך גם כן, דהיינו הברכה על הפרי שבראו, ולכך יוצא הפרי לחולין כאשר האדם נותן ברכה אל השם יתברך אשר ברא אותו, כי זה תמורת זה". וכטעם הזה כתב גם בדרשת שבת הגדול [קצג:], וז"ל: "כי מה שחל עליהם שם קדושה, כמו שחל קדושה על הקרבן שבו עובדין אל השם יתברך, וכן הנמצאים כולם יש בהם שבח השם יתברך, לכך שם קדושה עליהם, שעומדים לשבחו ולפארו. ואם יאכל בלא ברכה, הרי נהנה מקדשי שמים. וכאשר האדם נותן שבח אל השם יתברך על הפרי שברא, ומקלס אותו, אז מותר ליהנות ממנו. וקלוס שנותן האדם על הפרי, שאומר 'ברוך אתה ה' בורא פרי', בזה הוא נותן שבח במקום הפרי, ואז מותר ליהנות מן העולם". ובשני המקומות הללו המשיך לשאול, שאם הברכה מועילה מצד פדיון, מדוע אין כאן הוספה של חומש המוטלת על הפודה הקדש [ב"מ נה:], עיי"ש. ולא הבנתי שאלתו, הרי הפודה מוסיף חומש רק כשפודה הקדש שהיה שלו [שם]. ובגו"א ויקרא פכ"ז אות ז ביאר את הדבר בשני טעמים, ומדוע שתהיה הוספת חומש בברכת הנהנין.

<> חוזר בזה לתחילת דבריו שסמיכות המשניות הוא להורות ש"כל אשר לאדם הוא אל השם יתברך".

<> שאז היה פירושו שהארץ היא מלאה מכבוד ה', אך הארץ עצמה עומדת מחוץ לכבוד, שהיא הנושא והכבוד הוא הנשוא. וכמו הפסוק [ישעיה יא, ט] "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", שפירושו שהארץ תהיה מלאה בדעה, אך הארץ עצמה עומדת מחוץ לדעה, שהיא הנושא, והדעה היא הנשוא. וכן נאמר [חבקוק ב, יד] "כי תמלא הארץ לדעת את כבוד ה'", הרי הארץ היא המקום שיהיה בו מלוי כבוד ה', אך הארץ עצמה אינה חלק מכך.

<> יש להעיר, שאם כן מהו פשר הפסוק [תהלים קיג, ד] "ה' על השמים כבודו", הרי "מלא כל הארץ כבודו". וכן בגבורות ה' פס"ב [רעט:] כתב: "וכדי שלא תאמר כי הוא יתברך משותף לתחתונים, ואין הדבר כך, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני האדם', אמר [תהלים קיג, ד] 'ה' על השמים כבודו', שהוא נבדל מן התחתונים, כי על השמים כבודו... ואין מצטרף הכבוד אל התחתונים" [הובא למעלה הערה 821]. והרי הארץ גם כן נבראה לכבוד ה', ומדוע רק "על השמים כבודו". ואולי יש לומר, שדוקא על פי דיוקו כאן בפסוק מיושבת שאלה זו, שאם היה נאמר "הארץ מלאה מכבודו", היה זה אכן סותר לפסוק "על השמים כבודו". אך עכשו שנאמר "מלא כל הארץ כבודו", אין פירושו שכבוד ה' נמצא ושוכן בארץ, אלא שעצם המצאות הארץ היא מורה על כבודו, כי אף היא נבראה לכבוד ה'. אך עדיין לא נאמר בזה שמקום משכן כבוד ה' הוא בארץ, וזה רק נאמר בקשר לשמים "על השמים כבודו". נמצא שכבוד ה' בארץ הוא מחמת בריאת הארץ, ואילו כבוד ה' בשמים הוא מחמת קרבת ה' אל השמים. @**ודברים אלו**^ מפורשים בבאר הגולה באר הרביעי, שהביא שם [תקנ.] מפרקי דר"א [פרק ג] שהשמים נבראו מאור לבושו, והארץ נבראה משלג שתחת כסא הכבוד. וכתב לבאר זאת שם [תקנה:] בזה"ל: "הנבראים כולם נבראו לכבודו יתברך, כדכתיב [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו'. והכבוד הוא מצד שתי בחינות; משל המלך, יש לו הכבוד מצד שיש לו שרים גדולים וחשובים קרובים אליו, והם שלו, והם כבודו. השני, מצד אשר הוא מלך מולך ומושל על הכל, אף אשר הם רחוקים ממנו. והנה לפי זה 'אור לבושו' רוצה לומר מצד הכבוד שהכל מתחבר אליו, כמו הלבוש שמתחבר אל הלובש. ומזה הצד נבראו השמים, וכמו שאמר הכתוב [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל'. והארץ נבראת משלג שתחת כסא הכבוד, רוצה לומר מצד הכבוד אשר הכל הוא תחת רשותו, והוא מושל על הכל. ולכך אמר 'משלג שהוא תחת כסא הכבוד'". והם הם הדברים. וראה בבאר הרביעי שם הערות 442, 1406.

<> כמו שאמרו במדרש [ילקו"ש שמות רמז שצח] "משל למה הדבר דומה למלך שהיה חייב לו אחד מאה מנה, שלח עליו שליח ואמר לו בוא ועשה עם המלך חשבון, היה מצר. שלח עליו אחר ואמר לו בוא ועשה עם המלך חשבון, שוב היה מצר. מה עשה המלך, עמד בלילה ונטל כיס אחד ונתן לתוכו מאה מנה, וזרקו דרך החלון. ועמד וקבל הכיס, והתחיל להיות שמח. ואחר כך שלח עליו אחר, אמר לו בוא ועשה עם המלך חשבון, בא ופרע לו מה שהיה חייב לו. נמצא זה פורע חובו, והמלך נוטל את שלו. כך הבריות, עשה אדם עבירה חייב עליה מיתה, והקב"ה ממתין לו עד שישא אשה, והוא מוליד בן ראשון ושני, הקב"ה חוזר ונטלו הימנו, נמצא זה פורע את חובו, והקב"ה נוטל את שלו". @**אמנם מה**^ שכתב כאן "למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו", רומז בזה לפסוק [דברים טו, י] "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך בכל מעשיך ובכל משלח ידך", ומדוע התורה לא הסירה את רוע הלב מהטעם שנאמר כאן ["נותן אל השם יתברך משלו"], אלא הוצרכה להבטיח ששוב ינתנו לו עוד ברכות בכל מעשה ידיו. ויל"ע בזה.

<> פירוש - עומד על כך שהמשנה הביאה את הפסוק מדוד לא כראיה חזקה, אלא כדמות ראיה, שלשון המשנה הוא "וכן בדוד הוא אומר 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך'", ולא אמר "כמו שנאמר 'כי ממך הכל וגו''".

<> הפסוק שנאמר בדברי הימים הוא "על אותו מעשה שקיבץ כסף וזהב לבית המקדש אמר דוד פסוק זה" [לשון רש"י כאן].

<> לשון התויו"ט כאן [בהביאו מדרך חיים]: "ומשום דאיכא למדחי דדלמא דוד שאני שהתנדב לבית המקדש, שהשם יתברך צוה עליה בפרטות 'והיה בהניח ה' אלקיך וגו''... לכך לא אמר 'כמו שנאמר כי ממך הכל וגו'', לפי שאינה ראיה גמורה". וכוונתו לפסוק [דברים יב, י-יא] "ועברתם את הירדן וגו' והניח לכם מכל אויבכם מסביב וגו' והיה המקום אשר יבחר ה' אלקיכם בו לשכן שמו וגו'", ומפסוקים אלו למדו בגמרא [סנהדרין כ:] שנצטוו ישראל בכניסתן לארץ להכרית זרעו של עמלק, ולבנות להם בית הבחירה.

<> כמו שאמרו במדרש [ויק"ר כז, ב] "רוה"ק אומרת 'מי הקדימני ואשלם' [איוב מא, ג], מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה. מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר. מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג. מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית. מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום. מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים. מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית. מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה. מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן. מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה. מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה", הרי הקב"ה נותן לאדם את האמצעיים בכדי שיוכל לקיים את צוואתו [עיין במאירי והאברבנאל שהביאו מדרש זה לביאור המשנה]. ועל קיום מצות אמרו חכמים [ע"ז ג.] "אין הקדוש ברוך הוא בא בטרוניא עם בריותיו". והחפץ חיים כתב בהקדמה להלכות אסורי לשון הרע בזה"ל: "התורה ירדה לסוף דעת האדם, שבכחו להיות נזהר מזה העון [של לשה"ר], דאי לאו הכי אין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו". ובמשך חכמה [בראשית ט, ז] כתב: "פרו ורבו וכו' - לא רחוק הוא לאמר הא שפטרה התורה נשים מפו"ר וחייבה רק אנשים [יבמות סד:], כי משפטי ה' ודרכיו 'דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום' [משלי ג, יז]. ולא עמסה על הישראלי מה שאין ביכולת הגוף לקבל. ומכל דבר האסור, לא מנעה התורה בסוגה ההיתר, כמו שאמרו פרק כל הבשר [חולין קט:]. ומשום זה לא מצאנו מצוה להתענות רק יום אחד בשנה [ויקרא כג, כז], וקודם הזהירה וחייבה לאכול [ברכות ח:]. וכן לא מנעה המשגל מכל בריה לבד ממשה רבינו [שבת פז.]... וא"כ נשים שמסתכנות בעיבור ולידה, ומשום זה אמרו מיתה שכיחא [תוספות כתובות פג: ד"ה מיתה]... לא גזרה התורה לצוות לפרות ולרבות על אשה", ושם מוסיף בזה דברים.

<> שמו"ר לה, א: "לא היה העולם ראוי להשתמש בזהב, ולמה נברא, בשביל המשכן ובשביל בית המקדש".

<> מ"א י, כז "ויתן המלך [שלמה] את הכסף בירושלים כאבנים". וקודם לכן כתוב [שם פסוק כא] "אין כסף לא נחשב בימי שלמה מאומה". ושלמה הוא זה שבנה את בית המקדש [מ"א ו, א]. אולם לא מצאתי מקורו שהעושר שהיה בימי שלמה היה כדי שיוכל לבנות את הבית. ובתנחומא בלק אות א איתא: "נתן לדוד עושר, לקח הבית לשמו. נתן להמן עושר, לקח אומה שלמה לטבחה". ובאור חדש [סוף קכז.] הביא את המדרש [אסת"ר ז, ד] שאמרו שם "יבוא המן ויכנוס... ואחר כך יבוא מרדכי ויטול ממנו, ויבנה בית המקדש", וכתב שם [קכח.]: "ונראה שאין צריך לפרש כי מרדכי אסף עושר ממש, ומזה נבנה בית המקדש. רק כאשר ראוי למרדכי העושר, ומכח הכנה הזאת שראוי מרדכי לעושר נבנה בית המקדש, כי על פנים בנין בית המקדש צריך לעושר, ועל ידי מרדכי היה העושר מגיע אל ישראל, כאשר מרדכי היה מכלה את המן וזרעו אשר הם מוכנים לאסף העושר".

<> אולי משום שאמרו [ירושלמי גיטין פ"ג סוף ה"ז] "לית ציבור כוליה מעני", והרשב"א [גיטין ס.] כתב "שאין צבור עני", ולכך העשירות שניתנת לצבור אינה ראיה לעשירות שניתנת ליחד.

<> כן כתב המקנה [קידושין לב.], וז"ל: "אמרו במשנה דאבות 'תן לו משלו, שאתה ושלך שלו, שנאמר 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך''. והיינו שלא יחשוב האדם על ממונו שהוא שלו, אלא אף שהוא בידו הכל הוא של הקב"ה, דאף שהוא בידו הוא ברשות הקב"ה, כמו שכתבו התוספות בבכורות [יג: ד"ה דבר] דלא שייך קנין משיכה מרשות גבוה, שבכל מקום הוא רשות של הקב"ה נמצא. אף שנותן הקב"ה לאדם, לא קנה אותו מן הקב"ה, כיון שעדיין הוא ברשותו. וזהו שאמר הכתוב 'ומידך נתנו לך'... 'ומידך' היינו מרשותך נתנו לך". ומעין זה בחסיד יעב"ץ כאן.

<> מלפני ציון 818 ואילך. ומבאר בזה שאין במאמר "תן לו משלו" משום חייץ והפסקה בין משנה ו ל"המהלך בדרך", כי גם מאמר זה ["תן לו משלו"] הוא נסמך למשנה ו, ולכך אנו עדיין עומדים סמוך ונראה למשנה ו.

<> גרס "יחידי", ורש"י במשנה כתב "ולא גרסינן 'יחידי'". ובשנויי נוסחאות שבדפוסי המשנה כתב "ולא גרסינן 'יחידי', אלא אפילו בחבורה".

<> מעין דברי לוט, שכאשר פרש מן אברהם אמר "אי אפשי לא באברם ולא באלקו" [רש"י בראשית יג, יא]. וכן "כל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה עולם" [רש"י במדבר י, לה]. הרי הפורש מדבר המקורב לה', פורש בזה גם מה'. ואודות שהפורש מן התורה פורש בזה מנותן התורה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ו [תב.] בביאור דברי הגמרא [שבת פט.] "מאי 'הר סיני' [שמות יט, יח], שירדה שנאה למכחישי ה'", וכתב לבאר: "התורה היא המעלה העליונה, והיא קרובה אל השם יתברך. ומי שמרחיק אוהבו וקרובו של אחד, מרחיק גם כן אותו שהוא קרוב לו. ולכך התורה, שהיא קרובו ואוהבו של השם יתברך, כאשר רחקו אותה עכו"ם [ע"ז ב:], נתרחקו מן השם יתברך ריחוק גמור". ובנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 71] כתב: "ואמר שם [חגיגה ט:], אמר רבי יהודא בן לקיש, כל תלמיד חכם הפורש מן התורה עליו הכתוב אומר [משלי כז, ח] 'כצפור נודד מקנו כן איש נודד ממקומו'. ואומר [ירמיה ב, ה] 'מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי', עד כאן. ורוצה לומר, כמו הצפור יש לו קן אשר הוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה בלא קן, מפני שהוא נודד ומעופף תמיד, וצריך אליו מקום למנוחתו. וכן האדם הגשמי, שהוא בעל שנוי וחלל [מלשון "חלה גם ילדה" (ישעיה סו, ח), שהוא לשון התפעלות], ואין עומד האדם על ענין אחד, והתורה היא מקום קביעתו ומנוחתו. לכך התורה נחשבת קן אל האדם, מפני שהתורה עומדת נצחית... ולפיכך הפורש מן התורה, כאילו פורש מן השם יתברך, אשר הוא מקומו וקן אליו על ידי התורה". ודברים אלו נאמרו ב"תלמיד חכם הפורש מן התורה", והוא הדין לכל אדם השונה ומפסיק את לימודו, שהוא פורש מהתורה ומנותן התורה. וכן בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ:] כתב: "כאשר אוהב את השם יתברך, אי אפשר שלא יאהב את ברואיו. ואם הוא שונא הבריות, אי אפשר שיאהב את השם יתברך אשר בראם" [הובא למעלה פ"א הערה 878]. ולמעלה פ"א משניות ו-ז [רפא.] כתב: "מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את הבריות שהם ברואיו יתברך. כי מי שהוא אוהב את אחד, הוא אוהב את כל אשר שייכים לו ומצורפים אליו".

<> ברכות לב: "תנו רבנן, מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום. המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו, ריקא... כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי. אמר לו, המתן לי עד שאפייסך בדברים. אמר לו, אילו היית עומד לפני מלך בשר ודם, ובא חברך ונתן לך שלום, היית מחזיר לו. אמר לו, לאו. ואם היית מחזיר לו מה היו עושים לך. אמר לו, היו חותכים את ראשי בסייף. אמר לו, והלא דברים קל וחומר; ומה אתה, שהיית עומד לפני מלך בשר ודם, שהיום כאן ומחר בקבר, כך, אני שהייתי עומד לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חי וקיים לעד ולעולמי עולמים, על אחת כמה וכמה. מיד נתפייס אותו השר ונפטר אותו חסיד לביתו לשלום". ואע"פ שבגמרא דובר על "עומד לפני המלך", מ"מ לא היתה זו עמידה ריקנית, אלא שהיה אותו חסיד עומד ומתפלל אל ה', ומדבר עם המלך. וראה הערה הבאה.

<> למדים אנו מדבריו שהלומד תורה הוא נחשב כ"עומד לפני המלך ומדבר עם המלך". ובשלמא שהלומד תורה הוא "עומד לפני המלך", ניחא, כי זה נתבאר במשנה ו שהשכינה נמצאת עם הלומד תורה. אך כאן מוסיף שהלומד תורה הוא גם "מדבר עם המלך". ובאמת על לימודם של שנים הובא במשנה הקודמת את הפסוק [מלאכי ג, טז] "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע". ונראה לבארו על פי דברי הרמב"ן [דברים ו, יג], שכתב: "וכך אמרו בספרי [דברים יג, ה] בפסוק [שם] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו ואותו תיראו ואת מצותיו תשמרו ובקולו תשמעו ואותו תעבודו', 'עבודו בתורתו עבודו במקדשו'. ירצה לפרש כי אחרי שהזהיר בשמירת כל המצות כלן ולשמוע בקולו, יהיה 'ואותו תעבודו' לעבדו במקדש בקרבנות... ודרשו עוד 'עבודו בתורתו', ללמוד התורה ולהגות בה, וגם היא עבודה לפניו". והואיל ולימוד תורה הוא "עבודה לפניו", ממילא הוא גם דיבור עם ה'. ובתנא דבי אליהו רבה פי"ח אמרו "מאי [איכה ב, יט] 'שפכי כמים לבך נכח פני ה'', מכאן אמרו כל תלמיד חכם שיושב וקורא ושונה ועוסק בתורה, הקב"ה יושב כנגדו וקורא ושונה עמו". @**ומדוייק עוד**^ מדבריו, שדוקא כשפסק ממשנתו ואמר "מה נאה אילן זה" אז נחשב שפורש מן התורה, אך אם היה פוסק ממשנתו והולך בטל, לא היה זה נחשב שפורש מן התורה. וכן במשל עם המלך כתב "ופוסק מלדבר עם המלך, &**ומדבר עם אחר**^, הרי זה פורש מן המלך", אך אם היה עומד ושותק אין זה נחשב פרישה מן המלך. וכן אמרו [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים" [ראה הערה הבאה]. ואולי הטעם הוא שהואיל ובמוקדם ומאוחר יצטרך להפסיק מדיבורו עם המלך, כי לא יוכל לדבר עמו לעולם, לכך אין הפסקת הדיבור נחשבת לפרישה מהמלך. ורק כאשר הוא מפסיק את דיבורו עם המלך בקום ועשה, אז נזה נחשב שפורש מהמלך. וראה להלן הערה 1034.

<> כמובא בהערה 850 שעל פגיעה מעין זו במלך היה מתחייב סייף.

<> בשבת נו. מבואר [לשיטת רש"י] שאוריה החתי היה נחשב מורד במלכות וחייב מיתה משום שכינה את יואב "אדוני" [ש"ב יא, יא] בנוכחות דוד. והרמב"ם בהלכות מלכים פ"ג ה"ח כתב "כל המורד במלך ישראל יש למלך רשות להרגו... שנאמר [יהושע א, יח] 'כל איש אשר ימרה את פיך [יומת]'. וכן כל המבזה את המלך או המחרפו יש למלך רשות להרגו". ונמצא שמבאר את המשנה שחייב מיתה ["כאילו מתחייב בנפשו"] משום מרידה במלך, שלכך נסמכה משנה זו למשנה ו. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה אמרו חכמים [חגיגה יב:] "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה, מאכילין אותו גחלי רתמים, שנאמר [איוב ל, ד] 'הקוטפים מלוח עלי שיח ושרש רתמים לחמם'" [ובביאורי הגר"א הביא כאן גמרא זו]. ומדוע על אותו מעשה עבירה נאמרו שני עונשים שונים; במשנה אמרו "כאילו מתחייב בנפשו", ואילו בגמרא אמרו "מאכילין אותו גחלי רתמים". אלא הם הם הדברים; במשנה מדובר בהפסקה הנתפסת כמעשה פרישה מהקב"ה, וכמו שביאר, ובזה יש ענין של מורד במלכות, שחייב מיתה. אך בגמרא דובר על בהפסקה הנתפסת כמעשה פרישה מנעימות התורה, שכך מורה הפסוק "הקוטפים מלוח עלי שיח", וכמו שביאר בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], וז"ל: "פירוש הפוסק מדברי תורה, שכל דברי תורה יש להם טעם טוב, כדכתיב [תהלים יט, יא] 'ומתוקים מדבש ונופת צופים', ועוסק בדברים בטלים, שדברים בטלים אין בהם ממש וטעם. ולכך 'גחלי רתמים לחמם', כי מאחר שהוא מחליף התורה שיש לה טעם טוב, בדבר שאין לו טעם, לכך לחמם שיהיו טועמים הוא גחלי רתמים. כאשר אינו רוצה בדבר שיש לו טעם טוב, מאכילין אותו גחלי רתמים... ומביא הכתוב 'הקוטפים מלוח', התורה תקרא מלוח, כי המלח נותן טעם אל הכל. ו'הקוטפים' שהוא פוסק התורה עלי שיחה בטילה, גחלי רתמים לחמם". וכן כתב בח"א לע"ז ג: [ד, כו.]. ונמצא שזהו הטעם להשתנות העונשים; במשנתינו העונש הוא "כאילו מתחייב בנפשו", כמשפט המורד במלכות. ואילו בגמרא העונש הוא "מאכילין אותו גחלי רתמים", כמשפט המחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם. @**זאת ועוד**^, שהמשנה פירטה את תוכן ההפסקה ["מפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה"], ואילו הגמרא בחגיגה רק אמרה "כל הפוסק מדברי תורה, ועוסק בדברי שיחה", מבלי לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה". אמנם להלן [ד"ה וכן זה] ביאר שהרבותא באמירת "מה נאה אילן זה" היא שגם אז הוא נקרא פורש מדברי תורה, ו"אף על גב שהוא לא כיון לפרוש מן התורה, רק מפני שפגע בדבר זה, והוה אמינא שאין זה נקרא פרישה מן התורה, שהפרישה היינו שהוא מתכוין לפרוש, וזה היה בשביל שפגע בזה" [לשונו להלן]. ונראה שהוה אמינא זו רק שייכת עד כמה שהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מן המלך, שאז יש מקום לומר שהואיל ולא נתכוון לפרוש, רק שפגע באילן, אין זה נחשב שפורש מן המלך ומורד בו. אך עד כמה שהנך דן באם יש בהפסקה זו משום פרישה מנעימות התורה [שמחליף דברים של טעם בדברים חסרי טעם], בזה אין שום הו"א לחלק ולומר שהואיל ופגע באילן יהיו המלים "מה נאה אילן זה" דברי טעם. לכך בגמרא אין צורך לפרט את תוכנם של ה"דברי שיחה", וסגי לומר "דברי שיחה" סתם. @**ודע**^, שהגר"א הביא כאן מאמר נוסף [ב"ב עט.] "כל הפורש מדברי תורה אש אוכלתו". והמהר"ל בנתיב התורה פט"ו [א, סב:] הביא מאמר זה [ולאחריו את המאמר הנ"ל על מחגיגה], וכתב: "כי החוטא במדריגת התורה, שהיא אש, נפרע באש. כפי חטאו בדבר שהוא חזק ותקיף חטא, ובדבר זה בעצמו יהיה נפרע, היינו בתוקף האש יהיה נפרע... שכבר היה לו התורה שמדתה אש, לכך נפרע ממנו באש" [הובא למעלה פ"ב הערה 541]. הרי שוב חזינן שמדובר מצד התורה עצמה, וכל מה שנתבאר לנו בנוגע למאמר בחגיגה, כחו יפה בנוגע למאמר זה. והנה במאמר הזה בב"ב לא הזכירו כלל לאיזה מקום פרש, ורק אמרו "כל הפורש מדברי תורה", ואילו במאמר בחגיגה אמרו "כל הפוסק בד"ת ועוסק בדברי שיחה", כי בגמרא בב"ב מדובר על עצם הפרישה, ואילו בגמרא בחגיגה מדובר על קלקול טעם האכילה, שפרש מדברים של טעם, ועבר לדברים חסרי טעם, וכמו שהתבאר. ובמשנה שלנו הוסיפו לבאר שאמר "מה נאה אילן זה", וכפי שנתבאר למעלה.

<> בא לבאר טעם שני ל"מתחייב בנפשו" שיש בפורש מהתורה. ובעוד שטעמו הראשון הוא שהפורש מן התורה הוא מעין מורד במלכות, הרי טעמו השני הוא שהפורש מן התורה פורש משכליות התורה, וממילא עומד כנגד החיים שיש לתורה, וכמו שיבאר. ואין להקשות, שלפי טעמו השני כיצד תוסבר סמיכות המשניות, הרי כל הכרחו לטעמו הראשון היה לבאר נקודה זו ["מפני שאמר לפני זה שהשם יתברך עם האדם כאשר הוא שונה... ההולך בדרך יחידי ושונה ומפסיק ממשנתו... פורש ממי שהוא עמו כאשר הוא שונה"]. ויש לומר, כי שכליות התורה אינה אלא בטוי "שהשם יתברך עם האדם כאשר הוא שונה", כי אין דבר קרוב אל השם יתברך כמו תורה [ראה להלן הערה 863], ולכך הפורש מן התורה פורש מהקב"ה, ולכך הוא נדון כפורש מהשכל.

<> כפי שיבאר בסמוך שכאשר שונה אין מלאך המות יכול לשלוט בו. והחזו"א בקובץ אגרות א, לג, כתב: "השגחתו יתברך הוא בכל דור ודור על היחידים ששתלן בכל דור להורות חוקיו ומשפטיו לישראל, וכשהן מעמיקין בהלכה הן בשעה זו כמלאכים, ורוח ממרום שורה עליהן".

