%[משנה יא]

**רַבִּי אֶלְעָזָר הַמּוֹדָעִי אוֹמֵר, הַמְחַלֵּל אֶת הַקֳּדָשִׁים, וְהַמְבַזֶּה אֶת הַמּוֹעֲדוֹת, וְהַמַּלְבִּין פְּנֵי חֲבֵרוֹ בָרַבִּים, וְהַמֵּפֵר בְּרִיתוֹ שֶׁל אַבְרָהָם אָבִינוּ עָלָיו הַשָּׁלוֹם, וְהַמְגַּלֶּה פָנִים בַּתּוֹרָה שֶׁלֹּא כַהֲלָכָה, אַף עַל פִּי שֶׁיֵּשׁ בְּיָדוֹ תוֹרָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים, אֵין לוֹ חֵלֶק לָעוֹלָם הַבָּא:**

#**וכל אלו**= שזכר רבי אלעזר המודעי הם הפך הראשון; כי הראשון ששם כל מחשבתו ותכליתו העולם הזה הגשמי, ולכך עונשו שהוא נאבד מן העולם הזה הגשמי. ואלו שזכר רבי אלעזר הפך זה, שחושב שלא יפנה רק אחר השכל, ומבזה כל דבר שיש בו ענין גשמי כלל. ולכך אמר 'המחלל את הקדשים', שאומר כי אין אכילה ושתיה לפניו, ולפיכך אין להקריב אליו דברים אלו, לפי שנבזה\* בעיניו כל דבר שהוא אכילה. וכך 'המבזה המועדים', שיאמר כי המועדים הם\* שמחה גופנית לאדם באכילה ושתיה, ואומר שאין הצלחה אלקית בזה, שהוא אכילה ושתיה גופנית בלבד. וכן 'מפיר\* בריתו של אברהם אבינו', שאמר כי גנאי שיהיה ברית עם השם יתברך באבר זה, שהוא של גנאי וחרפה. שכל ענינו שהוא רודף אחר השכלי, ומרחיק את הדברים שהוא גוף. וכן הוא 'מלבין פני חבירו', שיאמר כי האדם הוא חמרי, ואין מדריגתו נחשבת לכלום, כמו שאומרים בני אדם הרודפים אחר השכל, והם מבזים את האדם הגשמי בכל ענין. 'והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה', וזה כאשר ימצא מצות גשמיות בתורה, מגלה בהם פנים שלא כהלכה. וכל זה מפני רדיפתו אחר השכל, ומרחיק הגשמי.

#**ועל זה**= אמר כי האיש הזה, אשר תכלית כוונתו עולם הבלתי גוף, הוא הפך עולם הזה, שהוא גשמי. ואמר אף כי יש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא. 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 (סוף משנה י), שהם בעלי תענוג, אמר\* שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם, ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו. וכן אותם שהם הפך זה, והם אותם שאומרים\* שאין העולם הזה הגשמי כלל נחשב. וכל המעשים הגשמים, אף כי הם מעשים טובים, אינם נחשבים לכלום, ואומרים כי כל ענין האדם ההשכלה בלבד, שבזה יגיע אל עולם הבא, שהוא כולו שכלי, לכך נעשה לו הפך מחשבתו, כי\* אין לו חלק בעולם הבא, הפך מחשבתו. רק ראוי אל האדם שירחיק מעשה העולם הזה, והם המעשים אשר אין בהם ממש, דבר זה בודאי יש להרחיק. אבל מעשה העולם הזה שהם המעשים הרצוים, והם מעשה המצות\*, אף כי הם מעשים גשמיים, הם מעשים רצוים אל השם יתברך, וקונה על ידם הצלחת עולם הבא, כי העולם הזה פרוזדור אל עולם הבא (להלן פ"ד מי"ז).

#**אמנם פירוש**= הראשון הוא עיקר וברור מאוד. ופירוש דברי רבי אלעזר, כי כל אלו דברים שזכר רבי אלעזר כלם דברים קדושים, וראוי כי החוטא בהם שיהיה נאבד מן עולם הקדוש. וזה כי יש לך לדעת שהמחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קודש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי. וכן המבזה את המועדים שהם קדושים, כדכתיב (ויקרא כג, ד) "אלה מועדי ה' מקראי קודש". ומפני שהוא מבזה דברים שהם קדושים, ראוי שלא יהיה חלק בעולם שהוא קדוש. וכן המפיר את בריתו של אברהם אבינו, הברית הזה הוא ברית קודש, כמו שתקנו בברכה 'אשר שם בבשרינו אות ברית קודש'. וכן הכתוב אומר (ירמיה יא, טו) "ובשר קודש יעברו מעליך", כדאיתא במנחות בפרק כל המנחות (נג:) שאמר אברהם להקב"ה היה לך לזכור להם ברית מילה, השיב הקב"ה אליו "ובשר\* קודש יעברו מעליך". והמלבין פני חבירו ברבים\* הוא מאבד צלם אלהים, כי האדם נברא בצלם אלהים (בראשית א, כו), ואין לך מעלה וקדושה זאת בכל הנבראים, אף במלאכי מרום, כמו שיתבאר בעזרת השם. ולפיכך דבר זה הוא המעלה היותר עליונה בעולם, רק התורה שזכר אחר כך 'והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה', שהוא המעלה השכלית היותר עליונה, ואין מעלה אחר יותר עליונה\* מזאת. וכאשר הוא חטא בדברים הקדושים הנבדלים האלהיים, אין ראוי שיהיה לו חלק בעולם הבא\* הנבדל הקדוש.

#**וחמשה דברים**= זכר כאן, כי השם יתברך ברא עולמו בשם י"ה, כי עולם הבא נברא בי', ועולם הזה נברא בה"א משמו הגדול (מנחות כט:). ולפיכך יש חמשה דברים אשר מדריגתם על כל העולם הזה, כנגד הה"א הזאת שבשם שהוא קדוש, וממנו חמשה דברים קדושים אלהיים. ואשר חוטא בה"א בשמו הגדול, דהיינו אלו חמשה דברים; המחלל הקדשים, והמבזה המועדות, והמפיר בריתו של אברהם אבינו, והמלבין פני חבירו ברבים, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, שחוטא בחמשה דברים קדושים שהם בעולם הזה\*. וכאשר חטא בה'\*, אז נאבד מן היו"ד, שהוא האות שבו נברא העולם הבא. כי כאשר אין הה"א מן השם הגדול, אין היו"ד משמש דבר, ודברים אלו ידועים למבינים.

#**ויש להבין**= אלו חמשה דברים, שהם חמשה מעלות שיש בעולם; האחד, הם קדשים, ומצד שהקדושה חל על הבהמה, שהיא בעולם התחתון, מתיחס דבר זה אל העולם השפל. והמועדים שנמנים למאורות, מתיחס דבר זה אל עולם הגלגלים. והמילה שהיא בגוף האדם, כי האדם הוא מורכב משני חלקים, המילה נתן השם יתברך בבשרו, ונקראת 'ברית בשר' (סנהדרין צט.), כמו שאנו אומרים (בברכת המזון) 'ועל בריתך שחתמת בבשרנו', וזה חלק האחד במה שהאדם הוא מן התחתונים. והמלבין פני חבירו, הוא מצד החלק השני שיש באדם מן העליונים, שאין באדם יותר מן העליונים רק הצלם הזה, הוא צלם אלהים, ועל זה אמר 'והמלבין פני חבירו', שהצלם הוא בפנים, זהו חלק השני באדם. והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, התורה והמצות נתנו מעולם העליון לגמרי. הרי חמשה דברים אלו הם כל חלקי העולם, אשר הם חמשה; כי העולם השפל, והעולם האמצעי, והעולם שהוא עולם העליון. והאדם הוא עולם בפני עצמו, כמו שהתבאר בכמה מקומות. ויש בו שני חלקים, שהוא מן התחתונים ומן העליונים, הנה אלו הם חמשה חלקים. ובכל אחד יש בו קדושה עליונה, שהם מקבלים מן הה"א שנברא בו העולם. והחוטא באלו חמשה דברים נאבד מן העולם הבא, ואין להאריך יותר.