<> כפי שכתב להלן תחילת משנה ח: "כי הפרישה מדבר אחד מורה על הפורש שהוא הפך אל הדבר שהוא פורש ממנו, כמו שבורח ופורש האש מן המים, מפני שהאש הפך המים. ומפני כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור... לכך הפורש מן התורה הוא הפך המציאות, שאין מציאות יותר רק אל התורה, ולפיכך השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו". וראה בסמוך ציון 868. @**דוגמה לדבר**^; הנזיר מביא חטאת במלאות ימי נזרו [במדבר ו, יד]. וכתב על כך הרמב"ן [שם] בזה"ל: "וטעם החטאת שיקריב הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, לא נתפרש. ועל דרך הפשט כי האיש הזה חוטא נפשו במלאת הנזירות, כי הוא עתה נזור מקדושתו ועבודת השם, וראוי היה לו שיזיר לעולם, ויעמוד כל ימיו נזיר, וקדוש לאלקיו. כענין שאמר [עמוס ב, יא] 'ואקים מבניכם לנביאים ומבחוריכם לנזירים', השוה אותו הכתוב לנביא, וכדכתיב [שם פסוק ח] 'כל ימי נזרו קדוש הוא לה''. והנה הוא צריך כפרה בשובו להטמא בתאוות העולם". הרי אם לא היה מעיקרא נזיר, לא היה מוטל עליו להביא קרבן חטאת מפאת היותו שקוע בתאוות העולם, אך דוקא משום שהיה נזיר ופרש ממדריגה זו, לכך הוא מחוייב בקרבן חטאת.

<> כמו שיבאר שאין מיתה שולטת בעוסק בתורה. ונאמר [שמות כ, טו] "וכל העם רואים את הקולות וגו'", ופירש רש"י שם "מלמד שלא היה בהם אחד סומא... שלא היה בהם אלם... שלא היה בהם חרש". וכתב על כך הגו"א שם אות כב: "טעם הדבר הוא ידוע, כי המתדבק בתורה מתדבק במדריגה אשר אין שם חסרון, רק שלימות, והבן זה היטב". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשל.] כתב: "וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר, לפי חוזק המציאות אשר יש אל התורה, שהוא שכל נבדל מן החמרי לגמרי, ולכך אין דבק בה ההעדר". וראה למעלה הערה 91, ולהלן ציונים 870, 891.

<> שאמרו שם שנודע לדוד שיום מותו יהיה בשבת, ולכך "כל יומא דשבתא ["של כל שבתות השנים" רש"י שם) יתיב וגריס כולי יומא", ופירש רש"י שם "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות כדאמרינן בסוטה [כא.]". וראה למעלה סוף הערה 85, ולהלן הערות 1704, 1705.

<> שאמרו שם "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה [לרבה בר נחמני] מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה".

<> כמו שאמרו במו"ק כח. "רב חסדא לא הוה יכיל ליה [מלאך המות], דלא הוה שתיק פומיה מגירסא... רבי חייא לא הוה מצי למיקרבא ליה". וכן אמרו במכות י. "ואי בעית אימא, מאי 'קולטין', ממלאך המות, כי הא דרב חסדא הוה יתיב וגריס בבי רב, ולא הוה קא יכול שליחא דמלאכא דמותא למיקרב לגביה, דלא הוה שתיק פומיה מגירסא". ובע"ז ה. אמרו "לא קבלו ישראל את התורה אלא כדי שלא יהא מלאך המות שולט בהן". ולהלן במשנה יז [אחרי ציון 1703] כתב: "כמו שתמצא בדברי חכמים הרבה מאד שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין, ובכמה חכמים, כמו רבה בר נחמני".

<> כמו שאמרו [קידושין ל:] "בראתי יצר הרע, ובארתי לו תורה תבלין. ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו... ואם אין אתם עוסקין בתורה, אתם נמסרים בידו". וכתב שם בח"א [ב, קלה.] בזה"ל: "כי התורה היא גוברת על היצר, מצד אשר לא שייך בתורה ההעדר, כי השכל הוא שלם בפעל, ובפרט התורה הוא על הכל, ואין במדריגת התורה שולט ההעדר. ולכך התורה אינו מניח להתגבר היצר הרע, שהוא ההעדר אשר הוא דבק בחומר. כי מאחר שנמשך האדם אחר שכל התורה, אין היצר הרע, שהוא ההעדר הדבק בחומר, גובר עליו. ולכך התורה הוא תבלין אל היצר". וראה למעלה במשנה א בביאור כיצד לימוד תורה מועיל כנגד היצר הרע [מציונים 84-92], ושם הערות 91, 92. וראה הערה 856. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכח.] כתב: "מצד השכל אין ראוי שיהיה העדר ומיתה, וההעדר והמיתה הוא מצד החומר בלבד... כי ההעדר דבק בחומר כאשר ידוע. וכאשר נתנה תורה לישראל, אשר התורה אין לה צירוף וחבור כלל אל החומר... וכאשר ראוי אל התורה המציאות, אין שולט עליו ההעדר" [הובא למעלה בחלקו בהערה 470].

<> כי הפורש מהמציאות מעמיד את עצמו כהפך המציאות, ולכך "נדחה מציאותו". דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פי"ח [רעג.] ביאר מדוע קרח ועדתו היו חייבים להאבד, וז"ל: "וכאשר היו חולקים על דבר שמציאותו הכרחי [התורה], אי אפשר שיהיה אדם כזה נמצא, כי המוכרח במציאות הדבר שהוא כנגדו הוא מוכרח שלא יהיה נמצא, אחר שהפכו מוכרח. ולכך כאשר היו חולקים על התורה, שכל דבריה מוכרחים במציאות, המתנגד לזה מוכרח שאין לו מציאות כלל. ולכך כתיב [במדבר טז, לג] 'ויאבדו מתוך הקהל וירדו הם וכל אשר להם חיים שאולה'. שהיו מוכרחים להיות בלתי נמצאים כלל".

<> יש להעיר, כי כאן מבאר שהפורש מדברי תורה חייב מיתה מחמת &**שפורש**^ מדבר שהוא חיים. אך למעלה הטילו עונש מיתה גם כשלא למד תורה מעיקרא כדבעי, ולא רק שלמד ופרש, שאמרו [פ"א מי"ג] "ודלא מוסיף, יסף, ודלא ילף, קטלא חייב". וכתב לבאר זאת [שמח.]: "על ידי התורה של האדם הדביקות בו יתברך... ולפיכך נאמר על התורה [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך' [פסוק שיביא גם כאן בהמשך]... כי התורה עצם החיים. ולפיכך מאן 'דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב'. פירוש, אם אינו מוסיף להיות עמל בתורה, הוא יסיף מן העולם, כלומר שמת קודם זמנו. וזה כי כבר התבאר, כי האדם שנקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר... ולפיכך צריך האדם להוסיף בתורה השכלית, שהיא הפך החומר, והיא חיותו של אדם. וגם שעל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך [ראה הערה 854]... כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר, דביקות בו יתברך. ולפיכך בתורה יש החיים. וזהו 'דלא מוסיף יסיף', ופירוש דלא מוסיף, שאינו יגע ועמל בתורה, אף על גב שלמד התורה, רק שאינו עמל בדבר, ואינו מגביר השכל על החומר שדבק בו ההעדר, ולפיכך הוא יסיף. ומאן דלא יליף, פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה". ואם דברים אלו נאמרים גם בלא למד מעיקרא כדבעי, מהי הרבותא שיש כאן בפורש מדברי תורה. ובנתיב התורה פט"ו [א, סב:] כתב על המאמר [ב"ב עט.] "כל הפורש מד"ת אש אוכלתו" [הובא למעלה בסוף הערה 853], בזה"ל: "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". הרי שפורש לחוד, והלא לומד לחוד. ויל"ע בזה.

<> פירוש - המשנה לא אמרה שהמפסיק ממשנתו הרי זה מתחייב בנפשו, אלא אמרה "מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו", ומדוע לא אמרו בקיצור שמתחייב בנפשו כמו לגבי הניעור בלילה. ואין כוונתו לומר ש"מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'" נשמע פחות מ"הרי זה מתחייב בנפשו", ו"מתחייב בנפשו" משמע ממש, כי גם "מעלה עליו הכתוב כאילו" מתפרש מיתה ממש, וכמו שכתבו כאן הרבינו יונה והמאירי. וראה בביאורים לפירוש הגר"א אות טז שהוכיח שאף אם הגירסא היא "מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'" עדיין ניתן לפרש שמתחייב בנפשו ממש. אמנם רש"י במשנתינו גרס "הרי זה מתחייב בנפשו".

<> לשון המדרש שמואל כאן: "ועוד, שאין אנו יודעים איזה כתוב הוא זה. ובשלמא רבי דוסתאי ברבי ינאי הבא אחריו אמר 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והביא ראיה לדבריו 'שנאמר [דברים ד, ט] רק השמר לך ושמור נפשך וגו''. אמנם זה התנא סתם דבריו, ואמר 'מעלה עליו הכתוב', ולא הזכיר איזה כתוב". ורש"י כאן כתב "לא גרסינן 'מעלה עליו הכתוב', דהא לא כתיב קרא". וראה בתויו"ט שהביא את הסבר הדרך חיים וההסבר של המדרש שמואל.

<> הולך לבאר שהכתוב של משנתינו הוא הכתוב הנזכר במשנה הבאה. וכן ביארו האברבנאל והמדרש שמואל, והובא בתויו"ט כאן.

<> של המשנה הבאה ["השוכח דבר אחד ממשנתו"].

<> כמבואר למעלה הערה 856, ולהלן תחילת משנה ח, וראה להלן הערה 1143.

<> בנתיב אהבת השם בתחילת פ"א [א, לח.] דן שם בארוכה האם אהבה תפול בין הפכים, או בין הדומים, ומסיק "מצינו בחוש כי בני אדם שהם מתדמים... אוהבים זה את זה. ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב, אלא מפני שהוא מינו... וראיה לזה מן התורה, כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג]... לא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו... דבר זה מפני שאין אלו שוים, ומכיוון שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד". וכן להלן משנה יד [לפני ציון 1607] כתב: "והדומה יאהב את הדומה בטבע". וכן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קלא.], ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלז.]. ובדרשת שבת הגדול [רא.] כתב: "כי הדומה מתחבר אל הדומה, כי לעולם הדומה יאהב את הדומה". וראה להלן הערות 1396, 1607, 1911.

<> כמבואר למעלה הערה 857.

<> כמבואר בפסחים מט: שפסוק זה נדרש על התורה, וראה למעלה פ"א הערה 1234. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה אמנם יש] ביאר יותר, וז"ל: "התורה מצד עצמה ראויה שתהא נמצאת בעולם ביותר ממה שנמצאו הדברים הגשמיים, אשר אין ראוי להם המציאות כמו הדבר שהוא שכלי, שראוי לתורה המציאות... כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות גם כן, כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים. והרי כתיב בתורה 'כי היא חייך ואורך ימיך', ואם כן ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות... כי ראוי המציאות אל הדברים השכלים".

<> בנתיב התורה הקדיש את כל פרק טו לבאר החומרא שיש בפורש מן התורה, ופתח את הפרק בזה"ל: "כאשר האדם סר מן התורה, אין צריך לפרש ולבאר עונשו, שהוא מניח הדבר שהוא חייו ואורך ימיו, כמו שאמר 'כי היא חייך ואורך ימיך'". וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך [מתורתך] כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" [ראה למעלה הערה 822, ולהלן הערות 1009, 1031].

<> כמו שאמרו להלן סוף משנה ח "אינו מתחייב עד שישב ויסירם מלבו", וראה להלן ציונים 880, 894.

<> ובכך מיושבות שתי השאלות ששאל למעלה [מלפני ציון 864]; (א) מדוע אמר כאן "מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'", ולא אמר "מתחייב בנפשו", כפי שאמר בניעור בלילה. (ב) איפוה נמצא הכתוב הזה. ועל כך מיישב שמשנתינו נסמכת על המשנה הבאה, ושם נמצא הכתוב [דברים ד, ט] "השמר לך ושמור נפשך מאוד", והטעם שהשוכח דבר אחד ממשנתו חייב מיתה כחו יפה גם לגבי משנתינו, ששניהם פורשים מדברי תורה. ולכך אמר "מעלה עליו הכתוב כאילו וכו'", ולא "מתחייב בנפשו", כי בא להורות שילפינן דבר זה מהכתוב, ולא שזו סברה בלבד. מה שאין כן חיוב מיתה של "הניעור בלילה" אינו נלמד מהכתוב, ולכך אמר "הרי זה מתחייב בנפשו".

<> מעתה בא ליישב מדוע נקט במשנה שאומר "מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה", ולא סתם שהפסיק במשנתו בדבורים של שיחה. ולכאורה שאלה זו היה יכול לשאול גם למעלה, ואינה קשורה לכך שהפסוק שעליו סומך התנא הוא "השמר לך מאוד ושמור נפשך וגו'".

<> בדרך הילוכו, כפי שאדם פוגע באילנות שבצדי הדרכים.

<> "שהרי פרישה אצל [להלן משנה ח] 'השוכח דבר אחד ממשנתו' אינו חייב עד שיסירם מלבו" [לשונו להלן]. ולמעלה [לפני ציון 853] נתבאר שהפרישה כאן היא משום מרידה במלכות, וכל מהותה של מרידה היא דוקא כשמתכוין לכך, וכמו שאמרו בגמרא [ימא לו:] "'פשעים' אלו המרדים", ופירש רש"י שם "המרדים - העושה להכעיס".

<> שנאמר [שמות ט, כה, דברים כ, יט] "עץ השדה". וראה גו"א ויקרא פכ"ו אות ה שביאר שכל האילנות הם בשדה, אך רק אילנות סרק בטלים לגבי השדה, ולכך נקראים "עץ השדה".

<> אודות שהשדה הוא רחוק מן האדם, כן מבואר ברמב"ם הלכות עירובין פ"ז ה"ה, וז"ל: "הקונה שביתה ברחוק מקום, ולא סיים מקום שביתתו, לא קנה שביתה שם. כיצד, היה בא בדרך ואמר שביתתי במקום פלוני, או בשדה פלונית, או בבקעה פלונית, או ברחוק אלף אמה או אלפים ממקומי זה, הרי זה לא קנה שביתה ברחוק".

<> לעומת "מה נאה ניר זה" שאינו נראה שפורש שהרי "זה מפני שהיה אצל הנירה" [הוספה בכת"י]. כי פירוש של "ניר" הוא "תלם המחרישה, כמו [ירמיה ד, ג] 'נירו לכם ניר'" [לשון הרע"ב], ושייך שהאדם יעבור ליד התלם. וזה לשון התויו"ט כאן: "מה נאה ניר זה - דלא תימא דוקא אילן, שהוא רואהו מרחוק, ואומר 'מה נאה', שזהו ודאי שמפסיק. אלא אפילו ניר, שנמצא בצדו כשהוא מהלך, אפילו הכי הוי הפסק, דרך חיים".

<> בכת"י הוסיף: "עם כל זה מתחייב בנפשו, כי מה שאמר 'מה נאה נירה זו' הוא בשביל שהוא חושק אל הטיול ואל הנאתו, ודבר זה בודאי הוא פרישה מן השם יתברך", וראה להלן הערה 1034.

<> המאירי כאן עמד על ענין זה, וכתב: "ואמר שלא סוף דבר בעוסק במשנת קבע, ואין לו להפסיק לעסקי העולם, אלא אפילו במשנת עראי, כגון המהלך בדרך להכרח צרכיו, ושונה בדרך הלוכו, אין לו לפסוק ממנה לשיחה בטילה". אמנם המהר"ל יבאר באופן אחר, וראה הערה הבאה.

<> מעין זה כתב במדרש שמואל בשם הרשב"ם, וז"ל: "לא נקט 'דרך' אלא לפי שאלו [אילן וניר] מצויין בדרך, ואדם עשוי להסתכל בהם". אם כן מדובר שפגע בהם בדרך הילוכו.

<> רש"י [בראשית מב, ד] "פן יקראנו אסון - ובבית לא יקראנו... מכאן שהשטן מקטרג בשעת סכנה". ובעירובין נד. אמרו "המהלך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסט:] כתב: "ביארו בזה אם הולך בדרך ואין לו לויה, יעסוק בתורה. שהתורה במה שהיא סדר המציאות, וכאשר יעסוק בתורה יש לו חבור ודבוק אל סדר המציאות, והוא השומר אותו מכל רע, שלא יבא עליו דבר חוץ מן הסדר. וזה שאמר 'המהלך בדרך ואין לו לויה יעסוק בתורה', שיתחבר אל סדר המציאות, ויהיה נשמר מן הרע, שהוא חוץ לסדר המציאות. כי ההולך בדרך צריך לויה מפני כי הוא פורש מן הישוב שהוא עצם המציאות, כי 'לא לתוהו בראה רק לשבת יצרה' [ישעיה מה, יח], וההולך בדרך הרי פורש מן הישוב אל אשר הוא בלתי מיושב. ומפני כי אין המציאות שם כלל, יש לו לחוש שיבא אל העדר מציאות. ולכך אמרו [ירושלמי ברכות פ"ד ה"ד] כל הדרכים בחזקת סכנה, מפני שאין שם ישוב, וצריך לויה שיתחברו אליו אנשים, עד שלא יהיה יחידי. ולפיכך אמר שאם אין לו לויה יעסוק בתורה, שאז בודאי לא יהיה בסכנה". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ד:], וז"ל: "רוצה לומר שהדרכים הם בחזקת סכנה... וטעם הדבר שהדרכים הם בחזקת סכנה, כי הדרכים אין שם ישוב האדם, ודבר כמו זה הוא נבדל מן עיקר העולם, כי עיקר העולם הוא הישוב, ודבר זה יוצא מן הישוב. ולפיכך שולטים שם הפגעים אשר הם מתנגדים אל העולם, ולכך יש לחוש שישלטו בו פגעים אשר אינם מסדר העולם. ולפיכך אמר ההולך בדרך ואין לו לויה, ובודאי כאשר יש לו לויה הרי הם מתחברים אליו בני אדם, וכיון שיש אצלו אדם נחשב זה כאילו היה בישוב העולם, ואין נקרא זה שפורש מן הישוב. אבל זה שאין לו לויה וחבור אל הישוב, מה יעשה ויהיה לו חבור, יעסוק בתורה... ואם נחשב לאדם לויה כאשר יש לו התחברות אל בני אדם כי אז אינו נחשב שהוא לעצמו, ולכך כאשר יש בני אדם עמו יש לו לויה, שאז הוא מתחבר אל הבריות שהם בעולם, ואם הדבר הזה הוא לויה שלו, כל שכן כאשר יתחבר אל התורה שהיא סדר כל העולם, ובה נמצא הכל, שיש לו לויה גמורה שמתחבר אל העולם, ואינו נבדל ממנו שיהיו שולטין בו הפגעים, ודבר זה מבואר" [ראה למעלה הערות 556, 586, 632].

<> פירוש - כאשר לבסוף חזר לתלמודו, אזי אין השעה שלא למד נחשבת לפרישה מהתורה [אלא לבטול שעה], שהרי לבסוף חזר לתלמודו, וסופו מוכיח על תחילתו. ומעין זה כתב בנצח ישראל פי"א [רעח.], וז"ל: "כיון שהם [ישראל] טובים מצד עצמם, שכך נבראו מן השם יתברך בשלמות... ותחלת בריאתם היה בטוב ובשלימות, רק כי אחר כך מצד עצמם נעשו רעים. ואל דבר זה יש סלוק והסרה מן החטא, כי ישובו מדרכם. ודבר שהוא על ענין שתחלתו טוב, וסופו טוב, אף על גב שבאמצע אינו טוב, נחשב כאילו היה טוב מראשיתו עד הסוף. לכך אמרו ז"ל [ב"ב קכח.] לענין פקח ונתחרש וחזר ונתפקח, דהוי כאילו היה פקח מראש ועד סוף" [הובא למעלה הערה 106]. והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"ד כתב: "היה לפניו עשיית מצוה ותלמוד תורה, אם אפשר למצוה להעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו, ואם לאו, יעשה המצוה, ויחזור לתלמודו". והדגשת הרמב"ם לבסוף "ויחזור לתלמודו" לכאורה אינה מובנת, דפשיטא שלבסוף יחזור לתלמודו. ומבאר הגר"ז [שו"ע הרב הלכות ת"ת פ"ג ה"א] שרק כאשר לבסוף יחזור לתלמודו רשאי להפסיק למצוה, אך אם יעקר מתלמודו אינו רשאי להפסיק. ולפי המתבאר כאן מובן היטב חילוק זה.

<> ולא לפי הזמן, ועלול להתרחש במקרה ובפתאומיות. ואודות שהפגעים הם מקרה שהוא לפי רגע, כן כתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות ס.], תנו רבנן, מעשה בהילל הזקן שהיה בא בדרך, ושמע קול צווחה, ואמר, מובטח אני שאין זה בתוך ביתי. עליו הכתוב אומר [תהלים קיב, ז] 'משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטוח בה''... דבר זה כי השמועה רעה, כאשר הוא שומע דבר פתאום ענין שהוא רע, וזה אין ראוי למי שהוא בוטח בה' שישמע שמועה פתאום בפעם אחד. ואם לא היה שמועה רעה, רק היה בביתו הרע מעט מעט, וכל דבר כמו זה נעשה בזמן. וכיון שלא באה בפעם אחת, רק מעט מעט בזמן, אין הבטחון יכול לעמוד נגד זה שלא יבא דבר רע מעט מעט, שכך הוא הנהגת עולם שנמצא בו הרע. אבל שיבא אליו שמועה פתאום, דבר זה אינו, כי כל דבר שהוא בלא המשך זמן אינו בהנהגת עולם הזה, כי עולם הזה הוא תחת הזמן. ולכך אמר הילל על השמועה רעה שהוא מובטח שאינו בתוך ביתו, כי השמועה הרעה הוא כמו פגע שיפגע באדם פתאום, והוא בלא זמן, והוא מן השם יתברך, ואינו דומה למעשה שהוא נעשה בזמן, אבל השמועה שישמע האדם שהוא בלא זמן רק בפתע פתאום, ובשביל ששם בטחונו בו יתברך אין ראוי שישמע שמועה רעה בלא זמן". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשלז.] כתב: "היסורים הם לפי רגע בלבד, כמו שהוא ענין המקרה לפי רגע". ובנצח ישראל פ"מ [תשז:] כתב: "ענין פתאומי אינו מסדר העולם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "אין לעת המשך זמן כלל, ואינה כמו שעה, כי יש לכל שעה ושעה מן היום המשך זמן, אבל העת שהיא רגע מן היום, אין לה המשך זמן".

<> ולכוונה זו מטין דברי רש"י כאן, שכתב: "הרי זה מתחייב בנפשו - כלומר מסתכן בנפשו, כי כשעוסק בתורה אין רשות לשטן להזיקו, וכיון שפוסק על דברים בטלים, ניתנה לו רשות".

%[משנה ח]

<> למעלה מציון 866 ואילך, וכן למעלה פ"א הערה 1246, ובפרק זה הערות 671, 856, 868.

<> מה שכתב שהאש בורחת ופורשת מן המים, ולא להיפך, שהמים בורחים ופרשים מן האש, הוא משום שלמים אין סבה לברוח ולפרוש, שכאשר אש ומים נפגשים, האש נכבית, והמים גוברים, וכמו שכתב בנצח ישראל פכ"ה [תקלד:], וז"ל: "כבר בארנו במקומות הרבה, כי האומות נקראו 'מים' בכל מקום, כדכתיב [תהלים יח, יז] 'ימשני ממים רבים'. ועוד [שם קמד, ז] 'והצילני ממים רבים מיד בני נכר'. וכדכתיב [שיה"ש ח, ז] 'מים רבים לא יוכלו לכבות האהבה'. ועוד [ישעיה יז, יב] 'הוי המון עמים רבים כהמות ים'. ונמשלו ישראל בהפך זה, כמו שאמרו ז"ל במסכת ביצה [כה:] 'מימינו אש דת למו' [דברים לג, ב], אמרו דתיהם של אלו אש. ואין לך שני הפכים יותר מן אש ומים. ולכך הכתוב מייחס האומות למים, ואת ישראל לאש. ואלו שני דברים, האש והמים, אם נתערבו ביחד, המים מכבין האש. ואם האש עומד רחוק מן המים, ונבדל ממנו, אז האש מכלה ומייבש המים, עד שלא נשאר דבר בו, ומתיש כחו. ואלו דברים ברורים, והם סגולת ישראל באמת. כי אם מתערבין ומתחברין ישראל לאומות, אז המים, שהם האומות, גוברים עליהם לגמרי, כמו שגוברים המים על האש כאשר מתערב האש לגמרי עם המים. ואם נבדל האש מן המים, הרי האש בכוחו מבטל המים, עד שאין נמצאים. וכך אם ישראל נבדלים מן האומות, ועומדים בפני עצמם, הרי הם גוברים על האומות, שהם נקראים 'מים רבים', עד שהם מבטלים אותם, עד שאינם נמצאים". הרי שהאש מתבטלת למים, ולא להיפך. וכן בנתיב הבושה פ"א [ב, ר:] כתב: "כי מי הוא שהוא יותר תקיף מן האש, ועם כל זה הוא ממהר לקבל התפעלות מן המים, שהם מבטלים כחו". אך עם כל זה לא ביאר שם שהאש "בורח ופורש מן המים" כפי שכתב כאן. ובאמת צריך ביאור, היכן מצינו שהאש בורחת ופורשת מן המים. ויל"ע בזה. ואודות יחס האש למים, הנה. ויל"ע בזה. ועוד אודות ההפכיות הקיימת בין אש ומים, ראה למעלה פ"א הערות 538, 570. ובח"א לב"ב עג: [ג, צב:] כתב: "המים בימין, הפך האש שהוא בשמאל". וכן הוא להלן פ"ה מי"ז [ד"ה ויש לשאול].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 866], וז"ל: "ופירוש זה, כי בסמוך אמר 'השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', ומביא ראיה לזה דכתיב 'השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח וגו''. ובודאי הטעם הוא כמו שבארנו, כי כל הפורש מדבר אחד, הוא מתנגד והפך אל אותו דבר שהוא פורש ממנו. ואם לא היה מתנגד אל אותו דבר, לא היה פורש ממנו, כי הדברים אשר הם שייכים [זה] אל זה, אין האחד פורש מן השני, ואדרבה, הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וראה להלן הערה 1143.