#**ומאמר של**= רבי אלעזר המודעי נסמך אחר מאמר רבי דוסא בן הורכנוס, כי שניהם ענין אחד. כי 'שינה של שחרית' הוא שנמשך אחר ענינים הגופנים, ומוציא אותו מן העולם הזה. ואלו חמשה גם כן שהוא מתרחק מן הדברים הקדושים, ונמשך אחר דברים הגשמיים, ומוציאים אותו מן העולם הבא. ודבר זה מבואר אין ספק בו.

#**והבן עוד**= כי התנא התחיל למטה, המבזה את הקדשים, ואחר כך המבזה את המועדים, ואחר כך המלבין פני חבירו, ואחר כך המפיר בריתו של אברהם, ואחר כך המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, היא חכמה העליונה. וכל אלו חמשה הם חמשה מעלות אל עולם הבא, מעלה על גב מעלה, והבן זה מאוד.

#**והא דאמרינן**= בפרק חלק (סנהדרין צ.) 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו'', ומשמע אבל כל האחרים יש להם חלק לעולם הבא. נראה דכל הני חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים' (שם). וזה כמו שאמרנו, כי כל אלו חמשה הם דברים קדושים אלהיים, והאומר 'אין תורה מן השמים' יאמר כי לא יבא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף. ובכלל זה גם כן שלא יאמין כי יש דבר בעולם הזה שמקבל קדושה אלהית, מפני שהאדם בעל גוף. ולפיכך כל הני חמשה בכלל 'אין תורה מן השמים'. וכך\* מוכח בפרק חלק (סנהדרין צט.), דאמר התם "כי דבר ה' בזה ואת מצותיו הפר" (במדבר טו, לא), זה האומר אין תורה מן השמים. דבר אחר, "כי דבר ה' בזה" זה אפיקורס. דבר אחר, "כי דבר ה' בזה" זה המגלה פנים בתורה שלא כהלכה, "ואת מצותיו הפר" זה המפר ברית בשר\*, "הכרת" בעולם הזה, "תכרת" לעולם הבא. מכאן אמר רבי אלעזר המודעי, המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חבירו ברבים והמפיר בריתו של אברהם אבינו והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה, אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים, אין לו חלק לעולם הבא. ומנא ליה כל חמשה. אלא כל הני חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים', או בכלל 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה'. ולפיכך אמר 'מכאן אמר רבי אלעזר המודעי'.

#**ויש לומר**= גם כן, כי כל הני דחשיב התנא (סנהדרין צ.) 'האומר אין תורה מן השמים, והאומר אין תחית המתים מן התורה, ואפיקורס', כל הני אף על גב שיש לו כל המצות והמעשים והתורה, אין לו חלק לעולם הבא. אבל הני חמשה, דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב, ואלו חמשה הם בכלל החובות, מכריעים\* לכף חובה. ופירוש זה נראה, ואין להאריך.

%[משנה יב]

**רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר, הֱוֵי קַל לָרֹאשׁ וְנוֹחַ לַתִּשְׁחֹרֶת, וֶהֱוֵי מְקַבֵּל אֶת כָּל הָאָדָם בְּשִׂמְחָה:**

#**הוי קל**= לראש וכו'. המאמר הזה נסמך אחר מאמר רבי אלעזר המודעי, כי רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי. וכן רבי עקיבא שנזכר אחריו (להלן משנה יג), חבירו של רבי ישמעאל הנזכר כאן, ולכך נזכרו זה אחר זה. וכבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות' (ב"ק ל:), ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא (למעלה פ"א מ"א) 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה.

#**ויש לפרש**= כי נסמכו המאמרים בעצמם, כי זה המאמר הוי קל לראש וכו' בא להודיע כי יהיה הנהגת האדם שיהיה רוח הבריות נוחה הימנו כמו שיתבאר. וסמך זה אל מאמר שלמעלה (תחילת משנה י) 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו' כי אליו הוא שייך. רק שלא סמך אותו למעלה, כי מאמר של 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו' הובא אגב גררא של (למעלה משנה ט) 'כל שיראת חטאו קודמת' כדלעיל, ששניהם באו לבאר הדברים שהם תלוים זה בזה, ואין זה בלא זה. ומאמר 'כל שיראת חטאו קודמת וכו'' הובא אגב גררא שמדבר לפני זה (למעלה משנה ח) בהסרת התורה מן האדם, כמו שהתבאר למעלה, והוא עיקר המאמר הזה. ולכך סמך קודם דברי רבי דוסא (סוף משנה י) משמדבר במי שפונה אל דברים שאין בהם ממש ומסלק עצמו מן התורה, ואחר כך דברי רבי אלעזר המודעי (למעלה משנה יא) שהם מאמרים דומים. כי שניהם מדברים בענין אחד, רק שרבי דוסא בן הורכנוס מדבר ממי שנמשך אחר ענינים הגופנים ביותר, והם מוציאים אותו מן העולם. ורבי אלעזר המודעי מדבר ממי שמרחיק הדברים הקדושים האלהיים, ובזה נאבד מן העולם הבא, הכל כמו שבארנו. ועתה חוזר לדבריו הראשונים (תחילת משנה י), להיות הנהגת האדם שיהיה רוח הבריות נוחה הימנו.

#**ונראה לומר**= גם כן כי בשביל שזכר לפני זה (משנה יא) 'והמלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', אמר כי ההפך יש לאדם לנהוג, כי יהיה נוהג כבוד בכל אחד כפי מדריגתו, שיהיה קל לראש ונוח לתשחורת, ויהיה מקבל כל אדם בשמחה, ודבר זה כבוד לחבירו כאשר מקבל אותו כך.

#**ויש לדעת**= כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש, כמו (קהלת יא, י) "הילדות והשחרות הבל", רצה לומר ילדות האדם, כי בילדותו הוא שחור בראשו (רש"י שם), ודבר זה תמצא בתלמוד הרבה מאוד. וכן פירש הרמב"ם ז"ל (כאן) לשון תשחורת. ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו.

#**אמנם יותר**= נראה פירוש הערוך ופירוש רש"י ז"ל, שפירשו 'תשחורת' מלשון 'הדבק לשחוור וישתחוו לך' (ספרי דברים א, ז), וכדאיתא בפרק חזקת הבתים (ב"ב מז.) 'הוי ממטי ליה לדידיה ולסהדי לשחרין', שהוא מלשון מושל ושררה. ופירוש דבר זה, שרוצה לומר כי החשובים הם על שני דרכים; האחד, הוא החשוב מצד מעלתו, וזה נקרא 'ראש', כמו תלמיד חכם וכיוצא בזה, שיש לו מעלה מצד עצמו. השני, שהוא מושל אף על גב שאין לו מעלה, הוא מושל ומשתורר על האדם. וכנגד הראשון אמר 'הוי קל לראש', שהוא ראש מצד עצמו, ואמר שיהיה נשמע לו, ויהיה קל אליו, לאהבתו אותו בשביל מעלה שבו, יהיה קל אליו להתדבק בו בכל מה שאפשר. בזה שייך קל, כמו האדם שהוא קל ברגליו לרוץ אחר אחד בשביל אהבתו אותו. ואותו שהוא בעל ממשלה ושררה, והוא גוזר עליך, תהא נוח לו לקבל ממשלתו וגזירתו, ואל תהא מסרב כנגדו לבלתי מקבל גזירתו ושררתו. ואחר כך אמר 'והוי מקבל את כל אדם בשמחה', אע"ג שאין לו חשיבות ושררה יותר ממך, יש לך לקבל אותו בשמחה. ומוסר זה גם כן מלמד האדם ההנהגה עם הבריות, שיהיה האדם נוהג עם הבריות כראוי. ויש לך להבין אלו ג' דברים; ההבדל אשר יש בין הראש והתשחורת, ומה שאמר שיהיה מקבל כל אדם בשמחה, כי הם על פי החכמה.