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 869]: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת [דברים ל, כ] 'חייך ואורך ימיך'", וראה למעלה הערה 857. @**דוגמה לדבר**^; נאמר [במדבר יט, ב] "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻווה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים" [הובא למעלה בהקדמה הערה 208]. וראה בנתיב התשובה פ"ח הערה 134, ולמעלה הערה 91, ולהלן הערה 2003.

<> יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. וכן למעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... 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 האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי". וכן למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעז.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד' [שם], כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולמעלה משנה א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה", ושם הערה 90. ולהלן פ"ד מי"א [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה בהקדמה הערה 76, שם פ"א הערות 731, 896, 1360, ושם פ"ב הערות 277, 386, 698.

<> ואמרו חכמים [להלן פ"ו מ"ג] "אין טוב אלא תורה", והטוב הוא המציאות, וכמבואר למעלה פ"א מ"ב [קסב:]. ובגו"א שמות פ"ד אות אות א כתב: "הטובה היא מציאות" [הובא למעלה בהערה 778]. ולכך ברי הוא "שאין מציאות יותר רק אל התורה". וצרף לכאן, שאמרו חכמים [קידושין לג:] "כל תלמיד חכם שאין עומד מפני רבו נקרא רשע, ואינו מאריך ימים, ותלמודו משתכח, שנאמר [קהלת ח, יג] 'וטוב לא יהיה לרשע ולא יאריך ימים כצל אשר איננו ירא מלפני האלהים'". ופירש רש"י שם "וטוב לא יהיה לרשע - אין טוב אלא תורה, שנאמר [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב' אלמא תלמודו משתכח". הרי ששכחת התורה היא ההפך מ"אין טוב אלא תורה". הרי ששכחת התורה היא ההפך מהמציאות, וכמו שמבאר כאן.

<> כי גם השוכח דבר אחד ממשנתו הוא פורש מן התורה, וכמבואר בהמשך המשנה "הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו". וזה לשונו למעלה [משנה ז, לאחר ציון 872]: "ולפיכך אמר 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והיינו הכתוב שמדבר במי ששוכח דבר מתלמודו, שגם הוא פורש מן התורה, ושם אמר הכתוב 'השמר לך ושמור נפשך'... שהרי פרישה אצל השוכח דבר אחד ממשנתו אינו חייב עד שיסירם מלבו".

<> "ששכחה בעל כרחו מפני שחמורה עליו" [לשון רש"י כאן].

<> פירוש - השכחה לא אירעתה מפאת שתקפה עליו משנתו, אלא משם שישב בטל ולא חזר על משנתו, וממילא משנתו נשתכחה ממנו.

<> וכן פירש הרע"ב בתחילת המשנה: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו - בשביל שלא חזר עליה, מעלין עליו כאילו מתחייב בנפשו". וכן כתב הרבינו יונה כאן, וז"ל: "שלא נתן לבבו במה שלמד, כי השכחה מצויה תמיד בבני אדם, והיה לו לחזור ההלכה הרבה פעמים ולחשוב בה כל היום וכל הלילה עד אשר לא תוכל לסור מלבו, ולא עשה, והרי הוא מתחיב בנפשו".

<> ומתמעט מזה שאם שכח משנתו בלא שהסירם מלבו בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה נשתכח תלמודו משום שלא חזר עליו [וזהו שכחה דממילא], אין הוא נכלל בדברי המשנה.

<> פירוש - מה שמתמעט לבסוף נכתב בהו"א כרבוי במשפט המתחיל במלים "יכול אפילו"; אם מתמעט לבסוף שכחה מחמת שתקפה עליו משנתו, אזי בהו"א יכתב הרבוי במלים "יכול אפילו תקפה עליו משנתו". ואם מתמעט לבסוף שכחה דממילא [בלא שהסירם מלבו], אזי בהו"א יכתב הרבוי במלים "יכול אפילו לא הסירם מלבו". והואיל ולמסקנה משמע שנתמעט שכחה דממילא, לכך בהו"א הרבוי היה צריך להיות בציור זה ["יכול אפילו לא הסירם מלבו"].

<> צריך ביאור, מהו הלשון "ומכל מקום", ובדרך כלל אינו מתחיל כך את תשובתו, אלא במלים "ויש לומר", "ויש לתרץ", וכיו"ב. ונראה, ששאל למעלה שתי שאלות; (א) יש סתירה בין הרישא וסיפא של המשנה לגבי מה יהיה הדין בשכחה דממילא הנובעת מהעדר חזרה. (ב) לפי מסקנת המשנה [שממעטים שכחה דממילא] היה למשנה לנסח את ההו"א במלים "יכול אפילו לא הסירם מלבו". ועכשו מיישב את שאלתו השניה בלי כל קשר לשאלתו הראשונה, שאף אם תאמר שהרישא רק באה למעט תקפה משנתו, והסיפא באה למעט שכחה דממילא [ותהיה סתירה בין הרישא לסיפא], מכל מקום שפיר בתחילה אמרנו "יכול אפילו תקפה עליו משנתו", ולא "יכול אפילו לא הסירם מלבו", וכמו שמבאר. ולכך כתב "ומכל מקום אין זה קשיא", ופירושו שהשאלה השניה על כל פנים אינה קשה, וללא תלות בישוב השאלה הראשונה. [ודע, שהביאור בדברי המהר"ל בסמוך הוא דוחק בלשונו, אך כך לכאורה עולה היא ההבנה מדברי התויו"ט שהביא את דברי המהר"ל האלו (הובא בהערה 909)].

<> פירוש - המשוכל ראשון בפסוק הוא שמדובר בכל שכחה, אף שכחה מחמת ש"תקפה עליו משנתו", וכמו שמבאר.

<> פירוש - אולי נבאר שהמושכל ראשון בפסוק הוא שמדובר רק בשכחה הנובעת מהסרת הדברים מלבו, ואז לא נאמר ש"בכל ענין איירי". ומעתה ידחה אפשרות זו.

<> פירוש - בפסוק הזה [דברים ד, ט] יש רישא וסיפא; ברישא נאמר "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך", ובסיפא נאמר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך". ולאחר שהמשנה הביאה את הרישא כמקור ל"כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו", שאלה על כך "יכול אפילו תקפה עליו משנתו", והשיבה שמהסיפא יש מיעוט לכך. אך כל עוד שלא הובא המיעוט מהסיפא, אין שום סבה שנגביל את הרישא שלא איירי בכל ענין, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אם לא היה נאמר המיעוט שבסיפא ["ופן יסורו"], בודאי שלא היינו מגבילים את רישא דקרא לאופן של הסרה, שהרי הסרה לא נאמרה ברישא דקרא, ובהעדר תיבת הסרה - הגבלה מנין.

<> ובזה מיישב את שאלתו השניה למעלה ["וכך הוה ליה למימר 'יכול אפילו לא הסירם מלבו'"], ומבאר שלא היה שייך לומר כך באותו שלב במשנה, כי באותו שלב דובר על רישא דקרא בלא המיעוט של סיפא דקרא ["ופן יסורו"], ובהעדר מיעוט דסיפא בודאי היינו מרבים את הכל, אפילו תקפה עליו משנתו. וכל זה ללא מיעוט דסיפא דקרא, אך לאחר המיעוט, מעתה נמעט גם שכחה דממילא. ומעכשיו ידייק בלישנא דקרא, ומתוך כך יצא ישוב לשאלתו הראשונה [אודות הסתירה בנוגע לשכחה דממילא].

<> פירוש - אם היה נאמר "פן תסירם", היינו מבארים שהפסוק מדבר רק כשכוונתו להביא להסרת הדברים מהלב, אך אם סתם יושב בטל, וכתולדה מכך נעשתה הסרה זו, לא היינו מכללים הסרה זו בפסוק.

<> "ומפנה לבו לבטלה" שיושב בטל ומתעצל לשנן את תלמודו.

<> עומד על לשון "עד שישב ויסירם מלבו", זאת אומרת שעשה כאן שני דברים; (א) ישב. (ב) הדברים הוסרו מלבו. אך היה יכול לומר באופן אחר; "עד שיסירם מלבו", ודל מהכא פעולת הישיבה.

<> כי הישיבה מורה שיש כאן קביעות לדבר, וכמו שביאר למעלה [משנה ב] לגבי "מושב לצים", וכמבואר למעלה הערה 316. וכך לדידן, שהיתה כאן ישיבה שהביאה את ההסרה של דברי תורה, וזהו "שפונה לבו אל הבטלה".

<> לשון התויו"ט כאן [בשם הדרך חיים]: "עד שישב ויסירם מלבו - כלומר שישב ויפנה לבו לבטלה, ובזה יסירם מלבו. ואף על פי שאינו מתכוין שעל ידי כך יסורו מלבו. דהא לא כתיב 'פן תסירם', אלא 'פן יסורו', ומאליהם משמע". ולהלן [לפני ציון 1025] כתב: "אם שכח דבר אחד מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו. ופירוש זה כמו שבארנו, כאשר מפנה לבו אל הבטלה". @**והמשך לשון**^ התויו"ט הוא: "והכי דייק לישנא דמתניתין, מדלא תני 'יכול אפילו לא הסירם', לפי שלא נתמעט אלא תקפה בלבד, אבל הסרה דממילא נמי באזהרה ד'פן יסורו'. כך פירש בדרך חיים". ולכאורה כך ביאר המהר"ל כל עוד שלא היה מיעוטא דסיפא, אך לאחר שנאמר מיעוט זה שוב אין לומר שרק באנו למעט תקפה עליו משנתו. ואולי התויו"ט הבין שכך אמר המהר"ל לפני שישב את שאלתו הראשונה, ורק התמודד עם השאלה השניה. אך לאחר שנתבאר שהואיל ולא נאמר "ופן תסיר" אלא "ופן יסורו", לכך לא בעי שיתכוין להסירם מלבו, ממילא קמה וגם נצבה הדיוק הראשוני, שרק באנו למעט תקפה עליו משנתו, ולא שכחה דממילא. @**ובתפארת ישראל**^ פנ"ו [תתעה.] גער בדרך הלימוד של בני דורו, ובתוך דבריו כתב: "ויותר על כל, שאינו מבקש ואינו חפץ שיהיה קיום אל תורתו, שאינו חוזר על למודו. והראשונים עם גודל הכנה שהיה להם לקנות התורה, כמו שאמרנו, היו גורסין יום ולילה בתורה עד שקנו התורה... והם [אנשי דורו] אינם חפצים כלל שתהיה התורה קיים אצלם, ועומדים בעונש הגדול אשר אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו', ואיך הוא השכחה בכל". וכן בדרוש על התורה [מה.] כתב כן, וז"ל: "ואילו היו בני האדם נותנין לבם לדבר זה [לחשיבות החזרה], ירוצו ולא ייגעו ילכו ולא ייעפו לרדוף אחר חזרת תלמודם יותר ויותר מאשר הם רודפים עתה אחר הפלפול שאין בו ממש... ומה נאמר ומה נדבר, וכי יצטרך להאריך בזה, הרי אמרו 'השוכח דבר אחד ממשנתו כאילו מתחייב בנפשו', לכן אין להאריך בעונש הגדול שבזה, כי אין הפה יכול לדבר והלב להרהר את כל החסרון שיגיע מזה".

%[משנה ט]

<> להלן במשנה י [לאחר ציון 1020] ביאר את סמיכות משנתינו למשנה שלפניה, וז"ל: "מפני ששייך דברי רבי חנינא בן דוסא למאמר שלפניו שאמר 'השוכח דבר אחד מתלמודו מתחייב בנפשו', ובא רבי חנינא בן דוסא לומר כי אין אל חכמה קיום רק עם יראת חטא, וצריך שיהיו מעשיו מרובים מחכמתו, שאז יש לתורה קיום, לא זולת זה. ולפיכך אם אין בו יראת שמים אין יסוד אל תורתו".

<> "קודמת למעשיו" לאו דוקא, אלא כוונתו "קודמת לחכמתו", וכפי שמוכח בהמשך דבריו [ד"ה מקשין]. וכן בסמוך כתב "קודמת למעשה", וכוונתו "קודמת לחכמה". וכקושיתו הקשה גם במדרש שמואל בשם הרב רבי משה אלמושנינו, וז"ל: "הוה ליה למימר 'כל שיראתו מהחטא קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת'... שהכינוי היה ראוי שיהיה ביראה מהחטא, ולא בחטא עצמו. כי איך ייחד החטא לו אם עדיין לא יצא אל המציאות, והוא ירא ממנו, ומשתדל שלא יבא לעולם". ושם יישב זאת באופן אחר. @**שמעתי להקשות**^, שחזינן מהמהר"ל שמבאר ש"יראת חטאו" היא כמו יראה מן החטא שלו, והסמיכות של "חטאו" מוסבת על תיבת "חטא", שהחטא הוא שלו [ולכך הקשה הרי עדיין לא חטא]. אך בפשטות הסמיכות מתייחסת לתיבת "יראה", ולא לתיבת "חטא", כי תיבת "חטא" מתארת את סוג היראה [כי יש יראת העונש, ויש יראת הרוממות, וכיו"ב], וא"כ הסמיכות חוזרת לנושא, שהוא "יראה". וכמו שמצינו [דניאל ט, כד] "עיר קדשך", שאין הכוונה לקדושתך, אלא לעיר שלך שהיא קודש. וכן נאמר [תהלים טו, א] "מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך מי ישכן בהר קדשך", שאין "הר קדשך" מתפרש קדושתך, אלא הר שלך, וכמו "אהלך" שהוזכר לפניו. וכן "משיח צדקך" [בקדושה של שחרית דשבת], אין הכוונה לצדקתך, אלא למשיח שלך. וכן הכתובים שנקראים "דברי קדשך" [בקדושה של תפילת העמידה], אין הכוונה לקדושתך, אלא לדברים שלך שהם קודש. ולפי זה "יראת חטאו" פירושה היראה שלו [מהחטא], ולא שהחטא שלו. וכן מצויין בדפוסי המשניות כוכבית בסמוך לתיבת "שיראת", ונכתב שם בזה"ל: "בא ו' הכנוי מחובר אל הסומך 'חטא', ושעורו יראתו יראת חטא, כלומר יראתו מהחטא. וכמו בכתבי הקודש [ישעיה ב, כ] 'אלילי כספו', [ירמיה ד, יד] 'מחשבות אונך', ועיין תויו"ט". וכוונתו להעיר על התויו"ט כאן, שציטט דברים אלו של המהר"ל [ד"ה שיראת חטאו]. ומוכיח מהפסוקים הנ"ל שאות הכנוי מוסבת על התיבה הראשונה ולא השניה, כי לא שייך לומר ש"אלילי כספו" יתפרש אלילים של כספו, כי אין כספו עובד אלילים, ובעל כרחך הפירוש הוא אליליו העשויים מכסף. וכן הוא "מחשבות אונך". וצ"ע. @**ומו"ר שליט"א**^ תירץ, שאע"פ שזה ודאי נכון, מ"מ דעת המהר"ל היא שאם לא היה שום קשר בין התיבה השניה לבעלים, א"א היה להרכיב על התיבה השניה את האות הסמיכות. וכגון "דברי קדשך", בודאי שהכוונה היא לדברים שלך שהם קדושים, ולא לקדושתך. אך לא היה ניתן לומר כן לולא העובדה שה' הוא אכן קדוש, כי אי אפשר שאות הסמיכות תתייחס רק לתיבה שלפניה, ולא לתיבה של עצמה. והוסיף לבאר על פי זה, שאע"פ שבלעם הרשע אמר דברי תורה וקדושה, מ"מ מפאת רשעותו לא יהיה ניתן לומר על דבריו "דברי קדשך", או "דברי קדשו", כי בלעם עצמו מופקע לגמרי מכל קדושה, ומן הנמנע שתיבת קדושה תאמר באופן שהיא מתייחסת אליו בצורה כל שהיא. והרה"ג ר' דניאל גלוברמן שליט"א הביא ראיה לדבר, שנאמר [שופטים טז, יג] "מחלפות ראשיִ" [שערות ראשי], ואות יו"ד הכנוי מתייחסת לתיבת "מחלפות", והכוונה שערותי על הראש. אך עם כל זה היו"ד מנוקדת בחיריק [לשון יחיד], ולא בפתח [לשון רבים]. וזה מורה באצבע שאע"פ שאות הכנוי מתייחסת לתיבה שלפניה, מ"מ היא לא זזה ממקומה לגמרי, ויש לה התייחסות לתיבת עצמה ["ראש"], ולכך היא מנוקדת בחיריק [לשון יחיד. וכן יש להוכיח מ"אלילי כספו", "מחשבות אונך", "משערות ראשי" (תהלים מ, יג), ו"בחצרות קדשי" (ישעיה סב, ט)]. והוא הדין גם ל"יראת חטאו", דבודאי הכוונה הפשוטה היא ליראה שלו מן החטא. אך אם לא היתה שום שייכות בין אותו אדם לחטא, א"א היה לומר עליו "יראת חטאו", כשם שא"א לומר על דברי בלעם "דברי קדשו". ולכך שואל המהר"ל מהו הקשר בין הירא מהחטא לחטא, הרי איירי באדם שלא חטא כלל. ולשון המדרש שמואל שהובא בתחילת ההערה נוטה לכיון זה.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קו. [ג, רמז:]: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר הוא מוכן לחטא". ושם ביאר שיש מחלוקת תנאים בדבר, שלעומת דעה זו סוברת הדעה השניה "כי אין אדם בא לחטא רק כאשר הוא נמשך אחר מעשים שאין בהם ממש... שפונה מדברי תורה, ואז הוא בא לידי חטא". ולמעלה פ"ב מי"ג [תתב:] כתב: "כי האדם מצד גופו אינו עם השם יתברך", ושם הערה 1592. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הי"ז] כתב: "החוטא בזנות... החטא הוא בגופו, אשר מוכן לחטא", ושם הערה 65. ובגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד הביא שדעת רש"י היא ש"אפשר לעולם בלא רשעים", אך הוא סבר "שאי אפשר לעולם בלא רשעים" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 34]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעג:] כתב: "על ידי שחטא האדם [הראשון] היה בעולם דבר חדש, שהגיע המיתה לבני אדם. ודבר זה לא יתכן שיהיה במקרה... רק מוכן היה האדם לחטוא", ושם הערה 13.

<> בתפארת ישראל פט"ז הביא את מאמרם [סנהדרין לח:] אודות בריאת אדה"ר שהשתרעה על פני שתים עשרה שעות, כאשר בשעה "עשירית סרח". וכתב לבאר [רנג.] בזה"ל: "האדם יש בו נטיה אל העדר גם כן, ולפיכך בעשירית חטא, כי יש באדם נטיה אל החסרון. וגם זה נכנס בגדר הבריאה, כי 'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', ולכך מה שחטא בעשירי הוא שייך לבריאתו. וכמו שנכנס גם כן בגדר היום שעה עשירית, שאז האור מתחיל להיות כהה, וכך החטא של אדם גם כן נכנס בגדר האדם, שדבק ההעדר בעצם האדם. וכן הדין, שודאי כיון ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', אם כן אי אפשר שיהיה בלא זה". וראה נתיב התשובה פ"א הערה 106, ותפארת ישראל פמ"ח הערה 90. ובגו"א בראשית פ"ו אות יא כתב "'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם". @**והנה כאן**^ ובגו"א הנ"ל הדגיש את תיבת "אדם" שבפסוק ["כי &**אדם**^ אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וזה מורה שהאדם מוכן לחטא. אמנם בדרשת שבת הגדול [ריש רב.] הדגיש את תיבת "בארץ" שבפסוק כסבת החטא ["כי אדם אין צדיק &**בארץ**^ אשר יעשה טוב ולא יחטא"], וכלשונו שם: "כי האדמה ממנו החטא, מפני שהאדמה היא חומרית מצד החומר, ולכך כתיב 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', שהרי הוא בעל חומר נברא מן האדמה, ולכך בא החטא". וכן בגו"א בראשית פ"א תחילת אות לג כתב: "אבל כי הארץ הזאת שנוי יש לה, שהיא בלבד נחשבת מן התחתונים, כי 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' [תהלים קטו, טז]. יורה בזה כי שינוי יש בין הארץ ובין השמים, כי השמים הם מן העליונים, והארץ מן התחתונים, ובעבור חסרונה היא מחסרת מן השלימות תמיד. וזהו שאמר 'אין אדם צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', פירוש כי אי אפשר להיות האדם צדיק בארץ, אשר יעשה תמיד הטוב והשלימות 'בארץ' שהיא מוכנת תמיד אל החסרון, בעבור חסרון שלה" [ראה להלן הערה 1692]. ויש נפקא מינה גדולה בזה, שהנה רש"י [בראשית ו, ו] כתב על הפסוק שם "וינחם ה' כי עשה את האדם בארץ וגו'", "נחמה היתה לפניו שבראו בתחתונים, שאילו היה מן העליונים היה ממרידן". ובגו"א שם אות יא כתב: "פירוש 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא', וחטא נמשך לאדם מצד עצם האדם. ולפיכך אם היה האדם מן העליונים, בעבור שהחטא נמשך אל עצם האדם, אם היה בין עליונים היו בגדר אחד עם האדם, והיה נכנס בגדר העליונים החטא, והיה נמצא בהם גם כן יציאה מן הסדר אשר ראוי להם... ויש שסובר בב"ר [כז, ד] שאילו עשאו מן העליונים לא היה חוטא, וסבירא ליה שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף" [ראה למעלה בהקדמה הערה 142]. ובזה פליגי שתי הדעות בב"ר, שהדעה הראשונה סוברת שאף אם האדם היה נברא רק מהעליונים, היה בו החטא, משום שהחטא קשור לעצם האדם. ואילו הדעה השניה בב"ר סוברת שהדגשת הפסוק היא בתיבת "בארץ", אך אם האדם היה נברא בעליונים לא היה בו החטא [ראה גו"א שם הערה 36]. ויש לעיין בזה.

<> יש לשאול, שלכאורה פסוק זה מורה שכל אדם חוטא בפועל [כמבואר בהערה הקודמת, וכן הוא למעלה פ"ב מ"י (תשפז:)], ולא רק שכל אדם מוכן לחטא, ומדוע הגביל את הלימוד מהפסוק לכך ש"כל אדם מוכן לחטא". ויש לומר, כי "יראת חטא" היא יראה מחטאים שחושש שיעשה בעתיד, ולא שירא מהחטאים שעשה בעבר, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"ה [ערב:] היראה גורם שלא יעשה חטא... ולפיכך נקרא 'יראת חטא'". והואיל ומדובר במשנתינו בעתיד, הוצרך לבאר שיראה זו מבוססת על הכנת האדם לחטא. לכך, אע"פ שהפסוק מורה שהאדם חוטא בפועל [ולא רק שיש בו הכנה לחטא], מ"מ עד כמה שנוגע לביאור משנתינו אין אנו לומדים מהפסוק אלא שהאדם מוכן לחטא.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ד [תקנה:]: "לפיכך אמר [שם] 'אל תאמן בעצמך עד יום מותך', כלומר אל תאמן בעצמך שאין אתה בעל עבירה עד יום מותך", ושם הערה 430. ולמעלה סוף משנה א [לאחר ציון 212] כתב: "האדם בעל חטא, וקרוב אל החטא... שלכך אמרו [ברכות כח:] הלואי שיהיה עליכם מורא שמים כמורא בשר ודם, כי האדם אין כנגדו מורא שכינה". ולשון המסילת ישרים פכ"ד הוא: "יראת החטא היא כמו חלק מיראת הרוממות שזכרנו, וכמו מין בפני עצמו. והיינו כי הנה ענינה הוא שיהיה האדם ירא ודואג תמיד על מעשיו, פן נתערב בם איזה שמץ חטא, או פן יהיה שם איזה דבר קטן או גדול שאינו לפי גודל כבודו יתברך ורוממות שמו... יראת החטא היא בכל עת ובכל שעה, שהנה בכל רגע הוא ירא פן יכשל ויעשה דבר או חצי דבר שיהיה נגד כבוד שמו יתברך, ועל כן נקראת 'יראת חטא', כי עיקרה יראה מן החטא שלא יכנס ויתערב במעשיו מחמת פשיעה והתרשלות, או מחמת העלם יהיה באיזה דרך שיהיה. והנה על זה נאמר [משלי כח, יד] 'אשרי אדם מפחד תמיד', ופירשו ז"ל [ברכות ס.] ההוא בדברי תורה כתיב. כי אפילו בשעה שאינו רואה המכשול לנגד עיניו, צריך שיהיה לבו חרד בקרבו פן טמון הוא לרגליו והוא לא נשמר. ועל יראה זאת אמר משה רבינו ע"ה [שמות כ, יז] 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו', כי זה עיקר היראה שיהיה האדם ירא ומזדעזע תמיד עד שלא תסור יראה זו ממנו, כי על ידי זה ודאי לא יבוא לידי חטא, ואם יבוא, כאונס יחשב. וישעיהו אמר בנבואתו [ישעיה סו, ב] 'ואל זה אביט אל עני ונכה רוח וחרד על דברי'. ודוד המלך השתבח בזה, ואמר [תהלים קיט, קסא] 'שרים רדפוני חנם ומדברך פחד לבי'" [הובא למעלה פ"א הערה 844].

<> כן הביא בתויו"ט בשם המדרש שמואל. וכן הוא במדרש שמואל לפנינו בתחילת ביאור משנתינו.

<> כן יש גורסים בסיפא, וכמו שהביא התויו"ט [סד"ה כל שיראת] בשם המדרש שמואל. והגירסא שלפנינו היא "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו". ובכת"י כאן כתב כגירסא שלפנינו, ונדפס בשולי העמוד של מהדורת לונדון.

<> קושיא זו גם נמצאת במדרש שמואל בהמשך המשנה בשם הרב רבי יוסף בן נחמיאש.