#**ומה שאמר**= כאן 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', ושמאי אמר למעלה (פ"א מט"ו) 'בסבר פנים יפות', כל אחד לפי הענין; כי למעלה בא שמאי לומר שאם לא יקבל אותו בסבר פנים יפות, אז נראה שאין חבירו נהנה ממנו, והוא צער אל האדם כאשר אין חבירו נהנה ממנו. ולפיכך אמר שיקבל אותו בסבר פנים יפות, כי דבר זה הוא כבוד לאדם ביותר. ואם ידע שודאי נהנה ממנו, מפני שבא לטובתו, או ששלח אחריו, עם כל זה צריך לקבל אותו בשמחה, כאילו בא אליו אדם גדול שהוא שמח לקראתו\*.

%[משנה יג]

**רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, שְׂחוֹק וְקַלּוּת רֹאשׁ, מַרְגִּילִין לְעֶרְוָה. מַסּוֹרֶת, סְיָג לַתּוֹרָה. מַעַשְׂרוֹת, סְיָג לָעשֶׁר. נְדָרִים, סְיָג לַפְּרִישׁוּת. סְיָג לַחָכְמָה, שְׁתִיקָה:**

#**שחוק וקלות ראש**= וכו'. כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד. ולספרים שגורסין במאמר שלפני זה רבי שמעון, או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש שאמר לפני זה (למעלה משנה יב) 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', עד שנראה כי השמחה טובה היא, על זה אמר אף כי השמחה טובה, דהיינו שיהיה מראה שמחה כנגד שאר אדם, ובזה רוח הבריות נוחה הימנו, והוא כבוד אל בני אדם, שיש לנהוג בהם כבוד, אבל השמחה בעצמה מה זאת עושה. ואמר 'שחוק וקלות ראש וכו'', כי השחוק הוא שמחה יתירה, אם כן אף כי השמחה אין ראוי להרחיק, אבל השחוק, שהוא שמחה יתירה, ראוי להרחיק.

#**ופירוש**= 'שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה', טעם דבר זה ידוע, כי הערוה הוא בעצמו צחוק, וכמו שאמר הכתוב (בראשית לט, יד) "הביא לנו האיש לצחק בנו", ופירושו ערוה. וזה בכמה מקומות שנקרא הערוה 'שחוק', כמו "הביא לנו האיש לצחק בנו". ואף התשמיש שהוא בקדושה ובפרישות נקרא 'צחוק', כמו שאמר הכתוב (ר' בראשית כו, ח) "וירא את יצחק מצחק את רבקה אשתו". ולפיכך אמר כי שחוק וקלות ראש מרגילין ומנהיגין את האדם לגמרי לידי ערוה, כי הצחוק מביא צחוק אחר, שהוא ערוה.

#**ויש לך**= לדעת עוד איך השחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה. וזה כי הערוה הוא סלוק השם יתברך מן האדם. ודבר זה תראה כי המעשה הזה אף כאשר אינו בעבירה כתיב (ר' דברים כג, טו) "ולא יראה בך ערות דבר ושב מאחריך השם", ומכל שכן כאשר הוא דבר ערוה של עבירה לגמרי, שהוא סלוק השכינה. כי הוא מעשה חמרי, שאין קדושתו יתברך שם, כי קדושת השם יתברך ומעשה זה הם הפכים לגמרי, כי הוא יתברך קדוש, ומעשה זה הוא בהמי חמרי, כמו שהתבאר פעמים הרבה. ולכך פועל זה הוא מרוחק מן השם יתברך. וכאשר האדם עומד ביראה, ואין לו שחוק וקלות ראש, כי\* כל יראה היא\* מן השם יתברך שהוא כנגדו, ואז אינו בא לידי פועל זה, שעל ידו האדם מרוחק מן השם יתברך. אבל כאשר הוא עומד בשחוק וקלות ראש, והוא מסולק מן היראה, ודבר זה התחלה להסיר ולהרחיק האדם מן השם יתברך, והוא מרגיל אותו ומוליך אותו לגמרי אל מעשה שהוא מרוחק מן השם יתברך, עד שהוא בא לידי חטא ערוה לגמרי. וגם זה נכון.

#**אבל עיקר**= הפירוש כמו שהתבאר לך למעלה, כי הפועל הזה הוא צחוק לגמרי. וזהו לשון דברי חכמים ז"ל בכל מקום (נדה יג:) 'המשחקים בתינוקות'. קראו התשמיש 'שחוק' כאשר לא יבא ממנו תכלית אחר להוליד בנים. ולפיכך אמר 'שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה'.

#**ואחר שאמר**= איך שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה, אמר אחר כך כי יש דברים שהם הפך זה, שהם מביאים אותו לפרישות וקדושה, וכמו שאמר 'נדרים סייג לפרישות'. וזכר עמו שאר דברים גם כן, שהם גם כן\* סייגים, עד שהם ארבעה דברים.

#**ויש לשאול**=, כי היה ראוי להזכיר החכמה אחר התורה, וזכר העושר אחר התורה. יש לך לדעת, כי האדם הזה אינו כמו שאר הנבראים, כי שאר הנבראים אין לאחד קנין יותר ממה שנברא בעת בריאתו, אבל האדם נברא חסר, כי (איוב יא, יב) "עיר פרא אדם יולד", 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. אשר האדם ערום מבטן אמו יצא (עפ"י איוב א, כא); ערום מן השכל, ערום מן המעשים, ערום מן העושר. הרי אלו שלשה דברים שהם קנינים לאדם. ודבר שנקנה לאדם ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה. ומפני זה צריך האדם לאלו שלשה דברים בפרט לעשות סייג וגדר, שלא יבא אל ההסרה.

#**ויותר מהכל**= נקרא קנין לאדם התורה האלהית. כי לגודל מעלתה ורוממותה מן האדם עד שהיא "תורת ה'" (תהלים א, ב), אינה קרובה אל האדם. ואינה דומה אל השלשה אשר זכרנו לפני זה, כי מצד היותם קרובים אל האדם ומתיחסים אל האדם, אף שהם קנינים גם כן, מכל מקום נמצא קנין שהוא מתחבר עם בעל קנין, עד שנעשה עם בעל הקנין כאילו הם דבר אחד. כי הדבר שהוא קרוב אל האדם עצמו, שהוא בעל קנין, נעשה עם האדם דבר אחד, ולא יוסר ממנו רק בקושי, ואינו קל ההסרה. רק אלו הדברים אשר הם אינם קרובים כל כך אל האדם, ולפיכך יש בהם ההסרה\*. ומכל שכן התורה האלהית, שהיא רחוקה מן האדם, שהתורה היא אלהית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם. ודבר זה בארנו למעלה (משנה ט) אצל 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו\*', עיין שם.