<> מהמשך דבריו מוכח ששואל על הרישא וסיפא דמשנתינו מרישא וסיפא שנאמרו להלן [משנה יז]. שאמרו שם "אם אין יראה אין חכמה, אם אין חכמה אין יראה", ואם כן רישא דהתם ["אם אין יראה אין חכמה"] סותרת לסיפא דהכא ["כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו"], שהרי אם אין יראה אין חכמה, וכיצד ניתן לומר שחכמתו קדמה ליראתו. וסיפא דהתם ["אם אין חכמה אין יראה"] סותרת לרישא דהכא ["יראת חטאו קודמת לחכמתו"], שהרי אם אין חכמה אין יראה, וכיצד ניתן לומר שיראתו קדמה לחכמתו.

<> עד כאן יישב את שאלתו הראשונה, ומעתה מיישב את שאלתו השניה.

<> שהרי יראתו קדמה לחכמתו, נמצא שבשעת קדימה זו היתה לו יראה ללא חכמה. ואע"פ שאמרו [להלן משנה יז] "אם אין חכמה אין יראה", מכל מקום התחלת יראה יכולה להעשות בלא חכמה, וכמו שיבאר בהמשך.

<> שעל יראת חטא גמורה אמרו להלן [משנה יז] שהיא תלויה בחכמה ["אם אין חכמה אין יראה"], ולכך היא אפשרית רק כשיהיה חכם. נמצא שיש יראה שאינה תלויה בחכמה [התחלת יראה], ויש יראה שתלויה בחכמה [יראה גמורה].

<> דבר זה צריך ביאור, שמהו ההבדל בין חכמה גמורה ויראה גמורה [התלויות זו בזו], לבין תחילת חכמה ותחילת יראה [שאינן תלויות זו בזו]. ונראה, שבסמוך יבאר כי תלות החכמה ביראה היא משום מדריגתה הגדולה של חכמה, וכלשונו: "כי לפי גודל מדריגת החכמה, אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך". אך "חכמה מה" היא חכמה ראשונית ובסיסית המצויה אצל בני אדם מצד טבע בריאתם, ואינה ניזונת דוקא מחבורם אל ה', וכמו שאמרו חכמים [איכ"ר ב, יג] "חכמה בגוים תאמין". הרי ישנה חכמה בעולם שאינה תלויה ביראת חטא [ראה להלן תחילת משנה יז שהביא שדואג ואחיתופל היו חכמים ולא היתה בהם יראת שמים]. ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "אפשר שיהיה חכם ולא יהיה ירא אלקים, כמו שתמצא יש בני אדם שיש בהם חכמה, ואין בהן יראת שמים" [ראה להלן הערה 962]. הרי שחכמה אנושית אינה תלויה בקרבת אלקים, מה שא"כ חכמה אלקית. והחכמה האנושית היא תחילה לחכמה אלקית, וכפי שכתב בנצח ישראל פל"א [תקצט.] "השכל האלקי מקבל מן השכל האנושי גם כן כאשר צריך לו". והגר"א למשלי כב, יב, כתב: "הדיין צריך לשני דברים; אחד, שיהיה בקי בתורה לידע הדין לאשורו. והשני, שיהיה בקי בישובו של עולם, ולהבין בחכמה דברי העדים ובעלי דינין אם כנים דבריהם, ואין בפיהם עולה. כי אם יהיה בקי בתורה, אם יטענו שקר על כרחך ידונם לפי דבריהם, ואם לא יבין רמאותם יהיה הדין אמת לפי דבריהם, אך אינו לאמיתו של תורה... תדרוש את העדים שלא יאמרו שקר, ואחר כך תדע הדין מן התורה... ולכן ברא הקב"ה באדם שתי עינים; אחת לחכמה בתורה, ואחת לענייני העולם". ומעין זה איתא במחשבת חרוץ אות כ, ובפוקד עקרים אות ד. @**והוא הדין**^ ליראה, שיש יראה אנושית, ויש יראה אלקית, שהיא "יראה גמורה". וכמו שכתב להלן [משנה יז], וז"ל: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים... 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". וברור שכל זה איירי ביראת הרוממות, אך יראת העונש אינה במריגה זו, וכפי שכתב המסילת ישרים פכ"ד, וז"ל: "יש יראת העונש, וזהו המין האחד. ויש יראת הרוממות, וזהו המין השני... יראת העונש, כפשוטה, שאדם ירא מעבור את פי ה' אלקיו מפני העונשים אשר לעבירות, אם לגוף, ואם לנפש. והנה זאת קלה ודאי, כי כל אדם אוהב את עצמו, ויירא לנפשו... ואין יראה זו ראויה אלא לעמי הארץ, ולנשים אשר דעתן קלה, איך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת. המין השני הוא יראת הרוממות, והוא שהאדם ירחק מן החטאים, ולא יעשה מפני כבודו הגדול יתברך שמו, כי איך יקל, או איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו. והנה זאת היראה אינה כל כך קלה להשיג אותה, כי לא תולד אלא מתוך ידיעה והשכלה להתבונן על רוממותו יתברך... כל אלה דברים מתולדות השכל המבין ומשכיל". הרי ביאר להדיא שיראת העונש אינה ניזונת מהחכמה [ונמצאת אצל קלי דעת], ואילו יראת הרוממות ניזונת רק מהחכמה והידיעה. ואל תאמר שיראת העונש אינה התחלה ליראת הרוממות, כי בפחד יצחק יוה"כ סוף מאמר יח מתבאר שאדם שיש לו רק יראת הרוממות, ולא יראת העונש, מסוגל לעבור על כל העבירות שבתורה.

<> שהרי היה יכול להתחיל ביראה, אך במקום זאת התחיל בחכמה, וזה מורה שאצלו החכמה עיקר, כי ההתחלה מורה על העיקר, ולכך בארמית ההתחלה נקראת "מעיקרא", לשון עיקר. ובבאר הגולה באר השלישי [ער.] כתב: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר" [הובא למעלה פ"א הערות 1150, 1817, ופרק זה הערות 482, 603, ולהלן פ"ד הערה 1239]. וראה להלן הערה 955.

<> קשה, כי כאן מבאר שהמשנה שוללת שההתחלה תהיה בחכמה קצת [כי אין לה קיום], אך בנתיב התורה פי"ד [א, נו:] כתב לכאורה להיפך, שזה לשונו שם: "מה שאמרו [להלן משנה יז] 'אם אין יראה אין חכמה', ועוד אמרו [שם] 'אם אין חכמה אין יראה', ושואלין על זה אם כן אי אפשר שימצא אחד מהם. שהיראה תלויה בחכמה, שצריכה שתהיה החכמה קודמת, שהרי אמרו 'אם אין חכמה אין יראה'. וגם צריך שתהיה היראה קודם החכמה, שהרי 'אם אין יראה אין חכמה', אם כן אי אפשר שיהיה אחד מהם נמצא. ובארנו בזה כי בודאי אם אין חכמה קצת, אין יראה, &**שצריך שתהיה קודמת החכמה קצת**^. ואם אין יראה, אין חכמה העליונה, כי אי אפשר לקנות החכמה העליונה אם לא שקדם היראה" [ויובא להלן הערה 1955]. הרי שביאר שיש להתחיל עם "חכמה קצת", לעומת דבריו כאן. אך נראה שזה לא קשה, כי בודאי צריך להתחיל עם "החכמה קצת", כי היא התנאי ליראה, ומבלעדה האדם מרוחק מה', ולא יקבל את יראתו, וכמבואר להלן משנה יז [לאחר ציון 1946]. אמנם משנתינו באה לבאר כיצד יהיה &**קיום**^ לחכמה, שלאחר שהאדם החל עם קצת חכמה, הרי לולא יראת שמים לא יהיה קיום לאותה "קצת חכמה", והיא תעדר כדבר החסר את השלמתו, וכמבואר להלן משנה יז [הערה 1955].

<> כפי שיבאר בסמוך. וכן מבואר בהרחבה בספר נפש החיים שער ד פרק ה. וראה הערה 943.

<> "קבעת עתים - לפי שאדם צריך להתעסק בדרך ארץ, שאם אין דרך ארץ אין תורה, הוצרך לקבוע עתים לתורה דבר קצוב, שלא ימשך כל היום לדרך ארץ" [רש"י שם].

<> "בפריה ורביה - היינו 'חוסן'" [רש"י שם].

<> "צפית לישועה - לדברי הנביאים" [רש"י שם].

<> "הבנת דבר מתוך דבר - היינו 'דעת'" [רש"י שם].

<> "קב חומטין - ארץ מלחה, ומשמרת את הפירות מהתליע" [רש"י שם].

<> מאמר זה הובא בתפארת ישראל פ"י [קסד.], נצח ישראל פכ"ט [תקפג.], באר הגולה באר הששי [רמו:], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כו:], דרוש על התורה [לא:], ובח"א לשבת לא. [א, טז.], וחלקם יובאו בהערות הבאות. וידידי הרה"ג ר' משה בן זאב שליט"א הקשה, שלא נזכר במאמר זה שהיראה ["קב חומטין"] צריכה להיות קודמת לחיטים, ואדרבה, המשמעות הפשוטה היא שהחטים קודמים ["עירבת לי &**בהן**^ קב חומטין"]. והרי הדגשת משנתינו היא שיראת חטא צריכה להיות קודמת לחכמתו, ואיפה הדגשה זו נמצאת במאמר זה. וצ"ע.

<> אודות מעלתה הגדולה של החכמה, כן כתב בנתיב הענוה פ"א [ב, א.], וז"ל: "כי ע"י החכמה האדם מגיע ליראת שמים. כמו שאמרו חכמינו ז"ל [למעלה פ"ב מ"ה] '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" [הובא למעלה פ"ב הערה 498, ולהלן הערה 961]. ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "החכמה והנבואה... הם מעלות עליונות, אשר כל אחת ואחת מדריגה בפני עצמה... יש לכל אחד סדר מיוחד עם השם יתברך כאשר תבין" [הובא למעלה פ"א הערות 172, 200]. והרמב"ן בב"ב יב. כתב: "נבואת הנביאים שהוא המראה והחזון. נבואת החכמים, שהיא בדרך חכמה... יודעים האמת ברוח הקדש שבקרבם". הרי שהשגת החכמה היא "נבואת החכמים". ובתפארת ישראל פ"י [קסא:] ביאר את השייכות בין חכמה לקדושה. ולמעלה בהקדמה [כו.] כתב: "ארץ ישראל היא הארץ הקדושה, אשר הארץ הזאת היא נבדלת, יש בה השכל יותר משאר ארצות, ואם לא כן שהיה לארץ ישראל מעלה זאת, לא היה אוירא דארץ ישראל מחכים [ב"ב קנח:] ביותר משאר ארצות, ולא היה בארץ ישראל דוקא הנבואה", ושם הערה 96. ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "כי החכמה היא נבדלת מן האדם שהוא הנושא לחכמה, ודבר זה בארנו כמה פעמים, כי החכמה באדם שהוא בעל גוף נבדלת ממנו... ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם שהוא בעל גוף אל החכמה". וראה להלן הערה 2072.

<> לשונו בכת"י: "ואין הגוף והשכל יש להם חבור ביחד, ולכך אין קיום אל השכל רק מצד השם יתברך וכו'". וכן בגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר מאמרם [נדה ל:] שכאשר הולד יוצא לאויר העולם "בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", וז"ל: "בעוד שלא יצא לאויר העולם אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף... וזה משכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי" [הובא למעלה פ"א הערה 1533]. וכן למעלה פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ולהלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה... כי החכמה באדם שהוא בעל גוף, נבדלת ממנו... כי מה ענין האדם שהוא בעל גוף אל החכמה". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא האדם בעל גוף". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי", ושם הערה 79. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". והם הם הדברים שנתבארו כאן. וראה להלן הערות 972, 987, 1029, 1245, ופ"ד הערה 42. @**נמצא שמבאר**^ שמפאת היות האדם בעל גוף, לכך מן הנמנע שתהיה לתורה קיום אצלו, אם לא שהקיום בא מצד השם יתברך. ואם תאמר, שבדרוש על התורה [טז:] כתב שהתורה יכולה להתקיים באדם לכשיסלק את גופו, וכלשונו: "קבלת התורה אפשרית היינו כאשר אין האדם נמשך אחר תאוות הגוף... וכאשר האדם פורש עצמו מתאוות הגוף... אז הוא ראוי אל קבלת התורה, ולא זולת זה. וזהו שאמרו בשבת [פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר [במדבר יט, יד] 'זאת התורה אדם כי ימות באהל'. ורצה לומר בהיות שהתורה היא שכל גמור, והשכל הוא נבדל מן הגוף לגמרי, איך אפשר שיהיו שני הפכים בנושא אחד, דהיינו התורה שהיא שכל גמור, והאדם בעל גוף. לפיכך אי אפשר שיהיה קיום לתורה רק במי שממית עצמו ומסלק את גופו לגמרי. אמנם כאשר מסלק את גופו לגמרי, אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו". וכן ביאר להלן פ"ד מ"י, וראה למעלה פ"ב הערה 1579. הרי ש"כאשר מסלק את גופו לגמרי אז בודאי התורה השכלית מתקיימת בו", ואילו כאן ביאר שזהו מן הנמנע, והאופן היחידי שהתורה תתקיים בו הוא "רק מצד השם יתברך שהוא העלה". ויל"ע בזה.

<> "שהוא העלה" - שמשפיע על הנמצאים כל עוד הם מבטלים את עצמם לעלה, כמשפט ויחס העלול לעלה [ראה למעלה הערה 637], וכמו שמבאר. ועוד אודות שהחכמה היא שפע שניתן לאדם מה', הנה החכמה שהוזכרה כאן היא "חכמת התורה בפרט" [לשונו להלן (לפני ציון 945)], ולגבי התורה כבר אמרו חכמים [מגילה ו:] "לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא מן שמיא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]". ועוד אודות שהזכיה בתורה היא רק אפשרית מצדו של הקב"ה, הנה אמרו [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה, שנאמר [שמות לא, יח] 'ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לוחות העדות כתובים באצבע אלקים'". וכתב על כך בח"א שם [ב, יג:]: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם, מצד שהאדם הוא בעל גוף. לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי. ולכך מתחלה כאשר נתנה, היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי... והמתנה היא באה מן השם יתברך לגמרי אל האדם, אע"ג כי מצד האדם עצמו אין ראוי זה, רק כי הש"י משפיע אל האדם, והוא מקבל". וכן הוא בתפארת ישראל פ"נ [תשפו.-תשפח.], ושם הערות 21, 25. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות" [הובא למעלה בהקדמה הערה 100].

<> לשונו בכת"י: "הנה האדם עלול אל השם יתברך, והוא יתברך עלתו לגמרי". וזה לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.]: "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". וקודם לכך כתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כא.], וז"ל: "ענין מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... כי עצם היראה מה שהאדם עלול אל העלה... ובמה שהאדם הוא עלול אינו נחשב כלום במה שהוא עלול תולה בעלתו... כי היראה מה שמחשיב עצמו לאין וללא כלום לפני העלה יתברך" [הובא למעלה הערה 175]. ושם ר"פ ג כתב: "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 493]. וראה להלן הערות 1026, 1226.

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "ומפני כי עצם היראה מה שהוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, והעלול יש לו קיום בעלה, ולפיכך אמר שלמה גם כן [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף חיים ושנות רשעים תקצורנה'. ודבר זה רוצה לומר כי מי שיש בו יראת השם, מפני שהוא עלול גמור ראוי שיהיה מקבל הקיום מן העלה יתברך, ולפיכך 'יראת ה' תוסיף חיים'. ואילו 'שנות רשעים', אשר הם סרים מן העלה יתברך, שנותם תקצורנה, שאין להם קיום מן העלה. וכן אמר עוד שלמה [משלי יד, כו] 'ביראת ה' מבטח עוז ולבניו יהיה מחסה'. הכתוב הזה מגיד לך כי יראת השם יתברך, שהאדם הוא העלול אל העלה יתברך, דבר זה גורם לו שהוא יתברך מבטח עוז נותן לו הקיום ולבניו אחריו. רוצה לומר לא לו לבדו בלבד, רק אף לבניו אחריו. והכל מצד שהוא עלול אל העלה, ומפני כך העלה נותן קיום אליו וכל אשר משתלשלים ממנו. כי העיקר הוא נותן קיום אל האילן, ובזה מקבלים הענפים קיום מן העלה. ועוד אמר [שם פסוק כז] 'יראת ה' מקור חיים לסור ממוקשי מות'. ורוצה לומר כי יראת ה' שהאדם עלול מתדבק בעלה, שהוא המקור שממנו החיים לסור ממוקשי מות. רוצה לומר כי לא דבר זה בלבד שנותן יראת השם יתברך הקיום אליו, רק שהוא מציל אותו מן הפגעים ומן מיתה משונה. כי בעל יראת ה' הוא חוסה תחת כנפי השכינה, הוא העלה, כמו שיתבאר, ולפיכך יראת השם שומרת אותו מן הפגיעה, שהם מוקשי מות. והתבאר לך ענין מעלת יראת שמים, שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך" [הובא בחלקו למעלה הערה 175]. ובבאר הגולה באר הששי [רמו:] כתב: "בכל מקום נמצא כי יראת שמים הוא קיום הדבר, והדבר זה בארו לנו חכמים במסכת שבת [לא.] על הכתוב שאמר [ישעיה לג, ו] 'והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו', אם יש בו כל המדות, אם אין כאן יראת ה', אינו נחשב לכלום. אבל יראת ה' היא אוצרו המקיים הכל, כמו האוצר שהוא מקוים, וכמו שהוא המשל שהביא לשם 'משל לאדם שאמר לחבירו העלה לי קב חטים וכו''. וכמו שאמר הכתוב [משלי י, כז] 'יראת ה' תוסיף ימים ושנות רשעים תקצרנה'. ודבר זה כי בעל יראת השם יתברך הוא עושה עצמו עלול אל השם יתברך, והעלול יש לו קיום מצד העילה כאשר ידוע". ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה... כי זהו ענין העלול". ובנתיב העבודה ר"פ ו [א, צ.] כתב: "שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו, והעלול מקבל מן העלה, עד כי נפשו תולה בעילה, הוא השם יתברך, וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו". וכן כתב בח"א לשבת קיח: [א, נח.]: "כל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 129]. וראה למעלה פ"ב הערה 1410, ובפרק זה הערות 813, 976.

<> פירוש - אין לאדם את היכולת לקיים את חכמתו, מפאת רוממות מדריגת החכמה, שהיא מעבר לתפיסת האדם. אך כאשר האדם הוא ירא שמים, הרי הוא משליך את עצמו בידיו של ה', וכל קיומו נמסר לעלתו, ואז תתקיים אף חכמתו, כי הפקיד את עצמו וכל אשר לו בידיו של עלתו. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפג.] כתב: "ואמר שאף שיש בו כל הדברים, צריך ליראת ה'. זהו אף כי יש בו המעלות שיש לעליונים, צריך ליראת שמים. כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה [ראה להלן הערה 1873]. וכאשר אין בו יראת שמים, הרי נשאר העלול בעצמו, ואין קיום לעלול בלא עלה. אבל כאשר יש בו יראת ה' יתברך, אז הוא מקוים על ידי העלה, שיש לעלול קיום בעלתו. ולפיכך כתיב [ישעיה לג, ו] 'יראת ה' היא אוצרו', כי האוצר הוא מקיים. ואמר כי יראת ה' הוא המקיים את הכל, והוא דומה לקב חומטין המקיים את התבואה, שאם אין כאן קב חומטין, אף על גב שהתבואה יפה וטובה, אין קיום אל התבואה רק מצד קב חומטין, אשר הוא מקיים הכל. וכך אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו, וזהו על ידי יראת ה', שנראה כי יש לאדם עלה, שהוא מתירא ממנו יתברך" [ראה להלן הערה 976]. וכן כתב אות באות בנתיב יראת השם פ"ב [ב, כו.]. ובתפארת ישראל פ"י [קסד.] כתב: "ואמר אף כי יש בידו כל החכמות, אין החכמות בעצמם הם עיקר בהשארות וקיום הנפש. אף כי הם הכשר לקנות מדרגה יותר עליונה, מכל מקום אין זה עצם הקיום הנצחי בעצמו. כי עצם הקיום הוא השם יתברך בלבד, אשר הוא נותן המציאות לכל על ידי הדבקות בו יתברך. וזה שאמר שהוא משל למי שאמר לשלוחו העלה לי חטים לעליה לתת אותם באוצר, והעלה לו ואמר לו אם ערבת שם קב חומטין, אשר הוא המעמיד ומקיים את התבואה, מוטב. ואם לאו, מוטב שלא העליתה". @**והנה במקומות**^ האלו ביאר שקיומו של &**האדם**^ הוא רק באמצעות יראת שמים, אמנם כאן מבאר שקיום &**החכמה**^ הוא רק באמצעות יראת שמים. [וכן הוא בדרוש על התורה (לב.) שכוונת המאמר היא שאין לחכמה קיום ללא יראת שמים]. אמנם נראה שגם כאן מבאר שקיום האדם [ולא רק החכמה] הוא רק כשהוא עלול, שכתב: "וכאשר הוא עלול אל השם יתברך... הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים... אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו". הרי שפתח בקיום האדם, וסיים בקיום החכמה. ועל כרחך כוונתו כאן היא שמכלל קיום האדם הוא קיום חכמתו, וקיום החכמה הוא כענף העולה מהשורש של קיום כל האדם.

<> "והוא עלה אל הכל" [לשונו בכת"י]. וזה לשונו בח"א לשבת לא. [א, טז.]: "ואף על פי כן יראת ה' היא אוצרו. פירוש הקיום הנצחי הוא על ידי יראת השם יתברך, שנקרא יראת השם יתברך 'אוצרו'. כי האוצר מכניסין לשם לקיום, ולכך נקרא אוצר. וכך הדבר הזה בעצמו, אף אם היה לו כל התורה כולה, אין הקיום אלא בשביל יראת ה'. והדבר הזה, כי העלול במה שהוא עלול, אין לו קיום בעצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך, אשר הוא העלה, ומצד עצמו אין קיום לאדם, רק מצד השם יתברך, אשר הוא מקיים הכל". והרי על שם כך נקרא הקב"ה "מקום", שהוא מקיים את הכל, וכמבואר למעלה פ"א הערות 532, 1536, ופרק זה להלן הערות 547, 1690. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה במאמר של הגמרא איתא "משל לאדם שאמר &**לשלוחו**^ העלה לי כור חיטין וכו'", ומדוע דובר על משלח ושליח, ולא בחיטים של עצמו ששכח לערב בהם קב של חומטין. אמנם לפי דבריו כאן הדבר מחוור היטב, שכל הצורך של החכמה ביראה הוא משום שאין החכמה שייכת לאדם, אלא היא מרוממת ונעלה מעבר לתפיסת האדם. ולכך במשל דוקא נקטו בחיטים שאינם שייכים לו, אלא שייכים לזולתו, כי אי שייכות זו היא הסבה העקרית לצורך בקב של חומטין.

<> ופסוק זה מורה שקיום החכמה הוא על ידי יראת ה', וכפי שביאר בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ.]: "דוד המלך לא רצה לומר רק שבח היראה, ולכך אמר 'ראשית חכמה יראת ה'', כלומר שהחכמה היא תלויה ביראת השם, והיא ראשית אל החכמה. כי אם אין יראת השם אין חכמה" [ראה להלן הערה 1941]. ובאבות דרבי נתן פכ"ב מ"א איתא "רבי חנינא בן דוסא אומר, כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה''". וכן הוא בבאור הגר"א כאן. והנה כאן מבאר את הפסוק "ראשית חכמה יראת ה'", שתחילתה של החכמה היא יראת ה'. אך בתחילת נתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב "החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם, וכמו שאמר 'ראשית חכמה יראת השם'" [הובא להלן הערה 962]. ומכך משמע שהחכמה היא ראשיתה של היראה, ולא שהיראה היא ראשיתה של החכמה. ויל"ע בזה.

<> בסמוך, ולהלן משנה יז "אם אין יראה אין חכמה".

<> ודייק לה, שאמרו חכמים [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו &**ליראיו**^", הרי תלו את החכמה ביראה. ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "מה שאמר 'ליראיו', כי מצד היראה קונים החכמה". ולא אמרו "שחלק מחכמתו ליראי אלקים", אלא "ליראיו", שזה מורה על זיקת העלול בעלה, וכמו שביאר כאן. ואם תאמר, מדוע מדה זו נוהגת רק ביראה, ולא באהבה. דע, שבתפארת ישראל פ"י [קסד:] עמד על כך, וכתב: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו. ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך. וזהו קיומו בודאי, כי אין לנמצאים שום קיום אם לא בו יתברך", ושם הערה 62, ולהלן הערות 953, 1230.

<> פירוש - לא רק רוממות מדריגת החכמה מחייבת שקיומה הוא רק מצד השם יתברך, אלא שיש לחכמה קשר מיוחד ובעצם עם הקב"ה, ולכך קיומה הוא רק באמצעות יראת שמים, וכמו שמבאר.

<> כמו שאמרו בתנחומא וילך אות ב: "אין חכמה אלא תורה". 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". ובנר מצוה [כט:] כתב: "התורה... בפרט היא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית,... שהיא החכמה על הכל". ובנתיב התשובה ר"פ א כתב: "כי התורה שהיא חכמה... שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". וראה למעלה פ"ב הערה 490, ולהלן הערות 994, 1235.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [פג.] כתב: "על ידי דברי תורה האדם יש לו דביקות בעליונים". ובנתיב התורה פ"ה [א, כו.] כתב: "אין אדם מתקרב אל הש"י כי אם על ידי התורה. כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא:] כתב: "הדביקות בו יתברך אי אפשר שתהיה כי אם על ידי למוד התורה, שהוא הדביקות בו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכד.], נצח ישראל פ"ב [כט:], הקדמה לתפארת ישראל [טז:], ושם פמ"ח [תשסב:]. וקודם לכן כתב שם בפ"ט [קמט.]: "כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע ומביא אותו אל הדביקות בו יתברך... התורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים, שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה ג"כ האדם הוא שכלי, מ"מ מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השי"ת, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השי"ת, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השי"ת באמצעות התורה". ושם מאריך לבאר יסוד זה. וכן הוא בגו"א במדבר פט"ו אות יח, דרשה לשבת תשובה [סח.], ודרוש על התורה [לג.]. וכן כתב למעלה פ"א מי"ג [שמז:], שם פ"ב מ"ה [תקע:], ובפרק זה במשנה ב [לאחר ציון 353]. וראה להלן ציון 977. @**וטעמא רבה**^ יש בדבר, שהרי אין דבר קרוב אל ה' יותר מן התורה, וממילא ברור הוא שהאדם קונה דביקות גמורה אל ה' על ידי התורה. ואודות שאין דבר קרוב להקב"ה יותר מתורה, כן כתב בתפארת ישראל פל"ד [תקד:], וז"ל: "התורה היא מן השם יתברך... ואין דבר קודם לתורה, והיא ראשונה... כי התורה היא קרובה אליו יותר מכל, ולכך התורה מתייחסת ביותר אל השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:], כתב: "אין דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "אין לך דבר שהוא קרוב אל הש"י כמו התורה, שהיא אצולה מן הש"י, ולכך התורה נקראת 'עץ' [משלי ג, יח], שהעץ הוא יוצא מן העיקר ונאצל מן העיקר, וכך התורה היא אצולה מן השם יתברך". הרי שדביקות התורה בהקב"ה מחייבת את דביקותו של הלומד תורה בהקב"ה, וכמו שכתב בהספד [עמוד קצ, (דפוס ב"ב)]: "כי בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1166, וראה למעלה הערה 356, ולהלן הערה 1626].

<> למעלה פ"א מ"ה [רסג.]: "ואמרו 'לאהבה את ה' אלהיכם ולדבקה בו' [דברים יא, כב], וכי אפשר להדבק בשכינה, והלא אש אכלה הוא, אלא הדבק בחכמים ותלמידיהם ומעלה עליך הכתוב כאילו דבק בשכינה, עד כאן. הרי הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך, ולכל הפחות הוא ענף מן אהבת השם יתברך". ואע"פ שקיצר שם מאד בדבריו, אך גם בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] התייחס לדברים אלו, וכלשונו: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך, ובדבר הזה הארכנו בפרק משה קבל, עיין שם". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". נמצא שאהבת חכמים היא סבה לאהבת השם [כמבואר בנתיב אהבת השם פ"א], וכן מסובב ממנה [כמבואר בנתיב יראת ר"פ ה]. וראה בדרוש על התורה [לח.]. ולמעלה במשנה ג [לפני ציון 451] כתב: "התלמיד חכם הוא עם השם יתברך". ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך' תירא לרבות תלמידי חכמים, עד כאן", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם. ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה הערה 451].

<> ולכך הדבק עם בעלי החכמה [תלמידי חכמים] כאילו דבק בהקב"ה, "כי החכמה היא עם השם יתברך".

<> לשונו להלן [ד"ה ואמר לפני]: "כי השם יתברך הוא יסוד החכמה, כי אצלו שבה החכמה ושם ביתה, שהיא האמצעית בין השם יתברך ובין האדם, כי על ידי החכמה יש לאדם דביקות בו יתברך".

<> "בית החכמה" מקבל החכמה, כי "בית" הוא מקבל, וכפי שכתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג.] "כל מקבל הוא 'בית' לאשר הוא מקבל, כי הבית מקבל הדבר בתוכו" [הובא למעלה פ"א הערה 690]. ובח"א לסוטה לט. [ב, עז:] כתב: "כי הבית הוא מקבל, כמו שכתיב [יחזקאל מד, ל] 'להניח ברכה אל תוך ביתך', ושם מקבל הברכה והחיים".

<> בגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה והנה] כתב: "ממחצית השקל נעשו האדנים [רש"י שמות כה, ב]. וידוע כי האדנים הם בית קבול שבו היו עומדין הקרשים [רש"י שמות כו, יז], והם יסוד הבנין... אדן המקבל צורת הבנין". וכן כתב להלן פ"ה מ"ב [ד"ה ואחר כך].

<> והכל חוזר ליסודו, וכמו שיבאר בהמשך. ועוד אודות שה' מקבל החכמה [ולכך הדבק בת"ח כאילו דבק בשכינה], הנה אמרו [ב"מ נט:] שהקב"ה קבל את הכרעת תלמידי החכמים בבית מדרש, ואמרו שם "אשכחיה רבי נתן לאליהו, אמר ליה מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא, אמר ליה, קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני", וראה על כך בבאר הגולה באר הרביעי [שסג.].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסד:]: "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו. ולא כן האהבה, אף כי הוא הדבוק בו יתברך, אין מחשיב עצמו כאילו אין לו מציאות, רק שהוא מתחבר אליו כמו שני אוהבים שמתחברים זה לזה. אבל היראה, מפני שהירא מאחר אין מחשיב עצמו לכלום, ומבטל מציאותו אצל אחר, וכאשר הוא מבטל מציאותו אצל השם יתברך, נמצא שאין לו מציאות מצד עצמו, רק מה שיש לו מן השם יתברך" [הובא למעלה בהערה 943, וראה להלן הערה 1230]. ובח"א לשבת לא. [א, טז.] כתב: "ודבר זה הוא קיום העלול, לא מצד אהבת הש"י, כי האהבה מצד שהיא בין שני דברים, אין בזה הקיום מן הש"י, שסוף סוף יש לכל אחד ענין בפני עצמו, ואין לעלול קיום בצד עצמו, רק מצד העלה. ולפיכך יראת ה' היא אוצרו בלבד, כי מי שיש בו יראת שמים הוא מבטל צורתו לגמרי אצל הש"י, שהרי יראת השם על פניו, וכאלו הוא אין דבר בו בעצמו, רק הכל הוא הש"י. וכאשר הוא בעצמו אין דבר, רק הכל מן הש"י, הנה זה נמסר לגמרי אל הש"י... שהירא שמים מבטל מציאותו לגמרי אצל הש"י, ומוסר עצמו לגמרי אל הש"י, ומפני כך יקבל הנצחית, ולכך יראת ה' היא אוצרו, והבן הדברים האלו".

<> הולך לחזור על שני הסבריו שאמר עד כה. [(א) הירא הוא עלול, וקיומו וכן קיום חכמתו הוא מצד עלתו. (ב) החכמה בפרט נמצאת עם ה', והירא הוא עם ה'].

<> כי העיקר מתגלה בהתחלה, וכמבואר למעלה הערה 925.

<> עד כאן הסברו הראשון, ומעתה יביא את הסברו השני.

<> אודות שמקום החכמה ["היא התורה בפרט" (לשונו למעלה)] הוא עם ה', הרי כך נאמר [ישעיה נא, ד] "תורה מאתי תצא". ולמעלה משנה ב [לאחר ציון 375] כתב: "כי השם יתברך עם התורה, לא יפרד מן התורה במה שהתורה מסודרת מן השם יתברך סדר מחויב, ודבר זה אין הפרד והפרש מאתו יתברך", ושם הערה 376. ובהקדמה לתפארת ישראל [יד.] כתב: "התורה נמצא מאתו יתברך".

<> נאמר [בראשית כא, כא] "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", ופירש רש"י שם "ממקום גדוליה... היינו דאמרי אינשי זרוק חוטרא לאוירא אעיקריה קאי". ובגו"א שם אות כג כתב: "כל דבר הולך אחר עיקרו ויסודו". ובפסחים פז: אמרו "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבבל אלא מפני... ששיגרן לבית אמן ["אברהם מאור כשדים יצא" (רש"י שם)]. משל לאדם שכעס על אשתו, להיכן משגרה, לבית אמה. והיינו דרבי אלכסנדרי, דאמר, שלשה חזרו למטעתן, אלו הן; ישראל, כסף מצרים, וכתב לוחות". ובכלליות אמרו [ב"מ פה.] "תורה מחזרת על אכסניא שלה", והאכסניא המובהקת ביותר של תורה היא השם יתברך. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ומפני שכל] כתב: "כל דבר שואף אל מקומו, כמו שתראה כי האש הוא חוזר ובא אל אש, והמים חוזרין ושבין אל מים, והרוח אל רוח, והעפר אל עפר, כי כל אחד חוזר למקומו". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "כל דבר הוא חוזר אל יסוד שלו, כמו המים הם שבים ליסוד המים... [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר אל הארץ'". ובנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 110] כתב "כי הוא יתברך התחלת הכל... כי הכל ראוי לשוב אל דבר שהוא התחלה לו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1306]. ובתפארת ישראל פ"ט [קמא:] כתב: "כי הנפש הזאת שהיא מן השם יתברך, צריך להשיבה אל השם יתברך אשר נתנה, וכמו שאמר הכתוב [קהלת יב, ז] 'וישוב העפר אל הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלקים'". וראה למעלה הערה 149.

<> יש להעיר, כי בהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב שיש לתלמידי חכמים קושי להדביק את התורה לנותן התורה, וכלשונו: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה. ובשביל אהבתם לתורה, דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד. כי כאשר באים ללמוד תורה, ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים, כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה אינו דבק באחר. ולפיכך אהבת התורה שהיא חביבה עליהם, דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל השם יתברך במה שנתן התורה... שהם דבקים ורודפים אחר התורה עצמה בלבד, ואינם דבקים בו יתברך במה שהוא יתברך סבה לתורה". והואיל והתורה [החכמה] "היא שבה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך", כיצד ניתן לומר שתורה לחוד ונותן התורה לחוד, ואהבת התורה מסלקת אהבת נותן התורה, הרי התורה מצד עצמה רדופה ללכת לבית אביה, ואף אם לומדיה אינם מחברים את התורה למקורה, מ"מ התורה מצד עצמה תדבק במקורה. ויש לעיין בזה.

<> כמבואר להלן משנה יז "אם אין חכמה אין יראה", שכתב שם: "החכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שבארנו אצל [למעלה פ"ב מ"ה] '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... ויראת שמים נמשך אחר החכמה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקע.]. וראה הערה הבאה.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 498, ולמעלה 934]. ומעין זה אמרו ג"כ לגבי ענוה, ש"ענוה מביאה לידי יראת חטא" [ע"ז כ:}, וכתב לבאר בח"א שם [ד, נב:]: "כי כאשר הוא בעל ענוה יש לו התקרבות אל השם יתברך, מצד המדריגה הזאת שהיא ענוה. וזה שאמר הכתוב [משלי כב, ד] 'עקב ענוה יראת ה''... כי הענוה מביא לידי יראת ה'" [הובא למעלה פ"ב הערה 498]. הרי שהחכמה והענוה מביאות לידי יראת ה' משום שהחכמה והענוה מקרבות את האדם אל ה', ומחמת התקרבות זו נופלת על האדם יראת שמים. וראה בתחילת נתיב הענוה פ"א שביאר את ההבדל בין ענוה וחכמה בנקודה זו [הובא בחלקו בהערה הבאה].

<> דברים אלו מבוארים יותר בתחילת נתיב הענוה פ"א [ב, א.], שכתב: "כאשר הוא בעל ענוה אי אפשר שלא יהיה ירא שמים, לא כמו החכמה שאפשר שיהיה חכם ולא יהיה ירא אלקים, כמו שתמצא יש בני אדם שיש בהם חכמה, ואין בהן יראת שמים. ואם שודאי החכמה הכנה שעל ידה מגיע אל יראת השם, כמו שאמר [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת השם', מכל מקום אינו דבר מוכרח ודאי, כי החכמה היא הכנה וסולם שעל ידה מגיע אל יראת השם, מכל מקום אפשר שישאר עומד בסולם, ולא יגיע למעלת היראה. אבל כאשר האדם בעל ענוה, והוא משפיל עצמו, אם כן בודאי משפיל עצמו כנגד בוראו... החכמה אף כי היא מביאה אל יראת השם, אין דבר זה בודאי, רק כי היא הכנה בלבד, ולפיכך נקרא יראת השם ראש לחכמה, ואין הראש טפל לגוף, אבל מן הגוף עולה לראש, ולכך מן החכמה בא לידי יראה" [ראה למעלה הערות 924, 941]. הרי שהחכמה היא מבוא לתחילת יראת שמים, אך לא מעבר לכך.

<> כאשר חכמתו קודמת ליראתו.

<> כי הסבה קודמת למסובב, ולכך החכמה היא היסוד שעליו נבנה בנין היראה [כשחכמתו קודמת ליראתו]. ואודות שהסבה קודמת למסובב, כן כתב בגבורות ה' פכ"ב [צה:], וז"ל: "יאמר שהדבר קודם לאחר כאשר הוא קודם בסבה, כי הסבה קודמת למה שהוא סבה לו". וכן הוא בגו"א בראשית פל"א אות ח והערה 21, שם מדבר פ"כ הערה 80, שם דברים פ"ו אות ג והערה 15, תפארת ישראל פכ"ט הערה 31, שם פמ"ב הערה 15. ובח"א לשבת נה. [א, ל.] כתב: "הדבר שהוא סבה לאחר יותר במעלה ובמדרגה מן הדבר עצמו. שכן ענין הסבה שהיא קודמת למסובב". וראה במבוא לדרשות המהר"ל עמוד 16, שהביאו שם את דברי הרמב"ם [באור מלות ההגיון, שער יב] שכתב: "יאמר אצלנו על מה שהוא קודם לדבר אחר, על ה' פנים. הראשון הוא הקדימה בזמן... החמישי הקדימה בסבה שיהיו שני דברים... האחד מהם סבה למציאות האחר, הנה נאמר בסבה שהיא יותר קדומה מן המסובב, כמו שנאמר שעלית השמש היא סבה למציאות היום". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [קלא.], וז"ל: "התכלית קודם אל הכל, כי הכל נברא בשביל התכלית". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות טז לגבי ישראל, וז"ל: "שהם [ישראל] ראשונים לכל הנבראים", וגם שם אין כוונתו שנבראו קודם לשאר האומות, אלא שהם סבת שאר האומות, וכמבואר שם בהערה 167 [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ובפרק זה הערה 814].

<> בגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז זועק מרה על דרך הלימוד של בני דורו, על שאינם לומדים בתחלת לימודם את היסודות [מקרא ומשנה], וז"ל: "הם נוהגים כמו אדם הסכל, אשר יראה אומן אחד בונה חומה חופר יסוד עמוק לחומה עד שיהיה קיום לחומה, והסכל חושב כי דבר זה מעשה הבל, כי למה יחפור מתחת לארץ, ואין צריך לו רק יעמיד החומה על קרקע שוה, ואין צריך ליסוד החומה, וגורם בזה שהחומה קודם שתבנה ראשון ראשון - מתרוסס, וכך בארצות אלו". ולמעלה פ"א מ"ב [קסא.] כתב: "כי צריך לבנות קודם היסוד", ושם הערה 319. ולהלן משנה יז כתב: "אי אפשר להיות הדבר בלא יסוד", ושם הערה 1990.

<> דוגמה לדבר; להלן פ"ה מ"ג עמד על כך שהדורות שלפני אברהם אבינו חטאו ונפלו, ואילו אברהם אבינו עמד, וז"ל: "הכל נמשך אחר גוף האדם, שהוא נחשב יסוד ועיקר האדם. וכאשר היסוד הזה הוא לפי מה שראוי להיות, מסולק מן הפחיתות, אחר כך מוסיף ומתעלה מעלה מעלה, עד שקונה מדריגה העליונה. ודומה דבר זה אל השורש מן האילן, שהוא חזק, שהוא גדל ומתעלה מעלה מעלה. אבל כאשר אין מעלתו מצד השורש, רק עיקר המעלה מצד שהוא מקבל מדריגה עליונה, ואין לו המעלה מן השורש, דבר זה אינו נחשב מעלה, וברוב הוא מגיע אל החסרון לגמרי... כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן. ומפני זה תבין הדברים האלו, כי אדם הראשון אשר היה נברא בצלם אלהים, והיה מקבל המדריגה העליונה, וכן כל הדורות שמן האדם ועד נח, היו קרובים אל המדריגה העליונה הזאת, ולגודל המדריגה שהיתה בהם, לא היה להם יסוד לפי ערך המעלה הזאת, ולפיכך היו דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון... ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלהי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים; כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם הכל, לפי שהיו שרשיו מרובים". @**ובדרוש על התורה**^ [לב:] הסביר לפי זה שכל מעמד הר סיני נעשה באופן שהיראה תוקדם לתורה, וכלשונו שם: "קודם שבא השם יתברך לתת התורה על הר סיני, בא בקולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז] כדי שיקנו יראת שמים, לשיהיה התורה קיום אצלם מה שאי אפשר זולת זה. לכך נגלה עליהם בקולות וברקים, בעבור תהיה יראתו על פניהם לבלתי יחטאו, ככתוב בפירוש [שמות כ, יז] בסוף הענין הזה". וראה להלן הערות 1257, 1927.

<> פירוש - החכמה אינה יכולה להתקיים באדם בעל גוף מבלי שהיא תהיה מושתתת על יסודות נאמנים, וכמו שמבאר.

<> אודות שהחכמה היא קנין, הנה נאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת" [ראה למעלה פ"א הערה 1508]. וכן תיבת "זקן" היא נוטריקון "זה שקנה חכמה" [ראה קידושין לב:, ולמעלה פ"א הערה 165, ולהלן הערה 1062]. ולמעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל אין 'זקן' אלא שקנה חכמה". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל מגיע לאדם כשגדל, והוא קונה השכל". הרי דבר שאינו עם האדם מצד טבעו, בהכרח שהוא נמצא אצלו רק לאחר שקנה אותם, וכמבואר שם הערה 1532. וראה למעלה פ"א הערה 351. ולהלן משנה יג [לאחר ציון 1235] כתב: "יש לך לדעת כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו. אבל האדם נברא חסר... ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם. ושלשה דברים הם אשר האדם קונה; האחד, השכל והחכמה, כי נברא האדם בלא דעת, ויקנה הדעת. ודבר השני, המעשים הטובים והישרים, שהם קנין לאדם, כי לא נולדו אלו המעשים עם האדם, לכך הם נחשבים קנין לאדם. השלישי, עושרו וממונו".

<> פירוש - קנין חכמה הוא מרוחק מהאדם, כי החכמה היא קנינו של האדם רק כשידע את הדברים כפי מה שהם, ותהיה לו ברירות גמורה בהם. וכמו שאמרו חכמים [שבת קמה:] "'אמור לחכמה אחותי את' [משלי ז, ד], אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו אל תאמרהו". ובבאר הגולה תחילת הבאר הששי [קמ:] כתב: "שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור" [הובא למעלה פ"א הערה 1425, וראה להלן הערה 2112].

<> "שהוא נוסף על הקרקע המקבל הבנין", וכך "החכמה נוספת על האדם" [לשונו בסמוך].

<> פירוש - אין החכמה דבר השייך לאדם בעצם, אלא הוא דבר הנוסף על האדם, כפי שהבנין נוסף על הקרקע. ואודות שאין החכמה האדם עצמו [אלא קנינו], כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תט:], וז"ל: "השכל הוא קנין לאדם... הדבר השני הוא האדם בעצמו, שהוא חי מדבר". ובהמשך שם [תיד:] כתב: "השכל אין זה האדם עצמו... והוא קונה השכל". ובנתיב העושר תחילת פ"א [ב, רכב.] כתב: "העושר והחכמה... כשם שהעושר הוא זולת האדם והוא קנינו, כך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1508]. ובתפארת ישראל פ"ו [קמ.] הביא שהפילוסופים חושבים ש"על ידי המושכלות יקנה האדם הנצחיות" [לשונו שם], ואילו דעת תורה היא שהאדם קונה הנצחיות באמצעות מעשים ישרים וטובים [ראה להלן הערה 1084]. והם הם הדברים, שדעת תורה היא שהמושכלות הם מחוץ לאדם עצמו, וכיצד באמצעות דבר שהוא מחוץ לאדם יקנה האדם הנצחיות.

<> פירוש - לא רק שהשכל הוא נוסף על האדם מפאת שהאדם נולד מבלעדי החכמה [ועליו לקנותה במשך חייו], אלא האדם הוא בעל גוף, והגוף מתנגד לשכל, ולכך החכמה והשכל יחשבו לדבר הנוסף על האדם. ואודות שהגוף סותר לחכמה ולשכל, כן מבואר למעלה הערה 935.

<> ובכך החכמה היא נוספת על האדם, ולכך שייך בה נפילה והעדר קיום. ואודות ששייכת נפילה וסילוק לדבר שאינו בעצם [אלא הוספה], כן כתב למעלה בהקדמה [יח.], וז"ל: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 59]. ולהלן משנה יג כתב: "דבר שנקנה לאדם, ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה".

<> בכת"י כתב כאן בזה"ל: "צריך שיהיו מעשיו מרובין מחכמתו. וזה כי כבר אמרנו [ראה הערה 971] כי אין האדם עצמו הוא שכלי, רק כי האדם הוא בעל גוף, והחכמה שמקבל האדם הוא נחשב כמו בנין שבונה האדם על הקרקע, ומקבלת הקרקע הבנין". ועוד אודות שהחכמה היא בנין, הרי למעלה [לפני ציון 948] הוכיח ממעלת תלמידי חכמים את מעלתה של החכמה. והנה אמרו [ברכות סד.] "תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר [ישעיה נד, יג] 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך', אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך'". ובשבת קיד. אמרו "מאי 'בנאין', אמר רבי יוחנן אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן". ואם החכמה לא היתה בנין, לא היה לכאורה מקום לכנות תלמידי חכמים על שם הבנין.

<> הולך להביא את שני הטעמים שהביא למעלה [מציון 934 עד ציון 953]. וכן חזר והביאם מציון 954 ואילך. ועתה חוזר להביאם בפעם השלישית. וצריך להבין מה ראה לחזור על כך שלש פעמים בכזו סמיכות.

<> כי אין לעלול קיום מצד עצמו, אלא רק מצד עלתו, וכפי שכתב בנצח ישראל ס"פ כט [תקפג.], וז"ל: "כי האדם הוא עלול, ואין לעלול קיום מצד עצמו, כי אם מצד העלה... אף על גב שיש באדם כל המעלות, סוף סוף אין לעלול קיום כלל בלא העלה, וצריך אל העלה המקיים אותו" [הובא למעלה בהערה 939]. ובנצח ישראל פי"ג [שלד:] כתב: "כל אשר הוא עלול יש בו הנפילה מצד עצמו, רק הקמתו מצד העלה, אבל מצד עצמו יש לו נפילה, ואין הקמתו רק מצד השם יתברך, שהוא העלה", והובא למעלה הערה 938.

<> כמבואר למעלה בהרחבה בהערה 946.

<> "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. ולמעלה משנה ג [לאחר ציון 460] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש, כי נפש בלא דעת לא טוב [עפ"י משלי יט, ב]... ונתן להם התורה, שדבר זה פרנסת הנפש", ושם הערה 462. ולהלן משנה יח כתב: "כי החכמה היא פרנסת הנפש". 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. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ.] 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. 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 745]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכב.] כתב: "דבר זה מתיחס אל נפש האדם, שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל על ידי ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח, כי אין מגיע יותר". וראה הערה 1004.

<> כמו שביאר למעלה פ"א מי"ג [שנב.], וז"ל: "בפרק הרואה [ברכות נה.], אמר רבי יהודא, ג' דברים מקצרין ימיו ושנותיו של אדם; מי שנותנין לו כוס לברך ואינו מברך, ומי שנותנין לו ספר תורה לקרות ואינו קורא, והמנהיג עצמו ברבנות... הרי כי זכרו ג' אלו דברים ביחד; נותנין לו ספר תורה לקרות, וכוס של ברכה לברך, ומנהיג עצמו ברבנות. כי שלשה דברים אלו שצריך אל החיים; כי מן השם יתברך בא החיים אל כל חי, ועל ידי התורה יש לו דביקות בו יתברך, כמו שאמרנו כמה פעמים, ובשביל כך מקבל החיים. והאדם הוא שמקבל החיים. וכאשר הוא מרחיק מאחד מהם, מקצר ימיו ושנותיו של אדם. וכאשר נותנין לו כוס לברך ואינו מברך, מרחיק עצמו מן השם יתברך, אשר מאתו שפע הברכה... והתורה, אשר על ידה הדביקות בו יתברך, והיא כמו אמצעי בין הקב"ה ובין האדם, עד שעל ידי התורה מקבל החיים. וכאשר ירחק מן התורה שעל ידה הדביקות בו יתברך, מקצר ימיו ושנותיו של אדם. והמנהיג עצמו ברבנות, אינו רוצה להיות מקבל משפע החיים, כי המנהיג עצמו ברבנות עושה עצמו מושל באחר לפי שררתו ורבנותו, ואינו עושה עצמו מקבל, כי הקבלה שייך למי שהוא משפיל עצמו... ולכך אלו שלשה מקצרין ימיו של אדם", ושם הערה 1260. הרי כדי שדבר הניתן מהעליונים אל התחתונים [האמצעי (חכמה)] יתקיים אצל התחתונים, צריך שתהיה התקשרות תמידית לעליונים ולתחתונים כהדדי.

<> "החכמה, היא התורה בפרט, היא כמו אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, עד כי דביקות האדם בו יתברך על ידי התורה" [לשונו למעלה לפני ציון 945].