#**וזה אמרם**= בפרק שני דחגיגה (טו.), שאל אחר את רבי מאיר אחר שיצא לתרבות רעה, מאי דכתיב (איוב כח, יז) "לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז", אלו דברי תורה, שקשים לקנותם ככלי זהב וככלי פז, ונוחין לאבדם ככלי זכוכית. אמר ליה, האלהים, אפילו ככלי חרס, עד כאן. הרי שאמר 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 אלקי. ומפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוח\* להסתלק מן האדם, וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'. ולכך התורה מצד שהיא אלהית, היא עוד יותר קנין, שצריך גדר אל האדם יותר מהכל, ולכך אמר 'מסורת סייג לתורה'.

#**והוא כמו**= שאמרו במסכת נדרים בפרק אין בין המודר (לז:), "ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח), אלו פסקי הטעמים, ואמרי לה אלו המסורת. והמסורת הם גדר לתורה, כאשר נמנו כך וכך מילין\* חסירים, וכך וכך הם מלאים, וכן כמה דברים שהם סימנים בתורה, שלא תשתכח התורה. וכן פירש רש"י ז"ל בפירוש שיר השירים (ג, ח) "איש חרבו על יריכו מפחד בלילות", 'כלי זינו, הם מסורת וסימנים שמעמידים על ידם את הגירסא [והמסרה] שלא ישתכח, פן ישכחו ויבא עליהם צרות, וכן הוא אומר (תהלים ב, יב) "נשקו בר פן יאנף [ותאבדו דרך]"', עד כאן. ובודאי הוא ממדרש חכמינו זכרונם לברכה. ובפרק כיצד מעברין (עירובין נד:), אמר רב חסדא, אין התורה נקנית אלא בסימנים, שנאמר (דברים לא, יט) "שימה בפיהם", אל תקרי "שימה", אלא 'סימנה'. שמעה רב תחליפא במערבא, אזל אמרה קמיה דרבי אבהו, אמר אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה (ירמיה לא, כ) "הציבי לך ציונים", עשו סימנים בתורה. ומאי משמע דהאי 'ציון' לשנא דסימנא היא, דכתיב (יחזקאל לט, טו) "ובנה אצלו ציון". רבי אליעזר המודעי אומר, מהכא (משלי ז, ד) "ומודע לבינה תקרא", עשה מודעים לתורה, עד כאן.

#**ופירוש דבר**= זה, כי התורה לפי מדריגתה, שהיא נבדלת מן האדם במעלה, אין קנין לה רק על ידי הסימן. ובודאי הסימנים הם המסורת שהם על התורה, ובמסורה כמה וכמה סימנים. ורש"י פירש שם (עירובין נד:) 'סימנים - שמועות', נקט מלתא דשייך בתורה שבעל פה, ובהך משנה נקט 'מסורת', שהוא שייך אל תורה שבכתב. והוא הדין סימני שמועות הם גם כן סימנים לתורה שבעל פה.

#**כלל הדבר**=, שהתורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל. ולכך צריך שיהיה לו סימנים, שעל ידי זה גלוי לפניו התורה, והתורה אצלו בפועל, כדכתיב "שימה בפיהם". לא כמו בני אדם שהם רקים מכלום, ואלו אין צריכין סימנים כלל, כי לא יועילו להם. ולפיכך אמר מסורת סייג לתורה.

#**ויש מפרשים**= 'מסורת' היינו הקבלה, שהוא סייג לתורה, שאלמלא הקבלה היה משתכח פירוש התורה, וצריך קבלה אל התורה. ואין נראה פירוש זה כלל, כי אין הקבלה סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב.

#**ואחר כך**= הזכיר שלשה דברים שזכרנו; אמר 'מעשרות סייג לעושר', כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם, יותר משאר קניינים שהם אחריו. כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם, אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם. ולפיכך העושר צריך יותר גדר מן שאר דברים שאינם צריכין גדר כל כך, שיש להם צירוף וחבור אל האדם ביותר.

#**ומה שאמר**= 'מעשרות סייג לעושר', היינו כדאמרינן בפרק קמא דתענית (ח:), אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב (דברים יד, כב) "עשר תעשר", עשר בשביל שתתעשר, עד כאן. והנה טעם דבר זה כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל הממון שלו, כי הקריב מן עושרו אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב ממון שלו לרשות השם יתברך.

#**ודוקא העשירי**= הוא קודש לה', 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. ורבותינו ז"ל (סנהדרין ב.) למדו דבר זה מן הכתוב (במדבר יד, כז) "עד מתי לעדה הרעה", וכבר פירשנו זה למעלה. ומפני כי העשירי הוא המשלים לעשרה, שהם כלל, יש אל העשירי סגולה זאת שראוי לגבוה, שהוא יתברך כולל הכל, לכך\* ראוי אליו העשירי שהוא משלים המספר עד שהוא הכל. וחשיבות המספר גורם זה, כי העשירי שהוא משלים אל המספר שהוא מספר שיש בו הכל, דהיינו מספר עשרה, ראוי לכנוס ברשות גבוה, שהוא יתברך כולל הכל, והוא הכל.

#**ומזה תבין**= עוד מה שאמר 'עשר בשביל שתתעשר', 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. ולפיכך כאשר הוא נותן מעשר אל השם יתברך, בזה דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, כי לכך נותן העשירי, שהוא המשלים אל עשרה, שהוא מספר הכל, אל השם יתברך, שהוא כולל הכל. אז יש לו ברכה ורבוי, כי הכלל הוא ברכה, שאין בכלל חסרון, רק עושר. ונקרא העשירי בשביל זה בלשון 'עושר', כי העשירי משלים לעשרה, שהם כלל, והוא העושר. וכאשר דבק בו יתברך במה שהוא יתברך כולל הכל, אז מקבל ברכה ועושר מן השם יתברך. וזה "עשר תעשר" 'עשר בשביל שתתעשר', ורוצה לומר כי נקרא העשירי בלשון 'עושר'\*, כי העשירי הוא העושר, שהוא המשלים אל מספר שיש בו הכל. ולפיכך עשר אל השם יתברך בשביל שתתעשר.

#**ולפרש לך**= למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד (דברים ו, ד), לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע.

#**והבחינה של**= רבוי והחלוק מגיע עד תשעה. וזה כי כל רבוי שיש בדבר הוא מצד ההתחלקות, אשר הוא מגיע עד תשעה. כי כל דבר נחלק לארכו ולרחבו. וכל חלק הוא מתחלק לשלשה, כי כל דבר יש לו התחלה, ויש לו אמצע, ויש לו סוף. וכך מתחלק באורך וכן ברוחב, עד שכל שטח מתחלק לתשעה חלקים, והוא מגיע עד ט' בלבד, כאשר הוא ידוע. אמנם העשירי הוא כנגד בחינה אחרת בפני עצמה, הוא האחדות, שבו הוא אחד.

#**וכל דבר**= בעולם תמצא כך. כי האדם מצד מה הוא אחד שהוא אדם אחד, והוא מחולק מצד שיש בו חלקים. ולפיכך מספר ט' נגד בחינות החלקים, והעשירי נגד הכל, שהוא האחדות, מצד שאין כאן חלוק. ולפיכך העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כי העשירי מצד שהוא אחד, והוא מצד הפועל שהוא אחד, ואליו ראוי העשירי, שהוא מצד הפועל. גם בשביל זה העשירי שהוא כנגד הפועל, שהוא אחד, נחשב הכל, כי האחד הוא הכל כאשר אין זולתו, והבן זה מאד. ולפיכך ראוי שיתן העשירי אל השם יתברך, שהוא כנגד הפועל, שהוא אחד ברוך הוא. ואין להאריך יותר בזה, ובפרק בעשרה בעזרת השם יתברך יתבאר יותר. ולכך לא אמרו רק על המעשר 'עשר בשביל שתתעשר', לא על כל צדקה, רק על המעשר שהוא סייג לעושר. כי כאשר נותן העשירי אל השם יתברך, שבו העושר במה שהוא עשירי, וכשמו כך הוא שנקרא בלשון 'עושר', ולפיכך דבר זה מביא ברכה.