<> כמשפט האמצעי שהוא מחובר לשתי הקצוות, וכמבואר בהערה 979. ואודות כך, ראה בתפארת ישראל פכ"א [שכב:] שכתב: "היה [משה רבינו] כמו אמצעי בין העליונים ובין התחתונים, והאמצעי מצורף לשניהם". ובנצח ישראל פ"ט [רלא.] כתב: "כי הדבר שהוא בין שני דברים, יש לו חבור אל שניהם, ובזה מקשר אותם", ושם הערה 65. וראה למעלה פ"ב הערה 995, ובפרק זה הערה 489.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [שצט:]: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף". ולמעלה פ"ב מי"ב [תת:] כתב: "מה שאמר 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש". ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה אמנם המלכות] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה'', וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. וראה עוד תפארת ישראל פנ"ד [תתמא:] ושם הערה 36, ושם פנ"ז [תתצח:] ושם הערה 49. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", ושם הערה 359. וראה למעלה פ"א הערות 806, 817, 1479, ופ"ב הערות 864, 1582. @**ויש להעיר**^, כי הרבה פעמים יחס את המעשה לגוף, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [יא:]: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם בהערה 31 הובאו מקבילות נוספות לכך. ולהלן [משנה יז ד"ה וזה שאמר], בביאור המשנה "כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו", כתב: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו'. כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצוה בשכל, רק המצות שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף, וכן לולב, וכן כל המצות הכל הם בגוף... המעשים שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף... וכאשר מעשיו מרובין נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף". הרי שביאר שם שביחס של מעשים לחכמה, המעשים מתייחסים לגוף. ואילו כאן ביאר שביחס של מעשים לחכמה, המעשים מתייחסים לנפש. אמנם זה לא קשה, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כא, וז"ל: "יד אדם, הוא הבשר, מקבל הדבר, אע"ג שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר, מ"מ המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה" [הובא למעלה פ"א הערה 1585]. ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם ואינו בעל מעשה", אך כשיש נפש אין הגוף יותר בגדר "אבן דומם". נמצא שהנפש מפעילה את הגוף, ולכך המעשה מתייחס לנפש הפועלת, ולגוף הנפעל על פי הנפש. וראה להלן הערה 2060 ופ"ד הערה 1243.

<> אודות שהמעשים הטובים מזככים את הנפש, כן כתב הרבה פעמים בתפארת ישראל. וכגון, שם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך", ושם הערה 19 [ראה להלן פ"ד הערה 1602]. ושם ס"פ ח [קלו.] כתב: "כל המצות הם לפי סדר השכלי ראוים לאדם, ולכך הם מזכים ומצרפים את נפשו עד שהיא צרופה וזכה". וכן כתב שם ס"פ יד. וכן כתב בנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב:], נצח ישראל פל"א [תרט.], ועוד. ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] ביאר לפי זה את הדמיון שבין מצוה למצה, וז"ל: "מצוות אלקיות מזככים הנפש, וכדכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה מזכך הנפש, עד שהנפש זכה ושלימה כמו נר... כי המצה נבדלת מן השאור עד שהיא נקיה לגמרי מן השאור, כמו שנקי האדם על ידי המצוה מן הגוף שבו היצר הרע, שהוא השאור... ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה, כי 'מצות' ו'מצוה' בשביל כך קרובים בשם. כי המצוה היא כמו מצה, כי כאשר עושה המצוה מזדכך נפשו מן פסולת החמרי, כמו שמזוכך המצה מן הפסולת של שאור, שהוא מתיחס אל החטא. ולכך אמרו [מכילתא שמות יב, יז] 'אם מצוה בא לידך אל תחמיצנה'. מדאמרו לשון 'אל תחמיצנה' אצל המצוה, שמע מינה דמצוה גם כן לשון מצה... וגם כן דרשו [שם] 'ושמרתם את המצות' [שמות יב, יז], אל תקרי 'ושמרתם את המצות' אלא 'את המצוות', שאם בא לידך מצוה אל תחמיצנה. הרי כי הכל ענין אחד" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1184].

<> כי במיעוט מעשים אין נפשו מזדככת כפי הראוי, ואינה ראויה להיות להיות נושא לחכמה המרובה מהמעשים.

<> שהרי "אם אין יסוד אין בנין" [רא"ש ב"ב פ"א סימן יז]. דוגמה לדבר; הנה מצינו שאברהם אבינו הוא נחשב לבעל המעשים, ונחשב למקור החכמה. אודות היותו בעל המעשים, כן ביאר למעלה פ"א מ"ב [ר:], וז"ל: "כי אברהם שימר התורה במעשה, אבל למוד התורה היה ליעקב בפרט". ואודות היותו מקור החכמה, כן ביאר בגבורות ה' פכ"ט [קטו:]: "חכמה מתייחס לאברהם מה שהיה אברהם משיג מדעתו ומחכמתו... ואמרו [ב"ר סא, א] שהיו שתי כליותיו נעשים לו כשני רבנים והיו מלמדים לו תורה ומצות". וכן בתפארת ישראל ר"פ כ [רצד.] כתב: "כי מעלת אברהם דבקה בחכמה העליונה, לכך היה אברהם בפרט מיוחד אל התורה, שהוא השכל העליון, כאשר ידוע". ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", וכתב שם בח"א [ג, נא.], וז"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, ופ"ב הערה 502, וראה להלן הערות 1146, 1367, 2103]. @**ובביאור שילוב**^ זה של חכמה ומעשים אצל אברהם, כתב להלן פ"ה מ"ג [בביאור מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו] בזה"ל: "ואחר כך היה אברהם, והיה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם. וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים... ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר [ראה הערה 1004], אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה, שהוא כמו ענף לפי שלימות גופו, ומקבל הוד הצלם האלקי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי... והיה אברהם הפך כל דורות הראשונים, כי אברהם היה דומה לאילן ששרשיו מרובים מן הענפים שלו, ושאר דורות היו דומים לאילן שענפים מרובים מן שרשיו. ולפיכך אברהם היה יסוד כל העולם הכל, לפי שהיו שרשיו מרובים".

<> לשונו בכת"י: "וכן צריך שיהיה אל הבנין קיום מצד עצמו, כי יש בנין שצריך חזוק מצד עצמו, כי כאשר יעמוד מגדל גבוה בארץ, הוא נופל". ומדויק מלשונו, שאע"פ שקיום החכמה נעשה הן מצד ה' והן מצד האדם, ואידי ואידי הם היסודות לקיום החכמה, מ"מ יש הבדל בין שני הקיומים הללו; הקיום המגיע מהאדם הוא דומה לקבלת הבנין, שנעשה כלי מוכשר לקבלת החכמה. ואילו הקיום המגיע מה' הוא הבנין עצמו ["מצד השם יתברך אשר הוא קיום של הבנין עצמו" (לשונו כאן)]. והביאור הוא, שנפש האדם היא "נושא ומקבל אל החכמה" [לשונו למעלה לפני ציון 978], ואילו ה' הוא משפיע את החכמה עצמה. אמור מעתה; נפש האדם מקבילה לקרקע שעליה נבנה הבנין, ואילו שפע ה' מקביל לבנין עצמו.

<> לשונו בכת"י: "הראשון זכר כנגד מה שצריך חזוק אל הבנין עצמו שאינו נופל, וזהו על ידי היראה, שאז השם יתברך מקיים אותו. והשני זכר שצריך שיהיה לו מקבל, וכאשר מעשיו מרובין, והמעשים הם מזכים הנפש ומטהרין אותו, עד שהוא זך, ואז הוא ראוי שיקבל התורה, והיא מתקיימת בו". ולמעלה פ"א מי"ז אמרו "לא המדרש עיקר אלא המעשה", וכתב שם לבאר [תא.]: "אף שהמעלה בודאי גדולה מאד למדרש, ומכל מקום העיקר היא המעשה, רק שהמדרש שהוא השכל, הוא המעלה העליונה, ומכל מקום המעשה הוא היסוד, ואין קונה מעלת השכל רק שצריך שיהיה לו קודם יסוד מוכן, ואחר כך בונה מעלה מעלה. ודבר זה יתבאר אצל 'כל מי שמעשיו מרובים וכו''". @**והנה כאן**^ ביאר שתלות החכמה במעשים היא משום שרק באמצעות המעשים הנפש תזדכך כראוי לקלוט את החכמה. אמנם מצינו שבשאר מקומות שביאר זאת מחמת שהחכמה היא עליונה מדי בשביל האדם, ולכך בהעדר מעשים החכמה תפרח ממנו. וכגון, אמרו [יבמות 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]. וראה נצח ישראל פכ"ג [תפח.], ושם הערה 57. וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא., והובא למעלה בהקדמה הערה 34, ולמעלה פ"ב הערה 582]. 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 למעלה פ"ד הערה 1125]. ולכאורה הם שני טעמים שונים. ונראה לומר, שיש בזה שתי הדגשות; (א) עיקר האדם הוא המעשים, ולא המדרש. (ב) קיום המדרש גופא תלוי במעשים, וללא המעשה אף למדרש לא יהיה קיום. דבריו שבשאר מקומות באים לבאר את ההדגשה הראשונה, ואילו דבריו כאן [ולמעלה פ"א מי"ז שהביא שם ממשנתינו] באים לבאר ההדגשה השניה. אמנם עדיין קשה, שלמרות ההבדל בין שתי ההדגשות הנ"ל, עם כל זה הביא בשני המקומות כתנא מסייע את המשנה [למעלה פ"א מי"ז] "לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר" [למעלה פ"א מי"ז, ובח"א לקידושין מ:], וכיצד מסתייע ממשנה אחת להדגשות שונות. ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 2073.

<> לא מצאתי מקורו. וכן בתויו"ט כאן הובאה שאלה זו בשם הדרך חיים.

<> כמו חכמי יון, שהרמב"ם במו"נ ח"ב ס"פ כב כתב: "כל מה שאמר ארסטו בכל המציאות אשר מאצל גלגל הירח עד מרכז הארץ, הוא נכון בלי פקפוק, ולא יטה ממנו אלא מי שלא הבינו". וכן בנתיב התורה פי"ד [א, נט:] כתב: "וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו, כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי". והרמב"ם באגרת לחכמי קהל עיר מארשילייא כתב: "חכמי יון, שהם חכמים ודאי... והם הפילוסופים שחברו בחכמות, ונתעסקו בכל חכמה". ומאידך גיסא ידוע כמה היו חכמי יון מקןקלים במעשיהם.

<> קצת קשה, מדוע לא שאל כן על רישא דמשנתינו ["כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו חכמתו מתקיימת"], שמצינו הרבה מחכמי האומות שאינם יראי חטא, ומ"מ חכמתם מתקיימת. ונראה, כי זה ברור שהחכמה שיש לחכמי אומות העולם אינה קשורה לדביקות בה'. שהרי על חכם מחכמי אומות העולם מברך "שנתן מחכמתו לבשר ודם" [ברכות נח.], ולא "שחלק מחכמתו ליראיו". ובנתיב התורה פי"ד [א, נט.] כתב על כך: "ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה, כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך, כי האומות אמר עליהם 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'... אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית". ולכך ברי הוא שאין קיום חכמת האומות מותנה ביראת ה'. אך עדיין הוקשה לו, שמכל מקום הקיום של כל חכמה [אף של האומות] אמור להיות מותנה בנפש האדם, המזדככת על ידי מעשים, ועם כל זה מצינו חכמי האומות שחכמתם היתה מרובה ממעשיהם. וראה להלן ציון 1003, שנקודה זו מבוארת להדיא מתוך דבריו. @**אמנם עדיין**^ יש לשאול, מדוע שאל כן מחכמי האומות, ולא מרשעי ישראל שחכמתם מרובה ממעשיהם. והרי להלן תחילת משנה יז כתב: "אם אין חכמה אין יראה, והרי מצינו דואג ואחיתופל שהיו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים", ומדוע כאן לא שאל מרשעי ישראל. ויל"ע בזה.

<> פירוש - רבוי ההכנה שנמצא אצלו מכשיר אותו להיות מקבל לחכמה, וזה מכריע את העדר רבוי המעשים. דוגמה לדבר; נאמר [בראשית לז, לג] "ויכירה ויאמר כתונת בני חיה רעה אכלתהו וגו'", ופירש רש"י "נצנצה בו רוח הקודש, סופו שתתגרה בו אשת פוטיפר". וכתב שם הגו"א אות לט: "אף על גב דרוח הקודש היה מסתלק ממנו, כדכתיב לקמן [בראשית מה, כז] 'ותחי רוח יעקב אביהם', ש'שרתה עליו שכינה שפירשה הימנו כו'' [רש"י שם]. זה דוקא שריית שכינה, רוח הקודש לגמרי, אבל 'נצנצה בו רוח הקודש' אין זה שריית שכינה ממש. והא ד'נצנצה בו רוח הקודש', אף על גב שלא היה בו תועלת, דהא לא היה מבין דבר רוח הקודש שנצנצה בו, אלא מפני כי רוח הקודש קרובה אליו תמיד, בא אליו רוח הקודש, מרוב ההכנה שהיה לו לרוח הקודש". הרי הכנה מרובה לדבר מכריעה את הסבות שעומדות כנגד אותו דבר. וכן מצינו לאידך גיסא; בנתיב התורה פי"א [א, מט:] הביא את מאמרם [ברכות מב.] "תיכף לתלמיד חכם ברכה", וכתב על כך: "אולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל הברכה מצר רוע מזל שלהם, כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו. אבל כאשר יש מקבל מוכן, רק שחסר לו להביא הברכה אל העולם הזה, אז תלמיד חכם מביא הברכה". הרי הכנה חלושה מונעת קבלת דבר שהיה צריך להתקבל. ומעין זה כתב להלן פ"ד מ"ט.

<> צריך לומר "כל שמעשיו מרובין מחכמתו", כי הקשה מכך. ועכ"פ מכך משמע שהחכמה תלויה ברבוי מעשים.

<> שאין להם הכנה כל כך מרובה לחכמה.

<> כמבואר בהערה 945.

<> "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמין... יש תורה בגוים, אל תאמין" [איכ"ר ב, יג]. ולהלן פ"ד מט"ו כתב: "שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו. וכן אמרו במדרש... תורה באומות אל תאמין". וראה בנר מצוה [ל.], ושם הערה 176. אמנם לשונו "דלא שייך באומות כלל" מורה יותר לדברי חכמים [סנהדרין נט.] "עובד כוכבים שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר [דברים לג, ד] 'תורה צוה לנו משה מורשה', לנו מורשה ולא להם... מאורסה... בסקילה". ובתפארת ישראל פס"ח [תתרסט:] ובח"א לסנהדרן שם [ג, קסג:] ביאר זאת.

<> כפי שכתב בנתיב התורה ר"פ ב [א, י.]: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלהי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית" [הובא למעלה פ"א הערה 1345]. וראה הערה 999.

<> למעלה לאחר ציון 967.

<> אודות שאין התורה חכמה אנושית, כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [יט:], וז"ל: "כי מה נחשב האדם שאין בו רק שכל האנושי. אבל 'עדות ה' נאמנה מחכימת פתי' [תהלים יט, ח], שעל ידי התורה נעשה חכם. כי התורה מעידה על הנמצאים לברר כל דבר, והיא נאמנה מחכימת הפתי, עד שנחשב שכלי ביותר". וכן הוא בבאר הגולה בתחילת הבאר השני, וז"ל: "כי חכמים ז"ל היה בידם מקובל דברי חכמה חכמת אלקית... ולפיכך האדם שאין בידו דרכים אלו, רק דרכים טבעיים ושכל אנושי, רחוק מהם דבריהם... כי כמה דברים אשר הם בתורה הם רחוקים מהשגת האדם, בשביל שדברי תורה אלקיים נבדלים ביותר מהשגת האדם", ושם הערה 10. ובח"א לסנהדרין לח. [ג, קמט.] כתב: "כאשר אין האדם קונה על ידי התורה ומצות מעלה עליונה נבדלת, והוא רוצה לסמוך על מה שיש בו השכל האנושי, אין דבר זה נחשב לכלום... אבל אם הוא בעל תורה ומצות, אז קונה האדם מעלה נבדלת אלקית, והוא נבדל מן החמרי לגמרי, עד שהוא נבדל לגמרי... והוא קונה מעלה נבדלת יותר אף מן המלאכים, כי להם לא ניתנה התורה, שהיא שכל האלקי הנבדל לגמרי". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכז:] כתב: "אין התורה השכלית כמו שכל האדם, שהוא מצורף אל החומר, ובשביל שהשכל מצורף אל החומר, לכך מצורף שכל האדם ג"כ אל ההעדר, ואינו נמלט מן המות". ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר. ואין ראוי לעולם הקיום בשביל הטוב הזה, כי פחות ושפל הוא השכל האנושי. רק בשביל התורה שהוא השכל האלקי... כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה באשר הוא נבדל מן הבהמית, ואין זה רק על ידי התורה השכלית". ובח"א לשבת לב. [א, כא.] כתב: "עמי הארץ הם חסרי השכל האלקי, אף כי יש להם שכל האנושי, הנה הם חסרים השכל האלקי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 135, ובנר מצוה [ח"א] הערה 174. וראה למעלה פ"א הערות 247, 695. [הובא למעלה בהקדמה הערה 13].

<> לשונו להלן משנה יג: "ויותר מהכל נקרא קנין לאדם התורה האלהית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם, עד שהיא תורת ה', אינה קרובה אל האדם... התורה האלהית שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלהית לגמרי, והאדם הוא גשמי. ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם. ודבר זה בארנו למעלה אצל 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', עיין שם. וזה אמרם בפרק שני דחגיגה [טו.]... דברי תורה שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית... כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלהית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם. וכך דברי התורה קשה להגיע אליה להיות קנין אל האדם במה שהתורה היא שכל עליון אלהי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית, שהדבר שאיננו שייך אל האדם והוא רחוק ממנו אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוטה להסתלק מן האדם, וזהו שאמר ונוחין להשבר ככלי זכוכית".

<> מדבר על חכמת האומות, כי שאל למעלה [לאחר ציון 988] "שמצאנו מן האומות הרבה מאוד שחכמותיהם מרובה ממעשיהם, וחכמתם מתקיימת". ובבאר הגולה באר החמישי [נח:] כתב: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה בהקדמה הערה 12, ולהלן פ"ד הערה ]. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך". וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו [הובא למעלה בהקדמה הערה 100, ולהלן פ"ד הערה 1341]. וכן כתב להלן תחילת משנה יח, וז"ל: "חכמה אנושית וכיוצא בזה מן החכמות, שיודעים גם כן האומות".

<> שהיא תהיה תלויה ביראת חטא [קשר לעלה] ובמעשים [זכוך הנפש].

<> ולכך אין חכמה זו תלויה במעשים ובזכוך הנפש [הכשרת האדם להיות מקבל], כי בלא"ה החכמה האנושית ראויה לאדם מצד עצם היותו אדם, וכמבואר למעלה בהקדמה הערה 8. ובנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "כי כל אדם בטבע אוהב החכמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 22]. ובנתיב התורה פי"ד [א, נח.] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:], וז"ל: "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה", ושם הערה 39. ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה" [הובא למעלה פ"א הערה 73, וראה להלן הערה 2000]. @**ובכת"י כאן**^ כתב: "כי החכמה ראוי אל האדם בודאי, רק חכמה אלקית אין האדם ראוי לה, לכך נקראת [תהלים א, ב] 'תורת ה'', רק כאשר כבר קבלה נקראת תורתו" [בדפוסים הקודמים ציינו לדברי הכת"י האלו, אך ציטטום בצורה חלקית, ובמקום מוטעה (לאחר ציון 998)]. וכוונתו לדברי הגמרא [ע"ז יט.]: "אמר רבא, בתחילה נקראת על שמו של הקב"ה, ולבסוף נקראת על שמו, שנאמר [תהלים א, ב] 'בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה'", ופירש רש"י [קידושין לב:] "ובתורתו יהגה - 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה', בתחילה היא נקראת תורת השם, ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו". הרי רק לאחר יגיעה ולימוד נחשבת התורה של האדם, אך מעיקרא היא "תורת ה'" מפאת ריחוקה מהאדם. וראה להלן הערה 1247. אמנם להלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואומר לי] הסיק מגמרא זו שהתורה שייכת לאדם יותר מכסף וזהב, וכלשונו שם: "כי יש הפרש בין הכסף והזהב ובין התורה, כי הכסף והזהב הוא אל השם יתברך, דכתיב [חגי ב, ח] 'לי הכסף ולי הזהב', ואילו התורה היא של האדם, שהרי כך אמרו בפרק קמא דע"ז [יט.] אמר רבא מתחלה נקראת התורה על שמו של הקב"ה, שנאמר 'בתורת ד' חפצו', ולבסוף נקראת על שמו שנאמר 'ובתורתו יהגה יומם ולילה'. והרי לך מבואר כי התורה היא של אדם, ואילו כסף וזהב הוא נחשב של הקב"ה, ואינו של אדם". ויל"ע בזה.

<> פירוש - על אחת כמה וכמה שחכמה אנושית לא תהיה תלויה בהתקשרות אל ה' [יראת חטא], שבודאי אין מדריגת חכמה זו מגיעה למעלה אלקית עד שנאמר שהקב"ה הוא בית החכמה ויסוד שלה [כפי שאמר למעלה לגבי תורה]. ונקודה זו נתבארה למעלה בתחילת הערה 990. ועוד אודות שחכמה אנושית אינה מגיעה אל השם יתברך, כן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת ה'תורה' בשם הזה, ולא נקראה בשם 'חכמה ותבונה ודעת', שהרי על התורה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני כל העמים'. אבל לומר, כי התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבוא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך שהוא נבדל לגמרי מהכל, אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה שהיא מורה הדרך אל השם יתברך שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". ובנתיב יראת השם פ"ד [ב, לא:] כתב: "על ידי התורה יש לו פתח ושער לכנוס אל בית דירה, ואם לא כן המקום סגור. כי האדם הגשמי יש לו מסך מבדיל ומחיצה בין השם יתברך ובין האדם הגשמי, ועל ידי התורה יש לו פתח" [הובא למעלה בהקדמה הערה 13].

<> פירוש - רק קיום חכמת התורה האלקית מחייב יסוד הבנוי על ההתקשרות לעלה [יראת חטא], ויסוד הבנוי על נפש האדם [מעשים], לעומת קיום חכמה אנושית, וכמו שמבאר. ואם תאמר, כשם שהחכמה האנושית היא "חכמה הראויה אל האדם בודאי", כך התורה ראויה לאדם בודאי, וכמו שאמרו למעלה פ"ב מ"ח "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך", וביאר שם [תרמה:] בזה"ל: "לכך נוצר האדם, כמו שנוצר האדם שיאכל וישתה, ודבר זה בטבע בריאתו, וכן נוצר האדם שילמוד תורה בעמל". ואם עמילות בתורה דומה לאכילה ושתיה [שהן בטבע בריאתו], במה שונה קיום חכמת התורה מקיום חכמה אנושית, הרי אידי ואידי הם "חכמה הראויה אל האדם בודאי". ויש לומר, כי "לכך נוצרת" מוסב על יצירת הנשמה, שהיא אכן דבוקה ומוכנה לקליטת דברי תורה. אך גופו של האדם [שהוא יסוד האדם (ראה הערה 985)] אינו מוכן לכך, ומפאת גוף האדם התורה מרוחקת מהאדם. וכן בח"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" [הובא למעלה פ"ב הערות 251, 841, ופרק זה הערה 461]. וכן למעלה משנה ג [לפני ציון 461] כתב: "התורה שהיא פרנסת הנפש". וראה הערה 978.

%[משנה י]

<> בכך שהמשנה פותחת במלים "הוא היה אומר", הרי שמשנתינו היא המשך דבריו של רבי חנינא בן דוסא. וכן כתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד, וז"ל: "בספרים שלנו גרסינן 'הוא היה אומר', וקאי על... שנזכר לפני זה. ויש לשאול, מה ענין זה לזה שנזכר לפניו, שחבר דברים אלו יחד". וראה להלן הערה 1376.

<> במשנה הקודמת [משנה ט].

<> באופן שיחס החכמה ליראת חטא ומעשים הוא כיחס רוח המקום לרוח הבריות, שכשם שקיום החכמה תלוי ביראה ומעשים, כך קיום רוח המקום תלוי ברוח הבריות, וכמו שמבאר.

<> כמו חכמה ויראה, חכמה ומעשים, וה"ה רוח המקום ורוח הבריות.

<> דוגמה לדבר; רבי יוחנן העיד על לימודו בצוותא עם ריש לקיש ש"כי הוה אמינא מילתא הוה מקשי לי עשרין וארבע קושיתא ומפריקנא ליה עשרין וארבעה פרוקי, וממילא רווחא שמעתא" [ב"מ פד.]. ולכך לאחר מותו של ריש לקיש [שם] "הוה קא אזיל וקרע מאניה וקא בכי ואמר היכא את בר לקישא, היכא את בר לקישא, והוה קא צוח עד דשף דעתיה מיניה ["נעקרה ממנו דעתו ונשתטה" (רש"י שם)]. בעו רבנן עליה ונח נפשיה". הרי שמפאת קשורו של ריו"ח עם ריש לקיש, לא היה לו קיום בלעדיו. וכן רבי טרפון קרא על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" [ראה למעלה הערה 822]. הרי שמרוב דביקותו ברבי עקביא תחשב פרישתו ממנו כמיתה. והרמב"ם בהלכות רוצח פ"ז ה"א כתב: "חיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין". ובדרוש על התורה [לג.] כתב: "בחבור הזה הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני... כי אין קיום לחצי דבר" [ראה להלן הערה 1923].

<> מה שכתב "רוחו של מקום &**ורצונו**^ הוא דבק ברוח הבריות", כי "רוח" מתפרש כרצון, וכמו שכתב רש"י [שמות טו, ט] "נפשי - רוחי ורצוני". ונאמר [יחזקאל א, כ] "על אשר יהיה שם הרוח ללכת ילכו שמה וגו'", ופירש רש"י שם "הרוח - הרצון של הקב"ה". וכן נאמר [יחזקאל יג, ג] "אשר הולכים אחר רוחם", ופירש רש"י שם "רוחם - כמו רצונם". וכן נאמר [מ"ב יט, ז] "הנני נותן בו רוח וגו'", ופירש הרד"ק שם "רוח - רצון". וכן נאמר [ישעיה לד, טז] "כי פי הוא צוה ורוחו הוא קבצן", ופירש הרד"ק שם "ורוחו - פירוש רוח פי האל, על דרך וברוח פיו כל צבאה, ר"ל רצונו וחפצו, והוא קבצן שיבאו כולם בארץ כותי". והאור החיים הקדוש [במדבר טז, כב] כתב "פירוש 'הרוחות' הוא לשון מחשבה ורצון, על דרך אומרו [יחזקאל כ, לב] 'והעולה על רוחכם'". וכן הוא בגר"א [משלי טז, ב]. הרי רוח ורצון בני חדא בקתא אינון. ואמרו חכמים [תנחומא בחוקותי אות ג]: "אם יעשו רצוני אין שכינתי זזה מביניהן. למה... &**נתאוה**^ הקב"ה, כשם שיש לי דירה למעלה, כך יהא לי דירה למטה". הרי שהתקשרות ה' עם עולמו נעשית היא על ידי רצונו יתברך [הובא למעלה פ"ב הערה 380]. @**ובכת"י כאן**^ כתב: "שבא התנא לאשמועינן על היראה ועל המעשים שהם נזכרים לפני זה, ואחר כך בא להזהיר שימצא בו נחת רוח ורצון בוראו, שהוא עוד יותר גדול. וזה אמרם 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו רוח המקום נוחה הימנו'".

<> פירוש - הכללים [הצבור] דבקים בה' משום שרצון ה' מתאחד לגמרי עם הצבור, וכפי שכתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:], ויובא בהערה 1018. ופתגמא דאמרי אינשי הוא "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה" [ראה למעלה הערה 490]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה [יז.] המינין והמסורות והמשומדים, והאפיקורסים... ושפירשו מדרכי צבור וכו'. 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". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "כבר 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". 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". וכן הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח כתב שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. 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", הרי שחבור השכינה עם האדם מתבטא במקום שיש עשרה. וראה בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה']. 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. ובכד הקמח ערך רשות [ב, עמוד שסא] כתב: "בכל מקום שהצבור עומדין שם שכינה שורה... יראת הצבור בכלל יראת ה' יתברך". [הובא למעלה פ"ב הערות 323, 325, 426, 427]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ב [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבוק בצבור, דין הוא שדביקות זו תהיה שקולה ודומה ל"רחמים". וראה להלן פ"ד תחילת מי"ב, ושם הערה 1011.

<> להלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין השלשים של התורה הוא "אהוב", וכתב לבאר שם בזה"ל: "פירוש 'אהוב'... שיהיה אהוב מקובל על הבריות, כי גם בזה קרוב הוא אל התורה. שהרי כל מי שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו. וכאשר רוח המקום נוחה הימנו, אז יושפע מן השם יתברך עליו מחכמתו". ובסנהדרין קג: אמרו "כיון שנעשה אדם רש מלמטה ["שיש לו שונאין, ואין רוח הבריות נוחה הימנו" (רש"י שם)], נעשה רש מלמעלה ["בידוע ששונאין אותו מלמעלה" (רש"י שם)]". ובח"א שם [ג, רמ.] כתב: "דבר זה כל שרוח הבריות נוח הימנו רוח המקום נוח הימנו, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו'. וזה שהיו שונאים אותו, ולא היה רוח הבריות נוח הימנו, נעשה רש למעלה גם כן, אחר שרוח הבריות אין נוחה הימנו".

<> מדובר שם ברוח הקודש, וכמו שתורגם שם "וית רוח קודשי אתן במיעיכון", והובא שם ברד"ק. וכן במצודת דוד שם כתב "ואת רוחי וגו' - רוצה לומר אחזיר לכם רוח הנבואה מה שהיה נחסר כל ימי הגולה". וכן נאמר [ישעיה נט, כא] "ואני זאת בריתי אותם אמר ה' רוחי אשר עליך ודברי אשר שמתי בפיך וגו'", וכתב שם הרד"ק: "כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, וזהו שאמר 'רוחי אשר עליך', זאת רוח טהרה שאתן בתוכה שלא יחטאו עוד. וזהו שאמר יחזקאל 'ואת רוחי אתן בקרבכם ועשיתי את אשר בחקי תלכו וגו''. וזהו שאמר ישעיהו 'רוחי אשר עליך', כי זאת הרוח היתה בנביא, ואמר לו שאותה הרוח תהיה לישראל". וכן נאמר [יואל ג, א-ב] "והיה אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנתיכם זקניכם חלמות יחלמון בחוריכם חזינות יראו וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההמה אשפוך את רוחי".

<> פירוש - נאצל מן רוח המקום רוחו של אדם, שרוח המקום היא הרוח החופפת על האדם. וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "וטעמא דכתיב 'ואת רוחי אתן בקרבכם', הרי רוח הבריות רוח המקום". ואם תאמר, הרי פסוק זה מדבר לעתיד לבא [כמבואר בהערה הקודמת], ומנין להוכיח מכך שגם כיום "נאצל מן רוח המקום רוח האדם". ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, שהואיל ו"אין הצבור מתים" [תמורה טו: (ראה למעלה פ"ב הערה 333)], א"כ כל צבור וצבור הוא בבואה של העתיד לבא, בבחינת "יעקב אבינו לא מת" [תענית ה:], ולכך לגבי צבור אין נפק"מ בין מה שיהיה לעת"ל לבין מה שנמצא כיום, וניתן להוכיח על מהות הצבור בהוה גם מפסוק העוסק עם העתיד לבא.

<> פירוש - נאמר שם שהקב"ה יאציל מרוחו של משה על שבעים האיש מזקני ישראל. ואם תאמר, איך מוכח משם ש"נאצל מן רוח המקום רוח האדם", הרי שם מדובר על שה' יעביר מרוחו של משה לרוחם של הזקנים, ולא שרוח זו באה מה'. אמנם לפי הרמב"ן שם מבוארת היטב כוונתו, שכך כתב שם הרמב"ן: "'וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי', ענין הכתוב להגיד כי בעת הדבור עם משה יהיה האצילות, וממנו הוא ["מן הדבור ההוא יהא נאצל אצלם" (טור)]. וכן אמר במעשה [שם פסוק כה] 'וירד ה' בענן וידבר אליו'... השם מדבר עם משה, ומאצילות רוח משה הם יודעים הנבואה ההיא... וזה טעם 'ואצלתי', שאניח אצלי מן הרוח אשר אני שם עליך ושמתי עליהם... כי אין נבואתם רק מן הרוח אשר ידבר במשה, וממנו הוא להם". הרי שהמקור להאצלה זו היא רוח ה' הנאצלת למשה. @**אך עדיין**^ קשה, איך ניתן להוכיח מרוחם של הנביאים לרוחם של הבריות [שהיא נאצלת מה'], וכי אין הבדל בין נביאים לבין שאר אנשים. ויש לומר, שהנבואה מורה על המעלה העליונה של ישראל בכלליות, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"א [לד:], וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם, ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע. כי הנבואה ורוח הקודש והשכינה היו מיוחדים בו העם אשר בחר בו השם יתברך מזולת שאר העמים עכו"ם. ואין ספק כי הנבואה הכנה בנפש האדם, ותמצא הכנה הזאת מיוחדים בה העם אשר בחר ה' יתברך. ומזה תראה כי העם הזה היה יותר נפשם אלקית מצד ההכנה הזאת". ובגבורות ה' פע"ב [שכח.] כתב: "מה שנמצא בישראל דבוק שכינה ושפע הנבואה על שאר אומות, שאין להם דבר זה. כמו שיש למין האנושי מעלה יתירה, שיש להם השכל - על ידי הכנה שבהם - על שאר בעלי חיים, שאין להם השכל. ואם אתה אומר שהיה זה בלא הכנה מיוחדת באומה שיקבלו אלו המעלות, וקבלו את המעלות האלו האלהיים הנבואה והשכינה, אם כן גם כן יכול להיות שיקבל הבעל חי שכל האנושי בלא הכנה מיוחדת. אבל דבר זה בודאי לא יתכן. וכמו כן לא יתכן שקבלו ישראל דברים אלו בלא הכנה מיוחדת בנפשם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 98]. ולכך מעלת הנבואה [שהיא רוח הנאצלת ממרום] מורה שלכל ישראל מעלה זו, והרי על כך אמרו חכמים [פסחים סו.] "הנח להן לישראל, אם אין נביאים הן, בני נביאים הן". ובפירוש הגר"א למשלי [טז, ד] נכתב: "כשהיו נביאים היו הולכין אצל הנביאים לדרוש את ה', והיה הנביא אומר על פי משפט הנבואה דרכו אשר ילך בה [האדם] לפי שורש נשמתו ולפי טבע גופו... ומשבטלה הנבואה היה רוח הקודש בישראל, ואיש רוחו הוא יודיענו [ישעיה מ, יג] איך להתנהג, ורוח הקודש יש לכל אדם ואדם". הרי מעלת הנבואה נמצאת אצל כל אדם בזעיר אנפין. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [שבת קנג.] "איזהו בן עולם הבא, אמר ליה [ישעיה ל, כא] 'ואזניך תשמענה דבר מאחריך לאמר זה הדרך לכו בו'", ופירש רש"י שם "מאחרי מטתך כשתמות תשמע כשיאמרו זה הדרך שהלך בה זה לכו בה, מובטח שהוא בן העולם הבא". ובח"א שם [א, פז.] כתב: "פירוש, המיתה של אדם שידבר ממנו, וכפי מה שהוא מדברים ממנו. כי המיתה מחדש דבר זה, שאם הוא צדיק וכשר ומיתתו הוא לחיי עולם הבא, מתחדש דבר זה שידברו בני אדם דבר זה. וכמו שהיה שורה הרוח על הנביאים להגיד את דבר הנעלם, כך באה הידיעה מן המת על האדם שידברו ממנו מהו ענינו, ולא ישקרו בו, כי הדבר הזה הוא קרוב אל האדם לקבל". הרי שבני האדם מסוגלים לקלוט דברים נעלמים כפי שהרוח שורה על הנביאים.

<> כאן נקט "נאצל רוח של מקום &**על**^ רוח הבריות", משמע שרוח המקום ורוח הבריות הם שני דברים שונים, ואינן בבחינת אב ותולדה, ורק שרוח המקום נאצלת על רוח הבריות הקיימת זה מכבר. אמנם לפני כן כתב "נאצל &**מן**^ רוח המקום רוח האדם", משמע שרוח המקום היא האב, ואילו רוח הבריות היא תולדה מרוח המקום. וכן בסמוך כתב "מן רוח המקום נאצל רוח הבריות", וכפי המשפט שכתב למעלה. ויש לעיין בזה.

<> נאמר [משלי כז, כא] "איש לפי מהללו", וביאר שם הגר"א "האדם הוא לפי מהללו, כמו שאמרו חז"ל 'אם רוח הבריות נוחה הימנו כו''... והיינו כמו שמהללין את האדם בעולם הבא". ובחובת הלבבות שער יחוד המעשה פ"ה כתב: "אמרו רבותינו, זכרונם לברכה 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו'... כמו שכתוב [משלי טז, ז] 'ברצות ה' דרכי איש גם אויביו ישלים אתו'. וכן מי שכל הבריות מקטנם ועד גדולם מודים ומשבחים אותו, ורוצים את מעשיו, ראיה היא כי האל יתברך זרע לו אהבה בלבות בני אדם, ושם לו שם טוב על לשונם, וזה אין הבורא עושה אותו לשונאיו. והוא לראיה ברורה וגדולה על רצות הבורא אותו".

<> לשונו שם [תקמה:]: "דבר 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... 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... הצבור הם דבוקים ברצונו יתברך, כאשר ידוע". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקלא:] ביאר שהמתעסק עם הצבור נקרא שעוסק "לשם שמים", משום שמילי דצבור הם מילי דשמיא, וכלשונו שם: "שיש להטיב עם הצבור מפני 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".

<> וצרף לכאן מאמרם [ב"ב קטז.] "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 390].

<> שנקרא "רבי חנינא בן דוסא", ולכך יש מקום לומר ש"רבי דוסא בן הרכינס" הוא אביו של רבי חנינא. וכן כתב בספר כפתור ופרח פרק מד, וראה הערה 1024.

<> כמבואר למעלה פ"ב תחילת מ"א [תעג.] שיש להזכיר האב והבן ביחד, ושם הערה 3. וכן חזר וכתב למעלה שם תחילת מ"ח [תרלז:], ושם הערה 801. וכן שם מ"ב [תקיב:] כתב: "אין צריך לתת טעם למה נזכר דברי הבן אחר האב".

<> אע"פ שראוי להקדים את מאמר האב, כסדר התולדות. וראיתי שהעירו על דברי המהר"ל מדברי תוספות ב"מ ד: סוף ד"ה אין [השני], שביארו שם שניתן להזכיר את הבן לפני האב, וכפי שאמרו [ב"מ ז.] גבי שנים אדוקים בשטר, דפליג בזה רבי עם רשב"ג אביו, ורבי הוזכר שם לפני אביו. אמנם נראה שזה לא קשור כלל לדברי המהר"ל כאן, כי שאני הכא שדברי רבי דוסא הובאו לכאן רק מפאת היותו אביו של רבי חנינא, שאז פשיטא שיש להקדים את דברי האב לדברי הבן, וכסדר התולדות. מה שאין כן בגמרא הנ"ל בב"מ, הרי דעת רשב"ג הובאה שם לא מפאת היותו אביו של רבי, אלא מפאת שחלק על דברי רבי, לכך אין קפידא בזה אם דעת הבן תוזכר ראשונה.

<> פירוש - מכלל "השוכח דבר אחד ממשנתו" הוא הלומד תורה מבלי שתוקדם לכך יראה, או מבלי שמעשיו יהיו מרובים מחכמתו, כי לימוד זה בודאי ישתכח ולא יתקיים מחמת היותו ללא יסוד, וכמו שהתבאר למעלה.

<> בספר "תולדות תנאים ואמוראים" כרך א, עמוד 324, כתב: "יש שרוצים לומר שרבי חנינא בן דוסא הוא בנו [של רבי דוסא בן הרכינס]. אבל רחוק לומר כן, יען שרבי חנינא בן דוסא היה עני כל ימיו [כמבואר בתענית כד:, ואילו ביבמות טז. מסופר על רוב עשרו של רבי דוסא בן הרכינס]... וגם תמיד מזכירו בשם רבי חנינא בן דוסא, ולא בשם 'רבי דוסא'". ושם בעמוד 481 הוסיף: "אין שום ראיה שהיה [רבי חנינא] בנו, ואדרבא מאבות פ"ג שמביא מקודם דברי רחב"ד, ואחר כך דברי רבי דוסא בן הרכינס, משמע שלא היה בנו". והמהר"ל שדחה ראיה זו, מסתפק בדבר, ולכך מבאר את הסמיכות שבמשנתינו לפי שני צדדי הספק.

<> כמבואר למעלה סוף משנה ח, ושם הערה 910. ומדגיש זאת כדי לחבר את משנתינו למשנה זאת, כי גם משנתינו עוסקת במפנה לבו לבטלה, וכמו שיבאר.

<> נראה שבא לומר ש"יראת חטא" היא ההפך הגמור ל"מפנה לבו אל הבטלה", ולכך משנה ט נסמכה למשנה ח בבחינת "ידיעת ההפכים אחת"; משנה ח עוסקת במי ששוכח משנתו מחמת שמפנה לבו לבטלה, ומשנה ט עוסקת במי שמקיים משנתו מחמת יראת חטא. והביאור הוא, שהמפנה לבו לבטלה מפקיע עצמו מהיות עבד העובד את אדונו, ופורק מעליו עול עלתו בכך שבהיפקרא ניחא ליה. ואילו יראה היא הכנעת עצמו לאדונו והשתעבדותו לעלה [ראה למעלה הערות 175, 937]. לכך הפנית הלב לבטלה עומדת היא כנגד יראת חטא.

<> "דברי טיול" הם דברים הנעשים ללא מטרה מוגדרת, אלא לשם שעשוע בלבד. וכגון, באור חדש [קיז:] כתב: "שהוא היה מתהלך, כמו האדם שהוא הולך דרך טיול, לא לעשות דבר, רק שהוא הולך דרך טיול". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט:] כתב: "כי ענין הלצנות דברי הבאי הבל וריק, מעשים שאין בהם ממש, רק הכל תוהו... שהוא בדברים שהם טיול האדם מעניני שחוק אשר נמשך לזה לב האדם, ונהנה בו השומע... טרטיאות וקרקסיאות, ששם כל מיני ליצנות שנמשך האדם אחריהם". וראה להלן פ"ד הערה 884.

<> כפי שיבאר יותר בסמוך. ואודות שיש דברים שהם בעצם הפקעה מדברי תורה, כן ביארו חכמים [שיהש"ר א, ג]: "מה השמן הזה כוס מלא שמן בידך, ונפל לתוכו טיפה של מים ויצאת כנגדה טיפה של שמן, כך אם נכנס... ללב דבר של ליצנות, יצא כנגדו דבר של תורה".

<> כפי שאמרו בתנחומא נח, אות ג: "לא תמצא תורה שבעל פה אצל מי שיבקש עונג העולם, תאוה וכבוד וגדולה בעולם הזה, אלא במי שממית עצמו עליה". ולמעלה פ"ב מי"ב [תת.] כתב: "מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה", ושם הערה 1579. וראה למעלה הערה 935. וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:], וז"ל: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם [גיטין נז:]. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ולמעלה פ"א מ"ה אמרו "כל זמן שאדם מרבה שיחה עם האשה, גורם רעה לעצמו, ובוטל מדברי תורה, וסופו יורש גיהנם", וכתב לבאר [רנו:]: "וזה שאמרו גם כן 'ובוטל מדברי תורה', כי האשה חמרית... ולפיכך כל המרבה שיחה עם האשה מבטל מדברי תורה, כאשר הוא פונה לשיחת האשה החמרית, שהוא הפך דברי תורה. ואין דבר זה דומה כאשר הוא פונה לדבר שיחת חולין או שאר דבר, שאין דבר זה מבטל אותו מדברי תורה, ותכף שפוסק מדבר זה חוזר אל התורה. אבל השיחה עם האשה, בזה הוא פונה אל האשה החמרית ומתדבק בה, כי האדם מתדבק באשה, ודבר זה נקרא הסרה לגמרי מן התורה כאשר הוא פורש להרבות שיחה עם האשה החמרית, ובזה נמשך הבטול מדברי תורה". הרי גם לאחר שפסק את שיחתו עם האשה בוטל מדברי תורה, כי התדבק בדבר שהוא הפך התורה, ואין התורה מתקיימת אצל מי שהעמיד עצמו במצב ההפכי לתורה. @**וכן מדויק**^ לשון המשנה [שם]; כי הנה בכל מקום מצינו את הבטוי "בטול תורה" [ברכות ה., ועוד], אך לא מצינו את הבטוי "בוטל מדברי תורה", כפי שנמצא במשנה למעלה. והרי היה אפשר לומר גם שם "גורם רעה לעצמו, ומבטל דברי תורה", ומדוע נקט בלשון "בוטל מדברי תורה". אלא שהם הם הדברים. הבטלה האמורה כאן אינה מוסבת על הדברי תורה, אלא על הגברא, שהוא נעשה לאחד שרחוק ופרוש מדברי תורה. ואין סוף ענין המשנה לומר שהמרבה שיחה עם האשה מבטל דברי תורה, אלא שהגברא גופא נהפך להיות אחד שבוטל &**מ**^דברי תורה. והביאור הוא כנ"ל, שהואיל והמרבה שיחה עם האשה הדביק את עצמו לחומריות האשה, הרי בזה הוא נעשה לגברא המרוחק לגמרי מהתורה [אף במכאן ולהבא], ולכך הוא "בוטל מדברי תורה" [הובא למעלה פ"א הערה 744].

<> כמו שאמרו למעלה פ"ב מ"ז "מרבה תורה מרבה חיים". ולהלן פ"ו מ"ח אמרו "גדולה תורה שהיא נותנת חיים לעושיה בעולם הזה ובעולם הבא, שנאמר [משלי ד, כב] 'כי חיים הם למוצאיהם ולכל בשרו מרפא'... ואומר [משלי ג, יח] 'עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר'". וכן דרשו [ילקו"ש ח"ב רמז שסז] "עשרה דברים נקראו חיים; הקב"ה... תורה נקראת חיים, שנאמר 'עץ חיים היא'. ישראל נקראו חיים... חכמים נקראו חיים". ולמעלה בהקדמה [יט:] כתב: "התורה היא 'עץ חיים', שהיא נותנת חיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה", ושם הערה 66. ולמעלה פ"א מי"ג [שמט.] כתב: "על 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", ושם הערות 1233, 1242. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תרכג.]. וראה למעלה הערות 327, 856. ובבאר הגולה באר השביעי [שעו:] כתב: "שאילו היה לו [לעם הארץ] הכנה אל החיים, היה בא לכלל תורה, שהיא החיים", ושם הערה 74 [הובא למעלה פ"ב הערה 1144]. וראה להלן הערה 1703.

<> כי הפורש מהתורה הוא פורש מהחיים, וכמו שכתב למעלה במשנה ז [לאחר ציון 871]: "הפורש מן התורה הוא מתנגד אל החיים, והמתנגד אל החיים בודאי הוא מתחייב בנפשו. ולפיכך אמר [שם] 'מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו', והיינו הכתוב שמדבר במי ששוכח דבר מתלמודו, שגם הוא פורש מן התורה, ושם אמר הכתוב [דברים ד, ט] 'השמר לך ושמור נפשך'". ובנתיב התורה הקדיש את כל פרק טו לבאר החומרא שיש בפורש מן התורה, ופתח את הפרק בזה"ל: "כאשר האדם סר מן התורה, אין צריך לפרש ולבאר עונשו, שהוא מניח הדבר שהוא חייו ואורך ימיו, כמו שאמר [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'". וכן רבי טרפון אמר לרבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך [מתורתך] כפורש מן החיים". ובזבחים יג. אמרו "בלשון הזה אמר לו, עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מחייו" שרבי טרפון אמר לרבי עקיבא" [ראה למעלה הערות 822, 872, 1009].

<> פירוש - לאחר שהשוה בין משנתינו למשנה ח, מעתה עומד על ההבדלים שביניהם; שבעוד שבמשנה למעלה דובר על אחד השוכח דבר אחד ממשנתו, הרי שכחה זו לא הוזכרה במשנתינו. ומאידך, במשנה למעלה דובר על שיושב בטל, ואילו במשנתינו דובר על שעושה מעשה.

<> כי מדובר שם "כאשר מפנה לבו אל הבטלה" [לשונו למעלה לפני ציון 1025]. ודבריו יוסברו על פי מה שכתב למעלה פ"ב מט"ו [תתיא:], בביאור המשנה שם "רבי טרפון אומר, היום קצר, והמלאכה מרובה וכו'", וז"ל: "דע כי בא רבי טרפון לומר שאל יפנה אל הבטלה, רק אל התורה, כי יש לפניו מלאכה גדולה לעשות, ואם יפנה אל הבטלה הרי הוא פושע נקרא לגמרי... כי מוטל על האדם לעסוק בתורה כאילו בא לגמור הכל".

<> כמו שאמרו במשניות למעלה, וכגון במשנה ד אמרו "הנעור בלילה, והמהלך בדרך יחידי, והמפנה לבו לבטלה, הרי זה מתחיב בנפשו". ובמשנה ז אמרו "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר 'מה נאה אילן זה, ומה נאה ניר זה', מעלה עליו הכתוב כאלו מתחיב בנפשו". אמנם היא גופא קשיא, שבמשנה ז מבואר שהפרישה מן התורה היא אף בשיחה בעלמא שאומר "מה נאה אילן זה", ומדוע כאן הפרישה מן התורה היא רק כאשר "הוא נוטה אחר תאוותיו והבלי העולם". אמנם לפי דבריו בכת"י למעלה לא קשה, שלמעלה בהערה 881 הובאו הדברים, וז"ל: "עם כל זה מתחייב בנפשו, כי מה שאמר 'מה נאה ניר זו' הוא בשביל שהוא חושק אל הטיול ואל הנאתו, ודבר זה בודאי הוא פרישה מן השם יתברך". ועוד אפשר לומר, שלמעלה דובר שהיה באמצע משנתו, ופסק ממשנתו כדי לומר "מה נאה אילן זה", ולכך מתחייב בנפשו אף שלא פנה אל ההבלים. וכן מבואר למעלה [מציון 847 ואילך] שחומרת מעשיו היא משום שהיה באמצע לימודו, ופסק מכך. מה שאין כן במשנתינו, שלא היה באמצע משנתו, לכך הוא מתחייב בנפשו רק אם פנה אל ההבלים. וראה למעלה הערה 851.

<> למעלה בהקדמה [לה:], שם פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], ולהלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול], ושם מכ"ב [ד"ה ורז"ל חלקו].

<> בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". וראה למעלה פ"ב הערות 978, 997. @**ודע שכאשר**^ המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. וכ"כ ברמז להלן פ"ד מי"ד [ד"ה ויש לשאול] לגבי קדושת הגוף. 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". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 133].

<> חלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. לדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, בהמשך שם [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד. וכן הוא בספר דרך חיים הרבה פעמים, וכמצויין בהערה 1035.

<> להלן פ"ד מכ"ב אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", וכתב שם לבאר: "ורז"ל חלקו אלו הכחות כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד, כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים... אם יצא מן השעור באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר, כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון. ולפיכך אמר כי הקנאה אשר יבא מן כח הנפשי... ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי. וכן התאוה שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם, הנה הדבר הזה הוא תוספות, שכח הטבעי הזה הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה. והכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... וכאשר הוא יוצא מן השעור ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה. כלל הדבר, כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו אשר ראוי לנפש, ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם". ולמעלה פ"ב מי"א אמרו "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם", וכתב לבאר שם [תשצו:] כי על ידי עין הרע אדם יוצא לקצה נפשיי, ועל ידי יצה"ר האדם יוצא לקצה גופני, ומחמת כן מוציא את עצמו מן העולם. וראה להלן ציון 1060.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסט:]: "ראוי שיהיה [האדם] טוב אל זולתו מבני אדם אשר הם נמצאים עמו, כי אין האדם נמצא בלבד, רק הוא נמצא עם בני אדם זולתו". וראה למעלה הערה 586 שנתבאר שם שכח האדם הוא רק אם נמצאים עמו שאר בני אדם, ולכך המהלך יחידי מתחייב בנפשו.