#**והראב"ע כתב**= עוד מסגולת התשעה, כי הוא כתב שאין שום מספר עולה רק עד ט'. ואמר הטעם, כי מספר ט' כאשר יהיו מונחים בעגול, יושלם העגול באופן זה; כאשר תניח מספר ט' בעגול כמו בצורה זאת, תכה ט' על עצמו והם פ"א. והנה תמצא לימין (-אחד-) [אל"ף] ובשמאל ח', והם פ"א. כי האות הראשון הוא במדריגה האחדים, ואות השני במדריגה עשרות. תכה ט' על ח' יהיו ע"ב, תמצא לימין ב' ולשמאל ז', והם ע"ב. תכה ט' על ז' עולה ס"ג, תמצא בימין ג' ובשמאל ו', והם ס"ג. תכה ט' על ו' עולה נ"ד, תמצד בימין ד', ובשמאל ה'. הנה עתה כאשר בא אל הה"א, שהוא חצי העיגול, נהפך הדבר להיות העשרות על ימין, והאחדים על השמאל. הנה תכה ט' על ה', עולה מ"ה, תמצא בימין (-ה'-) [ד'], ובשמאל (-ד'-) [ה']. תכה עוד ט' על הד', והם ל"ו, תמצא הג' בימין והו' בשמאל, והם ל"ו. תכה הט' על הג', והם כ"ז, תמצא הב' בימין והז' בשמאל. תכה הט' על הב', והם י"ח, תמצא האל"ף בימין והח' בשמאל. תכה הט' על הא', והוא ט', ובזה נשלם העיגול.

#**וכבר אמרנו**= כי הנקודה אין לה התפשטות כלל, וההתפשטות\* הראשון מן הנקודה נעשה מזה העיגול, אשר העיגול כפי מה שנתבאר לך יושלם על ידי ט', ובפחות מט' לא יושלם, שתראה כי ההתפשטות הראשון אינו בפחות מט'. אך מה שרצה לומר כי המנין אינו עולה רק עד ט', שהרי בלשון הקודש, ובכל המספרים, המספר עשרה, לא ט'. אבל רוצה לומר בודאי כי אין עולה המספר הפרטים רק עד ט', והעשירי הוא כמו שאמרנו, משלים ומאחד הפרטים האלו, כמו שבארנו למעלה, כי אי אפשר שיהיה זולת זה. והוא כנגד הנקודה שהיא בעיגול, שהיא אחת, שאין לה התפשטות, וממנה מתפשט הכל, והוא מקשר כל הט' שהם בעיגול, כי הנקודה היא אחת באמצע העיגול מקשר כל העיגול, עד שהוא אחד. לכך כאשר מגיע לעשרה, העשרה הם כמו אחד, שהרי אתה מונה 'שלשים' 'ארבעים' 'חמשים', כמו שאתה מונה 'שלש' 'ארבע' 'חמשה'. שתראה מזה כי הפרטים מגיעים עד ט', והעשירי מקשר ומאחד אותם כמו הנקודה בעיגול.

#**ועוד יש**= להבין מצד אחר מענין העשרה. ותדע, כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה, ומתפשט לארבעה צדדין. והנה כל צד יש לו תחלה ואמצע וסוף כמו שאמרנו, עד שכל צד מן ארבע צדדין נחלק לשלשה חלקים, ויהיה ההיקף כולו שהם ארבע צדדים, נחלק לי"ב חלקים. ודבר זה במרובע גמור, אבל כל ההתפשטות אינו רק בעיגול, שהוא ההתפשטות השוה מבלי זויות, כמו שתראה השמים והארץ, הם עגולים, לא מרובעים, מפני שהעיגול הוא שוה. והנה כל המרובע נחלק לי"ב, אבל העיגול נחלק לט' חלקים, כי כל מרובע יתר על העיגול רביע (עירובין יד:). אם כן כאשר המרובע נחלק לי"ב, העיגול נחלק לט' חלקים, והם ט' חלקים שמתחלק כל ההתפשטות. וכנגד זה הם הפרטים שמתחלקים לתשעה, והעשירי נגד הנקודה שהיא תוך העיגול. ומפני זה העשירי קודש אל השם יתברך, כי הנקודה אין לה התפשטות גשמי כלל. וכן היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל. ומפני כך בכח העשירי, שהוא כנגד הנקודה, הוא הכל, כי ממנה מתפשט הכל ומתקשר הכל. ומפני זה תבין גם כן (תענית ט.) 'עשר בשביל שתתעשר', שהרי העשירי שהוא כנגד הנקודה שממנה מתפשט הכל ובכחו הכל, והוא המעשר, ולפיכך בו העושר. ודברים אלו גדולים מאד, והארכנו בזה להעמיד אותך על דברי נבונים, והתבאר איך המעשר סייג לעושר.

#**ואמר**= 'נדרים סייג לפרישות'. ודבר זה נגד מעשה האדם, כי מעשה האדם גם כן קנין לאדם, כי היצר הרע הוא באדם בטבע מנעוריו, כדכתיב (בראשית ח, כא) "כי יצר לב האדם רע מנעוריו", ודבר זה נולד עם האדם בטבע. ולא נקרא פעולות ומעשים הרעים קנינים, שאין ראוי שיקרא 'קנין' דבר הנולד עם האדם בטבע, משננער לצאת ממעי אמו, רק המעשים הטובים בפרט הם קנינים. כי אם ילך האדם אחר טבעו, אין אל האדם מעשים טובים כלל. ולפיכך אמר 'נדרים סייג לפרישות', שהאדם כאשר יצרו גובר עליו להמשיך אותו אחר יצרו שנולד עמו, צריך לנדור נדר. וכמו שאמרו בפרק קמא דנדרים (ט:), תניא אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחת, פעם אחת וכו' כמו שהוא מבואר למעלה. הרי לך כי הנזירות שהוא (במדבר ו, ב) "נזיר לה'" גורם\* פרישות שלא ימשוך האדם אחר יצר הרע שנולד עמו. ולפיכך אמר 'נדרים סייג לפרישות' מן העבירה.

#**ואחר כך**= אמר נגד האחרון 'סייג לחכמה שתיקה', כמו שהתבאר שהאדם בעל חומר ואינו שכלי, שהרי נולד האדם בלא שכל. ולפיכך אמר 'סייג לחכמה' שיהיה האדם שכלי, שיהיה בעל שתיקה, ובשתיקה יקנה השכל. וכבר התבאר זה למעלה (פ"א מי"ז) אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב כי השכל והכח הדברי מחולקים, (-בו-) [כי] כח הדברי כח גשמי, וכאשר יתגבר האחד יחלש האחר. והראיה הגדולה, לעת הזקנה נחלשים\* הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים. ולפיכך ראוי שיהיה השכל גובר כאשר אין כחות הגשמים\* פועלים, וכאשר יפעל כח הדברי לא נמצא השכלי בכחו, כי אין שני הפכים נמצאו כאחד, ודברים אלו מבוארים למעלה. והתבאר אלו ארבעה דברים.

#**ונראה מה**= שאמר 'סייג לחכמה שתיקה', ולא אמר 'שתיקה סייג לחכמה', מפני שדרך התנא לשנות כך באחרון, להודיע שהוא אחרון. ודבר זה בא לומר כי אלו ארבעה דברים כוללים כל הדברים שהם צריכים סייג, וזהו אחרון. כי מאחר שאין עוד להוסיף בדברים שצריכין

סייג רק החכמה שצריכה סייג, כמו שהתבאר כי ארבעה דברים מיוחדים דווקא שהם צריכים סייג, ומיד שאמר 'נדרים סייג לפרישות' תכף לפניך החכמה, שהיא נשארת לגדור, שאין עוד. ולכך צריך להתחיל מיד ולומר 'סייג אל החכמה השתיקה', כי החכמה ידוע מיד שאנו צריכין לדבר בה, שהוא הרביעי הנשאר.