<> כן ביאר בח"א לר"ה יח. [א, קיט.] לגבי המחלוקת אודות שבני אדם נדונים בראש השנה "כמעלות בית מרון" או "כחיילות של בית דוד", שהדעה הראשונה סוברת שהאדם נדון מצד היותו אדם פרטי, והדעה השניה סוברת שהאדם נדון מצד הצטרפותו לכלל. ובסוף כתב שם "כי הידיעה ביצורים על שני צדדים, כי הם מתקשרים בקשר אחד ומסודרים בסדר אחד הכל ביחד. וזהו כחיילות בית דוד. אמנם יש לכל אחד ואחד מדריגה בפני עצמו גם כן במה שהוא אדם זה... כי האדם גם כן פרטי, והוא עם זה נקשר בקשר ובסדר כלם יחד, והרי הוא בכלל ופרט". ובבאר הגולה באר השני [קכו.] כתב "ודאי יהיה נפקד [האדם] על חטאו בכלל ופרט", ושם הערה 79. @**דוגמה לדבר;**^ נאמר [בראשית כא, יז] "וישמע אלקים את קול הנער וגו' באשר הוא שם", ופירש רש"י שם "לפי שהיו מלאכי השרת מקטרגים... והוא משיבם, עכשיו מה הוא צדיק או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם לפי מעשיו של עכשיו אני דנו, וזהו 'באשר הוא שם'". ובגו"א שם אות כא כתב: "אמרו לו צדיק וכו'. אף על פי דרשע היה כדלעיל שאין 'מצחק' [שם פסוק ט] רק גלוי עריות ועבודה זרה ושפיכות דמים [רש"י שם]. ואין זה קשיא, כי לא היו יכולים המלאכים לקטרג אותו שלא להעלות הבאר בשביל חטאו, שהרי הקב"ה משיב כי לכך מעלה לו הבאר בשביל להוציא אומה שלימה הישמעאלים, ובשביל חטא ישמעאל, שהיה יחיד, אין לבטל האומה". הרי שישמעאל מצד היותו אדם פרטי היה בודאי רשע שעבר על ג' עבירות חמורות, אך מצד היותו אדם כללי [אבי האומה הישמעאלית] הוא נחשב לצדיק.

<> 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 מצטרף למעלת הצבור [הובא למעלה פ"ב הערה 422]. ובגבורות ה' פל"ח [קמב.] ביאר שקרבן פסח ראשון הוא כנגד עבודת הצבור, וקרבן פסח שני הוא כנגד עבודת היחיד.

<> הנה בדרך כלל כאשר המהר"ל מחלק את האדם לארבעה חלקים, החלוקה היא גוף, נפש, שכל, וממון [כמבואר למעלה פ"ב מ"ה (תקצ:), ושם הערה 588], או גוף, נפש, שכל, והחלק הרביעי הוא כולל את שלשת החלקים הקודמים. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... 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'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.]. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:, מז:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:], והובא למעלה פ"ב הערות 588, 1009. אמנם החלוקה שכתב כאן [גוף, נפש, שכל, והצטרפות לכלל] לא מצאתיו בשאר ספריו.

<> להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים של התורה הוא "מיעוט שינה", וכתב שם לבאר: "ודע כי השינה הוא ענין גופני ביותר, וכמו שהתבאר למעלה אצל 'שינה של שחרית', עיין שם איך השינה ענין גופני. וכאשר האדם נמשך אחר הגוף ביותר, מתרחק מן השכלי, ופירוש זה ברור". ובב"ב י. אמרו "תלמידי חכמים מנדדין שינה מעיניהם בעולם הזה, והקב"ה משביען מזיו השכינה לעולם הבא", וכתב שם בח"א [ג, סג.] בזה"ל: "כי כאשר מסלק שנתו מסלק הגוף, ודבר זה בארנו אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות, שבשעה שישן הוא בעל גוף גמור, כי אז אין הנפש פועלת, והיא בטילה. ומי שמסלק הגוף ראוי שישבע מזיו שכינה, שיהיה נבדל לגמרי בלתי גוף. כי כאשר האדם גובר על גופו, ומסלק אותו, הרי הוא זוכה לראות פני שכינה, כאשר הוא בלתי גוף לגמרי". ובח"א לב"ב נז: [ג, פב.] כתב: "המיטה הוא לגוף, כי האדם כאשר ישן לא נשאר רק הגוף, כאשר בארנו במקומות הרבה, ועיין אצל 'שינה של שחרית' במסכת אבות". ובח"א לסנהדרין עא. [ג, קע:] כתב: "מי שהוא ישן בבית מדרש... נמשך אחר השינה, שהוא בטול הנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 543].

<> על פי הפסוק [קהלת ה, יא] "מתוקה שנת העובד", ומוסיף ששינה של שחרית היא "מתוקה לגמרי" כי היא שינה לשם שינה ועצלות, כי היא המשכת שינת הלילה לשחרית, שאינו מתעורר משינת הלילה [כמבואר בהערה הבאה], ו"מי שישן כל הלילה אין לו שום התנצלות, דהרי כבר נח כל הלילה" [לשון תפארת ישראל כאן אות סה]. ובאבות דרבי נתן תחילת פכ"א אמרו "שינה של שחרית כיצד, מלמד שלא יתכוון אדם לישן עד שתעבור עליו זמן קריאת שמע, שאם ישן עד שתעבור עליו זמן ק"ש, נמצא בטל מן התורה. שנאמר [משלי כן, יד] 'הדלת תסוב על צירה ועצל על מטתו'" [הובא בביאור הגר"א]. ובנוסח אחר ברש"י כאן איתא "שינה של שחרית... עריבה לו לאדם ונמשך בה, ומבטלתו מן התורה". ובסמוך כתב "כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה".

<> אודות שינה של שחרית, הנה בנתיב העבודה פ"ג [א, פב:] ביאר מדוע נתקנה תפילה בשחרית, וז"ל: "כי ראוי שישעבד האדם עצמו אל השם יתברך בעבודתו הן בגופו... ומפני שבשחרית שינה של שחרית היא עריבה על האדם ביותר, וקראו ז"ל 'שינה של שחרית', וכאשר האדם ישן שינה של שחרית, וחפץ ותאב האדם להיות נמשך אחר השינה, שהוא גופני ביותר, כי אין לך שהוא גופני כמו הישן, שלא נשאר רק הגוף, ואין הנפש פועל כלל. ובארנו זה אצל 'שינה של שחרית' עיין שם. וצריך להתגבר האדם ולעמוד משינתו ולהתפלל, ובזה משעבד האדם גופו אל השם יתברך כאשר גובר על גופו".

<> "שר חשוב" [מתנות כהונה שם].

<> לפני במדרש איתא "קרוכין", ופירשו "עגלה חשובה" [מתנות כהונה שם].

<> "שיר" [רש"י שם]. והוא "שבח וברכה כגון 'יחי אדוני המלך'" [מתנות כהונה שם].

<> כי הגדרת "קדושה" היא הבדלה מהגוף, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג: "שם 'קדושה' נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו... נקרא 'קדוש' רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה פ"א הערה 415]. ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [לפני ציון 67] כתב: "כל קדוש יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "אין הקדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופנים, ויהיה לו מדריגת העליונים, שהם קדושים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר, הוא יותר קדוש ויותר נבדל". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "כבר זה התבאר פעמים הרבה, שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה", ושם הערה 108. ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף". ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "כל קדושה היא נבדלת מן החמרי, שלכך מקדישין השם יתברך, שהוא נבדל מן הגופנית, ודבר זה בארנו הרבה מאד, שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החמרי". וראה למעלה פ"ב הערות 495, 1647.

<> ואם תאמר, שבכמה מקומות ביאר שמעלת ישראל [לעומת האומות] היא שאכן החומר שלהם בטל למעלת נפשם, ולא ביאר שהשינה מפקיעה מקביעה זו. וכגון, בנצח 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'... 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''... 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". 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 524, וראה להלן הערה 1575]. והרי מעלה זו של ישראל באה להם מאדה"ר, ועל שמו ומחמתו הם נקראים "אדם". ואילו כאן מבאר שאדה"ר גופא מפאת שישן, אין הגוף בטל אצל הנשמה, אלא אדרבה, הנשמה בטלה אצל הגוף. וצריך לומר, שדבריו כאן מוסבים על שעת השינה, שאז הנשמה בטלה לגוף, ואילו דבריו על מעלת ישראל אינם נאמרים על שעת השינה. ומ"מ כלפי המלאכים שביקשו לומר לפני אדה"ר "קדוש", הרי אמירת "קדוש" מחייבת הפקעה גמורה מהגוף, והואיל וחלק מהיום האדם ישן [ואז נשמתו בטלה לגופו], לכך מן הנמנע שיאמר עליו "קדוש".

<> אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים שינה ירדו לעולם, תשעה נטלו עבדים, ואחד נטלו כל העולם כולו", ובח"א שם [ב, קמז.] כתב: "השינה שייכת לעבדים כאשר ישן בטל ממנו הנפש, ונעשה כולו חמרי, שהרי בשעת שינה אין לפניך רק הגוף. וכן אמרו ז"ל בשעה שברא הקב"ה את האדם בקשו מלאכי השרת להשתחות לו, מה עשה הקב"ה, הפיל עליו תרדימה, וידעו כי הוא אדם בעל אדמה גשמית. ודבר זה בארנו במקום אחר, והעבדים שהם חמריים, כי זהו ענין העבד, ולכך אמר שהשינה הוא בעבדים". וראה להלן פ"ד סוף הערה 2020.

<> אמרו חכמים [שבת קנא:] "אסור לישן בבית יחידי", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "פירוש, כאשר האדם ישן נחשב כמו מת, שהרי שינה אחת מששים במיתה, ובטל בזה מקצת הצלם, כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כל הנמצאים בעולם עם התחלת השקיעה הם נוטים עם הערב אל השינה, והוא כמו מיתה והעדר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 228]. ובח"א לגיטין סח. [ב, קכו.] כתב: "כי השינה הוא בטול אל הישן, כמו שאמרו חכמים שינה אחד מן ששים מן המות... מגיע אליו בטול מה".

<> ואם תאמר, מדוע הוצרך להדגיש בתחילה שהשינה היא גופנית, הרי מספיק שיבאר שהשינה היא אחת מששים של מיתה, ולכך הנוטה אחר השינה מביא על עצמו העדר ומיתה, מבלי לומר שהשינה היא גופנית. והרי מציון 1051 ואילך ביאר שהשינה היא העדר האדם, ולא חזר לבאר שהשינה היא גופנית, ומדוע בתחילה הוצרך לזה. ויש לומר, שהצורך לומר שהשינה היא גופנית אינו כדי להסביר מדוע שינה של שחרית מוציאה את האדם מן העולם [כי לזה באמת היה סגי לומר שהשינה היא אחת מששים של מיתה], אך הצורך בזה הוא להורות כיצד ארבעה הדברים שהוזכרו במשנה מקבילים לארבעה חלקי האדם, ו"שינה של שחרית" היא כנגד הגוף של האדם. @**ויש להעיר**^, שבח"א לסנהדרין יז. [ג, קלז.] כתב: "מחמת טרדה אין השכינה שורה עליו, כי לכך עיקר הנבואה היא בחלום בעת השינה, בשעה שאין הנפש פונה לעסקים של עולם". ואיך השינה היא שעתה היפה של קבלת הנבואה משום שאז הנפש בטלה מטרדות היום, אך הרי כאן ביאר שזה גופא הסבה שאז האדם הוא חומרי ביותר, מחמת ש"כל כוחותיו הנפשיים בטלים". וכיצד יתכן שהשעה שבה האדם הוא גופני וחומרי תהיה השעה המסוגלת ביותר לקבלת נבואה. ונראה ליישב לפי דברי הגר"א למשלי [יט, כג], שכתב: "נתן הקב"ה לאדם בטבעו שיישן, כדי שיעלה נשמתו לישיבה של מעלה, ושם מגלין לה רזי תורה, ומה שא"א לאדם ללמוד בשבעים שנה, לומד שם בשעה אחת". הרי שבשעת השינה נמצא שהנשמה לחוד, והגוף לחוד. ומעתה נאמר שהשינה היא ירידה לגוף שנהפך להיות חסר חיות ["המחזיר נשמות לפגרים מתים" (ברכות ס:)], אך היא עליה לנשמה, ודבריו כאן מוסבים על החלק הגופני של האדם. והרי כך מצינו גם במיתה ממש, שהמיתה היא ירידה לגוף, אך היא עליה לנשמה המשתחררת מכבלי הגוף, וכפי שכתב בהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח], וז"ל: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה" [הובא למעלה פ"ב הערה 854]. אך עדיין קשה, שאם השינה היא מעלה לנשמה ופחיתות לגוף, מדוע היא מוציאה את האדם מן העולם, הרי יצא הפסדו בשכרו. ויש לומר, שלא דובר כאן בשינה הנצרכת לאדם, אלא בשינה שהיא מעבר לנצרך ["שינה של שחרית"], ואין בשינה זו אלא הגררות אחר הגוף, ללא שום תועלת רוחנית, ולכך היא מוציאה את האדם מן העולם.

<> פירוש - נפש האדם שוכנת בלב, ולכך "יין ישמח לבב אנוש" מורה על השייכות של יין לנפש. וכן כתב להלן פ"ד מט"ו [אחרי ציון 1385]: "והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש". ואודות שהנפש היא שוכנת בלב, הרי כך רמז למעלה בפ"ב מ"ה [תקצא.], שכתב: "וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו'". הרי הנפש והלב שייכים להדדי. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "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'". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 592, ולהלן פ"ד הערה 1249]. זאת ועוד, כי השמחה שייכת לנפש, וכמו שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:], וז"ל: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובאור חדש [רג.] כתב: "כי השמחה הוא לנפש". ולכך הואיל והיין &**משמח**^, וכן היין קשור ל&**לבב אנוש**^, מוכח מכך שהיין שייך לנפש האדם. וצרף לכאן את מאמרם [תענית יא.] "מה תלמוד לומר [במדבר ו, יא] 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה [הנזיר], אלא שציער עצמו מן היין". הרי צער מהיין נקרא "חטא על הנפש", וכמבואר כאן.

<> של הלילה, וכמבואר בהערה 1044.

<> ברכות ד: "חכמים עשו סייג לדבריהם, כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר אלך לביתי ואוכל קימעא, ואשתה קימעא, ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל, וחוטפתו שינה, ונמצא ישן כל הלילה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב אודות תפילת ערבית בזה"ל: "וכאשר הוא בערב, אשר האדם כבר הוא יגע מן העסקים והטרדות שהיה לו עד אותה שעה, ונפשו מבקשת מנוחה... ובלילה היא [הנפש] מבקשת המנוחה והמרגוע, ועל ידי השינה חוזרת לתקונה... שהוא יגע מן התנועה ומבקש המנוחה, ועם כל זה משעבד נפשו ומתפלל".

<> בנצח ישראל פי"ג [שכב.] הביא את דברי הגמרא [שבת פט:] שאמרו "לא בסבי [אברהם] טעמא, ולא בדרדקי [יעקב] עצה", וכתב לבאר: "אין כח וחוזק הדבר רק באמצע [כנגד יצחק], לא בתחלה שעדיין אינו בכחו, ולא בסוף שכבר אינו בכחו, רק האמצע יש לו כח" [ראה להלן הערה 1073]. וכן כתב בח"א לשבת עז: [א, מג.]: "האדם הוא חלש בטבע לעת זקנותו מפני כי הוא קרוב לקיצו... והוא בגבורתו באמצע... כח וגבורת האדם באמצע ימיו".

<> פירוש - היין משמח במיוחד כאשר האדם הוא בכחו ביותר. ונראה הטעם, כי שמחה מורה על שלימות, וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר כי]: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות", וראה למעלה פ"א הערה 1067, ופ"ב הערה 274. ולכך מן הנמנע שהשמחה תהיה כאשר האדם הוא בחסרון [בשחרית ובערבית], ולכך בהכרח שהשמחה תהיה בצהרים, שאז האדם הוא בכחו ביותר.

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריד.] "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ובחולין נח: אמרו "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., והובא למעלה פ"ב הערה 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"ד מכ"ב [הערה 1865], פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח], ושם פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 693, וראה למעלה הערה 696, ולהלן הערה 2074].

<> שהוא הנפש, וכמבואר למעלה בהערה 1038.

<> כפי שנאמר [מ"א יב, ח] "ויעזב את עצת הזקנים אשר יעצהו ויועץ את הילדים וגו'", הרי שזקנים וילדים הם הפוכים.

<> קידושין לב: "אין 'זקן' אלא מי שקנה חכמה", ופירש רש"י שם "אין זקן אלא זה שקנה חכמה - ולשון נוטריקון דבר הכתוב" [ראה למעלה הערה 968]. ולמעלה פ"א מ"א [קלא:] כתב: "והזקינים שמדרגתם החכמה, כי אין זקן אלא זה שקנה חכמה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקי:] כתב: "כי הזקן הוא חכם, שאין זקן רק שקנה חכמה". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים] כתב: "ואמר בן ששים לזקנה. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר, כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה, מוכח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה... וכמו שאמרו ז"ל [שבת קנב.] תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות, כח השכלי גובר יותר". וכן כתב באור חדש [קטז.]. ובב"מ פז. אמרו "עד אברהם לא היה זקנה", ובח"א שם [ג, נא.] קישר זאת לחכמה שהביא אברהם לעולם [הובא למעלה פ"א הערה 165]. ומה שכתב "&**שכל**^ שיחתם הוא חכמה", אולי רומז בזה למאמרם [ע"ז יט:] "אפילו שיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד, שנאמר [תהלים א, ג] 'ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח'", וראה בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכח:] בביאור המאמר, וכן למעלה בהקדמה [נג:].

<> כמבואר בקרא [מ"א פרק יב], שעצת הילדים היתה לרועץ. וכן אמרו [מגילה לא:] "אם יאמרו לך זקנים סתור, וילדים בנה, סתור ואל תבנה, מפני שסתירת זקנים בנין, ובנין נערים סתירה, וסימן לדבר רחבעם בן שלמה".

<> כי אע"פ שיש הרבה אופנים של שיחות בטלה, מ"מ המשנה נקטה דוקא בשיחת ילדים, כי "ילדים" עומדים לעומת "זקנים", וההפקעה הגמורה מהחכמה של זקנים היא שיחת ההבל של ילדים.

<> כפי שכתב להלן פ"ו מ"ז [בקנין הכ"ד של תורה] לגבי הליצנות, וז"ל: "ואין ספק כי ההתול הוא הפך השכל, כי הליצנות הוא דבר שאין בו ממש, רק היתול, והשכל מה שראוי לפי האמת, ולפיכך השחוק מבטל השכל". ובנתיב האמת פ"א [א, קצט:] כתב: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות... שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה" [הובא למעלה הערה 310]. וראה להלן פ"ד מכ"א בביאור ההבדל בין הלומד מן הקטנים ללומד מן הזקנים.

<> אודות שמהותה של בית כנסת היא מקום אסיפה וכינוס לקדושה [ולא רק היכי תמצא לתפילה, שהרי אינו נקרא "בית תפילה"], כן כתב בנתיב העבודה פ"ה [א, פט:], וז"ל: "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'. 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". ומכל הדין מוכח שבית כנסת הוא מקום אסיפה של צבור לדבר שבקדושה. ובאור חדש [קנה:] כתב: "'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" [הובא למעלה פ"ב הערה 388].

<> כי התעסקות בעניני הבאי סותרת למציאות העולם, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצט:] בביאור דברי חכמים [סוטה מב.] שכת ליצנים אינה רואה פני השכינה, וז"ל: "הליצנות הם דברי הבאי, שעושה מעשים שאין בהם ממש כלל, כמו שהוא כל ליצנות. ולפיכך אין רואה פני שכינה... כי הוא יתברך ברא כל העולם, ואין בעולם דבר אחד של ריקן והבל ושל בטלה [שבת עז:], רק כל הבריאה הוא לצורך. אף שרואה האדם ויחשוב כי דבר זה הוא לבטלה, אבל אין הדבר כך כלל, רק הכל לצורך. לכך אין רואה פני שכינה הלץ, שהולך אחר דברי הבאי ודברי בטלה". הרי שדברי הבאי עומדים כנגד מציאות העולם, כי במציאות העולם אין דבר אחד לבטלה, ואילו דברי הבאי הם בטלים ומבוטלין מצד עצמם. וכך נסקרת אסיפה של עמי הארצות.

<> "אין דבר שבקדושה פחות מעשרה [ברכות כא:], וכמבואר למעלה במשנה ו מציון 699 עד ציון 707. אמנם צריך ביאור, מנין לומר ש"ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ" איירי בעשרה, ולא בפחות מעשרה. ואולי משום שאסיפה של קדושה היא בעשרה, ממילא אסיפה הפוכה לקדושה היא גם בעשרה, כי להפכים יש מספר שוה, וכפי שבנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא קדושה", ושם הערה 47.

<> מעין מה שאמרו [סנהדרין עא:] "כנוס לרשעים, רע להן ורע לעולם".

<> אם רומז בזה לדברים שכתב במקום אחר, אזי לא מצאתיו. אך נראה שדבריו הסמוכים באים לבאר יותר את כוונתו. ובכת"י לא הביא את דבריו הסמוכים, אלא סיים במשפט "שאי אפשר לבאר אותו בבירור גמור". הרי שדבריו הבאים הם תוספת ביאור, שלא נכתבו מעיקרא.

<> הולך לבאר שארבעת הדברים שהוזכרו במשנה הם כנגד ארבע פינות המרכבה, שהן כנגד חסד [אברהם], גבורה [יצחק], תפארת [יעקב], ומלכות [דוד]. ואודות כך ראה בגו"א בראשית פכ"ד אות מג, ושם הערה 177.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:]: "וכל אחד [מן האבות] תקן כפי מדתו; אברהם תקן תפלת שחרית בהתחלת היום, כי היה אברהם התחלה באבות, והיה דומה אברהם לשחרית, שהוא התחלת היום, והוא יתברך התחלה אל העולם". והתחלה מורה על מדת החסד, בבחינת [תהלים פט, ג] "כי אמרתי עולם חסד יבנה", הרי שהתחלת כל דבר הוא בחסד, וכמו אברהם אבינו, שמדתו חסד ["חסד לאברהם" (מיכה ז, כ)], והוא "תחילה לגרים" [חגיגה ג.]. ועוד אודות שמדת החסד קודמת לשאר מדות, ראה נתיב החסד פ"א [א, קנ.], ח"א לסוטה יד. [ב, נח:], גו"א במדבר פ"ב סוף אות ב, ופחד יצחק ר"ה מאמר א, אות ד [הובא למעלה פ"א סוף הערה 548].

<> המשך לשונו בנתיב העבודה פ"ג [א, פג:]: "ותקן יצחק תפלת מנחה, שהוא אחר חצות היום, והוא השלמת העולם, ודבר זה ידוע לחכמי אמת". ובנצח ישראל פי"ג [שכב.] כתב: "כח מדת הדין הוא באמצע, כי אין ספק כי המשפט והדין יש לו כח יותר, ואין כח וחוזק הדבר רק באמצע... ולכך הלוים אינם כשרים לעבודה רק מבן שלשים עד בן חמישים [במדבר ד, ג], כידוע שמדת הלוים מדת הדין, ולכך ראוי שיהיו בתוקפם ובחזקם... באמצע ימיהם. וכך האבות שהם שלשה, אין מדה זאת לראשון שבהם, ולא לאחרון שבהם, רק ליצחק שהוא באמצע. כי כל דבר הוא בחזקו ובתקפו באמצע, ולכך האמצעי שבאבות נתן לו המדה הזאת", וראה למעלה הערה 1057.

<> אודות שרבוי בנים שייך ליעקב, כן כתב בגבורות ה' פנ"ד [רלט:], וז"ל: "'ורב' [דברים כו, ה] בזכות יעקב, שתראה כי הוליד י"ב שבטים תכופים, שלא היה בכל האבות שנתברך ברבוי בנים כמו יעקב, וכתיב [בראשית כח, ג] 'ואל שדי יברך אותך ויפרך וירבך'". ובאור חדש [קע:] כתב: "יעקב נתברך בבנים, שהיה לו י"ב בנים... וזהו בודאי ברכת יעקב, שהיה מיוחד לזה מכל האבות". והרי מדת יעקב היא תפארת [זוה"ק ח"א נז:, וראה למעלה פ"א הערה 200], ונאמר [משלי יז, ו] "עטרת זקנים בני בנים ותפארת בנים אבותם".

<> ו"כנסת ישראל" היא מדת מלכות [זוה"ק ח"ג קמו., קצז.], וכמבואר בנצח ישראל פ"ד הערה 83, ולמעלה פ"א הערה 179.

<> כי שלשת האבות ודוד המלך הם יסודות העולם, כנפי שמתבטא ביסודות של אמ"ש ועפר, כי יסוד המים כנגד אברהם, ויסוד האש כנגד יצחק, ויסוד האויר כנגד יעקב, ויסוד העפר כנגד דוד, וכמבואר למעלה פ"א הערה 571.

<> לא מצאתי מקורו.

<> מעין כך ביאר המאירי את משנתינו, שמדובר בבעלי תענוג, שכתב: "הוא בא להזהיר מן התענוגים והמותרות, והזכיר שהם שינה של שחרית, ויין של צהרים. ואלו בודאי הם מותר גמור, כי בשינה של שחרית, יספיק לו שינת הלילה. ויין של צהרים, יספיק לו יין שבתוך המזון. ואין אלו באים אלא דרך תענוג שהאדם נשתקע בהם, ומונעים השלימות ממנו. ואחר כך העיר האדם שיזהר משאר הדברים ההמוניים והמושכים לב האדם, וגורמין לו בטילה. והזכיר שהם שיחת הילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ".

<> לשונו להלן בתחילת המשנה הבאה: "כי השם יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה ומה שחפץ. ולפיכך מי שעושה עולם הזה עיקר, ודוחה השכלי מפני שחפץ בעולם הזה, והם אותם שנזכרים לפני זה [במשנתינו] שהם בעלי תענוג, אמר שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם, ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו", ושם הערה 1096. והנה לא רק שתשוקתם לא עלתה בידם, אלא אף חלקם שהיה להם בעוה"ז נלקח מהם. ועל כך אמרו [סוטה ט.] "סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו".

<> כפי שיבאר בתחילת דבריו למשנה הבאה.

דרך חיים פרק ג, עמוד PAGE קכה

PAGE קיט

PAGE קכה DH07