%[משנה יד]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, חָבִיב אָדָם שֶׁנִּבְרָא בְצֶלֶם. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לוֹ שֶׁנִּבְרָא בְצֶלֶם, שֶׁנֶּאֱמַר (בראשית ט, ו) כִּי בְּצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם. חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל שֶׁנִּקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לָהֶם שֶׁנִּקְרְאוּ בָנִים לַמָּקוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר (דברים יד, א) בָּנִים אַתֶּם לַה' אֱלֹהֵיכֶם. חֲבִיבִין יִשְׂרָאֵל, שֶׁנִּתַּן לָהֶם כְּלִי חֶמְדָּה. חִבָּה יְתֵרָה נוֹדַעַת לָהֶם שֶׁנִּתַּן לָהֶם כְּלִי חֶמְדָּה שֶׁבּוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי ד, ב) כִּי לֶקַח טוֹב נָתַתִּי לָכֶם תּוֹרָתִי אַל תַּעֲזֹבוּ:**

#**הוא היה**= אומר חביב האדם וכו'. נראה כי מאמר זה קבע רבי עקיבא בכאן, מפני שאמר לפני זה (משנה יג) 'נדרים סייג לפרישות', על זה אמר כי ראוי האדם שיעשה סייג וגדר אליו, כמו מי שיש לו כרם חביב, לפי מדריגת הכרם שיש לו עושה סייג אליו. שאם יש לו שדה של ירק, אינו עושה סייג וגדר אליו. ולמי עושה גדר, דוקא לכרם, שהוא חביב לו. ועל זה אמר 'חביב האדם וכו'', ומאחר שהאדם חביב, ויש לאדם מעלה עליונה מאד, נתן השם יתברך ויתעלה ברוך הוא פרשת נדרים (נדרים עח.), שיעשה האדם סייג וגדר שלא יתקלקל מעלתו שנברא בצלם אלהים. ולכך נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, שיזיר עצמו מן היין שלא יבא לקלקול. כך נראה פירושו.

#**חביב האדם**=. מקשין על זה, שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים וגו'', ואחר כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו וכו'', מה בא להוסיף שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', בודאי מאחר שנברא בצלם אלהים, דבר זה נודע לו. וכן קשיא אצל 'חביבין ישראל שנקראו בנים', כי מה בא להוסיף במה שאמר 'חבה יתירה נודעת להם\*', ובודאי כיון שנקראו 'בנים למקום', דבר זה נודע לו. ועוד קשיא, שמביא לראיה\* (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם", והיה לו להביא ראיה ממה שאמר (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו". וכן קשה, דמביא "בנים אתם לה' אלקיכם" (דברים יד, א), ולמה לא הביא מקרא דכתיב (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל". ועוד קשיא, שאמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וגו'', כי לפי הנראה כי הכל הוא חבה אחת, כי בשביל שהם בנים למקום נתן להם התורה, שהיא כלי חמדה. ועוד, מאי 'כלי חמדה' דקאמר, כי למה קראו התורה 'כלי חמדה'. ועוד, עיקר הפירוש של "בצלם אלהים עשה\* האדם", לא ידענו מה הוא הצלם הזה. שאם פירוש הצלם תאר הגוף, דבר זה אין לומר כלל שיהיה מיוחס אל השם יתברך תאר וצורת הגוף. ואם פירושו שנברא האדם בצלם אלקים, היינו השכל שבאדם, וכמו שפירש הרמב"ם ז"ל הצלם שנזכר בכתוב. דבר זה אין מוכח כך, כי מה שנאמר כאן 'חביב האדם' על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר, ועל כרחך פירושו שהאדם חביב אף מן המלאכים, וכמו שיתבאר. ובודאי יש במלאכים דעת וחכמה. ואפילו אם תאמר כי לא בא לומר רק כי יש לאדם המעלה היתירה שהוא בתחתונים, מכל מקום היה זה נכלל במה שאמר 'חביב האדם שנתן להם התורה', שהתורה בודאי חכמה ודעת. ולכך מוכרח לומר כי דבר זה ענין בפני עצמו.

#**ויש לפרש**= מה שאמר הכתוב (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", אין פירושו שיש אל השם יתברך צלם ודמות, שאין הדבר כך כלל. אבל הכתוב בא לומר כי כאשר בא לרמוז בתמונה הגשמית מה שנמצא בהקב"ה בעיון נבדל מן הגשמי, כי בודאי יכול האדם לצייר בענין הגשמי דבר\* הנבדל הבלתי גשמי. דמיון זה, כאשר בא לצייר השם יתברך שהוא מלך על הכל, ואין עליו במציאות, הנה יצייר תמונה בזקיפה. אף בודאי שאין לתת שום תמונה חס וחלילה אל השם יתברך, היינו שדבר זה אסור בודאי לאדם מצד השכל שבאדם, שמשיג הדבר כפי מה שהוא, כמו שיתבאר. אבל מכל מקום מה שנמצא בהקב"ה הוא\* מצוייר באדם הגשמי, שבריאתו 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. אבל השם יתברך אין עליו, לכך האדם שהוא בזקיפה נאמר עליו שהוא בצלם אלקים. כלומר כאשר אחד בא ליתן צלם ותמונה גשמית מה שנמצא בו יתברך בלתי גשמי, הנה האדם הוא בצלם אלקים, כי האדם הוא בעולם התחתון, ומדבר הכתוב מן העולם התחתון, ומצד עולם התחתון האדם בצלם אלקים, כי אז יתואר השם יתברך כפי מה שראוי אל עולם הזה הגשמי.

#**כי בודאי**= כאשר יתואר השם יתברך בעולם הזה מצד שכל האדם, אשר שכל האדם הוא נבדל, ראוי שיהיה מתואר השם יתברך כפי אשר ראוי מצד השכל שהוא נבדל, ומצד הזה אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל, וכתיב (דברים ד, טו) "כי לא ראיתם כל תמונה", וזה היה כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות. אבל בריאת האדם בעולם הגשמי, ומצד עולם הגשמי נאמר על האדם שהוא בצלם אלקים. וזה שתקנו ז"ל (כתובות ח.) 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו', לא אמרו שהאדם הוא בצלם דמותו יתברך, אבל על הבריאה נאמר, והבריאה היא בעולם הגשמי, אשר בעולם הגשמי יש שם דמות וצלם.

#**ולפיכך כאשר**= השם יתברך נראה לנביאים, מפני כי הנביא לא ראה באספקלריא המאירה, רוצה לומר שאין כל נבואתן במדריגת משה רבינו עליו השלום, שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי. ומשה עליו השלום אמר (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי". אבל שאר נביאים לא היה להם מדריגה זאת, והיתה נבואתם בלתי נבדלת, ולכך נאמר (יחזקאל א, כו) "ועל הכסא דמות כמראה אדם", כי כך מתיחס השם יתברך מצד עולם הגשמי. כי האדם שקומתו זקופה, מורה על המלכות, ולכך הולך זקוף. ומפני כך האדם בבריאתו בעולם הזה בצלם אלקים, אשר יתואר לו יתברך מצד עולם הגשמי, כי שם יתואר הכל גשמי.

#**וידוע כי**= העולם הזה הגשמי הוא כמו מלבוש אל עולם הנבדל. וכמו שהמלבוש מתואר בו הלובש, לא באמתתו של הלובש, רק כפי המלבוש יתואר בו הלובש, אף שאינו באמתתו. וכן יתואר השם יתברך בעולם הגשמי מצד עולם הגשמי. ונאמר על האדם שהוא בצלם אלקים, דהיינו מצד שהולך האדם בזקיפה, כמו שהתבאר, 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. וכן אם אתה בא להורות היושר שיש בו יתברך, הנה אתה מורה עליו בזקיפה, שהוא כמו קו ישר. וכן מה שהשם יתברך רואה ומשגיח בעולם, רואה הטוב ואת הרע. הנה מצייר אותו כאילו היה לו שתי עינים, האחת לטוב והאחת לרע, וכמו שאמרו ז"ל (דברים יא, יב) "עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה", ודרשו ז"ל (ר"ה יז:) "עיני ה' אלקיך", בלשון רבים, עתים לטובה ועתים לרעה. וזה מפני שכתוב "עיני" לשון רבים. וכן כל דבר. וזה שאמר איוב (איוב יט, כו) "ומבשרי אחזה אלוה", כי כאשר יתבונן האדם בציור גופו, יכול האדם לעמוד לדעת את השם יתברך.

#**והיינו דאמרו**= בגמרא בפרק החולץ (יבמות מט:), מנשה אמר לישעיה, משה רבך אמר (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי", ואתה אמרת (ישעיה ו, א) "וארא את ה' יושב על כסא רם ונשא". ומתרץ שם, לא קשיא, משה רבינו ראה באספקלריא המאירה. רצה לומר כי משה, מפני שהיתה נבואתו נבדלת לגמרי, וזה נקרא שראה 'באספקלריא המאירה', לכך אמר "כי לא יראני האדם", כי אין לו תמונה גשמית. ולראותו כפי מה שהוא השם יתברך, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא נבדל מהכל. אבל ישעיה, שאין מעלתו כל כך, והיה רואה השם יתברך בכח גשמי, וזה נקרא 'אספקלריא שאינה מאירה', והוא ראה השם יתברך דרך עולם הגשמי, שהוא מלבוש נחשב, אשר המלבוש מתדמה בו הלובש. וזהו ההפרש אשר יש בין משה ובין שאר נביאים; משה כתיב בו (במדבר יב, ח) "פה אל פה וגו'". אבל שאר הנביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, היו רואים השם יתברך דרך מלבוש הזה הגשמי, ולכך "ועל הכסא דמות כמראה אדם".

#**ובמדרש**= (ב"ר כז, א) אמר רבי יודן, גדול כחן של נביאים שמדמין את הצורה ליוצרה, שנאמר (ר' דניאל ח, טז) "ואשמע את קול האדם מדבר". אמר רבי יודן בר סימון, אית לן קרא אחרינא דמחויר טפי יתיר מן דין, שנאמר (ר' יחזקאל א, כו) "ועל הכסא דמות כמראה אדם מלמעלה", עד כאן. ומשמעות מדרש זה שחדוש הוא שלא היה לו לומר כך עליו, ומה חדוש הוא זה\*. אבל אין הפירוש שחדוש הוא מה שראה השם יתברך בדמות, שזה אינו חדוש\* כלל. אבל החדוש הוא מה שאמר "כמראה אדם", כי סוף סוף עשה הנביא דמיון בין היוצר ובין היצירה. ועל זה אמר 'גדול כחן של נביאים שמדמין את הצורה ליוצרה'. ואין הפירוש כמו שפירש הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה (מו"נ ח"א פמ"ו) 'גדול כחן של נביאים שמדמין את הצורה', כלומר שמיחסין\* את הצורה - דהיינו הצלם - ליוצרה. אבל פירוש שמדמין היוצר צורת האדם אל צורת אדם. ומה שלא אמר ש'מדמין את היוצר לצורה', מפני שבא לומר כמה גדול כוחן שמדמין הצורה למי שבראה, ואם אמר שמדמין את היוצר לצורה, לא היה משמע שהוא בראה, ופירוש זה ברור. ועל זה אמר 'גדול כוחן של נביאים'. ואין דומה לזה מה שאמר (בראשית ט, ו) "בצלם אלקים ברא את האדם", שם מדמה האדם אל היוצר, ודרך לדמות הקטן אל הגדול. אבל מה שמדמין הגדול לקטן, שאמר "כמראה אדם", על זה אמר 'גדול כוחן של נביאים'.

#**והנה פירוש**= (בראשית א, כז) "ויברא את האדם בצלמו", כי האדם הוא בצלמו של הקב"ה, רוצה לומר מתיחס לו יתברך מצד עולם הזה הגשמי, כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל. ונברא מפני כך האדם בציור הגשמי כמו שהוא יתברך נבדל, ושייך לומר על זה "כי בצלם אלקים עשה את האדם", ופירוש הגון הוא.

#**ואם אתה**= רוצה לפרש מלת "בצלמו" הצלם שיש לו להשם יתברך לפי האמת, תפרש מה שנאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", אף כי בודאי הצלם והדמות באים על התואר והתמונה, בכאן לא בא רק על עיקר הצלם והתמונה. שכל דבר שיש לו צלם ודמות יש לו זיו, והוא עיקר הצלם והדמות, דהיינו האור והזיו של הצלם. וכמו שאמר הכתוב (דניאל ג, יט) "וצלם אנפוהי אשתני", ואין ספק כי לא היה משתנה התמונה הגשמית. רק כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו. וזה פירוש הכתוב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", כי דבק בפנים שלו\* זיו, וניצוץ עליון דבק בו, ודבר זה הוא צלם אלקים. ובזה מיוחד האדם מכל הנבראים בזיו ואור הצלם. ואין האור הזה אור גשמי כלל, אבל הוא אור וזיו נבדל אלקי שדבק באדם, ועליו נאמר "כי בצלם אלקים עשה את האדם". כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל, ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו. וכמו שמקבל האדם הנשמה העליונה עם הגשם, כך מקבל האדם הגשמי הזיו והניצוץ העליון הזה. ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי.

#**כי זה**= ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה. אבל האדם הגשמי הוא מקבל כח נבדל, והוא צלם הזה, שהוא אור זיו בלתי גשמי הדבק באדם, ועוד יתבאר. ועיין לקמן (סוף פרק ו) אצל 'כל הנקרא בשמי', כי כל הנבראים יש להם דבר זה, שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא 'צלם אלקים', שהוא יותר אלקי. והדבר הזה ברור, כי המלאכים, אף שהם נבדלים מן הגשם, אין נבדלים לגמרי. אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר. ודבר זה יש לך להבין בסוד החכמה, שנאמר על המלאכים שיש להם כנפים, אשר הכנפים יש לבעלי חיים, ודבר זה בצד עצמם. ורמז לך כי המלאכים מצד עצמם אינם נבדלים לגמרי, ויש להם נטיה אל בעלי חיים הגשמיים. רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם.

#**וזהו אמרם**= במסכת בבא בתרא (נח.), נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון, והיו כשני גלגלי חמה. כי אור הצלם והניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, עקביו - שהוא סוף שפלות האדם\*, שהרי הוא רחוק מן הפנים שהוא עיקר הצלם, הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון שהוא לגשם\*. כי הניצוץ הזה שהיה מקבל אדם הראשון, הוא ניצוץ עליון נבדל, ולכן עקביו דומים לגלגלי\* חמה. ומפני כי יעקב אבינו היה קרוב אצל אור הזה, כאשר ידוע למבינים, אמרו שם (ב"ב נח.) כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. והכל הוא ניצוץ עליון אשר מקבל האדם. ואם לא היה אור הצלם הזה דבק בו, לא נמצא באדם מה שאמרו חכמינו ז"ל במסכת שבת בפרק שואל\* (קנא:) עוג מלך הבשן מת צריך לשומרו מן העכברים, תינוק בן יומו חי אינו צריך לשומרו מן העכברים. והתבאר לך ענין הצלם הזה, שהוא אור וניצוץ אלקי נבדל דבק באדם, ועל זה אמר (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלקים עשה את האדם", כי הזיו והאור\* אשר הוא מקבל, הוא נבדל לגמרי, והבן הדברים האלו.

#**ועוד יש**= לך לדעת להבין מענין אור הצלם הזה, כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור. וכבר ביארנו כי ה'חושך' נקרא כך, מפני שהחושך הפך האור, כי האור נותן המציאות לאחר, והחושך הפך זה. שכל אשר הוא בחושך לא נמצא ולא נראה. והחושך שהוא הפך האור, נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, שהוא הפך המציאות, מלשון (בראשית כב, יב) "ולא חשכת את בנך", מלשון (בראשית כ, ו) "ואחשוך גם אנכי", כמו שביארנו זה פעמים הרבה.

#**ומפני כי**= האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים. וזה 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 (תהלים קטו, טז) "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם", ובעולמו אשר שם האדם, הוא מלך, ואין עליו רק השם יתברך, והוא מושל בכל. לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו. ומזה הצד האור והזיו של אדם, שהוא אור המציאות, הוא\* יותר מן המלאכים, כי המלאכים אין להם אור המציאות בעולם, אשר הם שנכנסים\* תחת רשות העלה יתברך.

#**וזהו שאמר**= הכתוב (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמינו כדמותינו וירדו בדגת הים וגו", מה ענין זה לזה שאמר כי "נעשה אדם בצלמנו וירדו בדגת הים וגו'". אבל פירוש זה כי הכל הוא אחד, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, 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. והנה אין לאחר אור המציאות הזה כמו שהוא אל האדם. ותחלה אמר הכתוב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו", דמשמע אף המלאכים הם בדמותו, ואחר כך אמר (שם פסוק כז) "בצלם אלקים ברא אותו". כי בודאי המלאכים מצד שהם עליונים בעצמם, וכל התחתונים אשר בארץ - תחתיהם, שייך לומר "נעשה אדם בצלמנו", שהרי כל התחתונים גם כן תחתיהם. אמנם האדם נאמר בפרט עליו "בצלם אלקים ברא אותו", דהיינו מצד שהאדם בתחתונים מלך, ואין עליו כי אם השם יתברך, לכך יש לו אור וזיו המציאות ביותר מכל, אף מן המלאכים, כמו שבארנו.

#**וזהו אמרם**= בפרק חזקת הבתים (ב"ב נח.) אמר רבי בנאה, נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון, ודומין לשני גלגלי חמה, עד כאן. ורצו לבאר מה שנאמר באדם הראשון שנברא בצלם. ופירושו, כי האדם הוא על הגלגל החמה, עד שגלגל החמה הוא תחת האדם, ולפיכך אמר 'נסתכלתי בשני עקביו של\* אדם הראשון וכו''. ורצה לומר כי האור מציאות של עקביו\*, דהיינו תכלית שפלות מדריגת מציאותו\* של אדם הראשון, הוא כמו מעלות המציאות שיש לגלגלים, הוא גלגל החמה. ולכך אמר כי האור והזיו המורה על המציאות של עקביו, שהוא שפלות מציאות האדם, הוא כמו מעלות המציאות של הגלגלים, הוא גלגל חמה. וזה כי האדם מושל על הגלגלים, ולכך אור מציאתו יותר מן אור הגלגלים, כי הם תחת האדם. ומדמה שני עקביו לגלגל חמה, כי גם עקביו הם תחת האדם, וכן בעצמו הגלגלים תחת האדם. וביארנו זה בחבור גבורת השם.

#**ועוד במדרש**= אמרו אור עקביו של אדם מכהה גלגל חמה. ורצה לומר כי מציאות האדם יותר אור וברור מן גלגל חמה, ויתבאר עוד בעזרת השם יתברך בנתיבות עולם. ומצד הזה היה מושל יהושע על השמש לומר "דום" (יהושע י, יב), וקרא יהושע את השמש עבדא בישא, ולא זבינא דאבא אתה, כמו שהארכנו בחבור גבורות השם. כלל הדבר, כי האדם מצד שאין עליו בתחתונים, נקרא אור וזיו הצלם של אדם שהוא בצלם אלקים. ורצה לומר כי האור והזיו, שהוא מורה על המציאות, הוא כמו אור המציאות של השם יתברך במה\*, כמו שהתבאר. ועל זה נאמר (בראשית א, כז) "ויברא אלקים את האדם בצלמו", כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך. כי השם יתברך מחוייב המציאות, ועל זה אמר שברא אותו בצלם אלקים מצד מעלת המציאות שיש לאדם, שאין לו כנוי מצד העולם אשר האדם בו.

#**וזהו אמרם**= בפרק קמא דברכות (ו:), רבי יוחנן ורבי אלעזר אמרי, כיון שנצרך אדם לבריות פניו משתנים, שנאמר (תהלים יב, ט) "כרום זלות לבני אדם". מהו "כרום זלות לבני אדם", כי אתא רב דימי אמר עוף אחד יש בכרכי הים, וכרום שמו, וכיון שהחמה זורחת עליו מתהפך לכמה גוונים, עד כאן. הרי לך כי הנצרך לבריות, והוא תלוי באחר, ואין לו מציאות בעצמו, פניו משתנים. דהיינו שאין לו זיו צלמו, וחשך זיו פניו אליו כאשר אין לו מציאות גמור. ומעלה זאת נתנה באדם ביותר.

#**ובאולי תשאל**=, הנה בארנו למעלה כי המציאות הוא לדברים הנבדלים מן החומר ביותר, כמו השכל וכיוצא בזה, ולדברים חמריים אין המציאות כל כך. ואיך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם - והוא בעל חומר נברא מן האדמה - יותר ממה שהוא למלאכים, שאינם מוטבעים בחומר. בודאי אין זה קושיא, כי הדבר הזה כמו שהארכנו למעלה, כי האדם מקבל ניצוץ עליון הזה, והוא בנושא, הוא האדם. והנצוץ הזה שהוא מקבל יותר פשוט מן המלאכים, כי המלאכים אינם גוף וגשם בעצמם, ומכל מקום אין להם הזוהר והזיו הזה, שהוא ניצוץ עליון דבק בו. אבל האדם הוא גוף ובשר, מקבל האור והניצוץ העליון, ועומדים בנושא, כמו שהתבאר. וזהו ההתאבקות שהיה ליעקב עם המלאך (בראשית לב, כד), כי היה ליעקב מעלת הצלם הזה כמו שהתבאר. והמלאך הוא נבדל בעצמו, אבל אינו מקבל אור וזיו הזה, שהוא נבדל. אבל יעקב, אף על פי שהוא גוף, מקבל האור הזה בנושא, וכמו שבארנו דבר זה באריכות בחבור גבורות השם.

#**ועוד כי**= כבר אמרנו שאין לאדם שהוא בתחתונים שום חסרון, במה שהוא בתחתונים. וזה נקרא אור וזיו המציאות שיש אל השם יתברך. אבל המלאך, אף על פי שהוא יותר במדריגה מצד שהוא נבדל מן החומר, מכל מקום המלאכים במדריגתם שהם עליונים, יש חסרון בהם, ולא נקרא שיש להם אור וזיו המציאות כמו שיש לאדם, שהוא מלך בתחתונים. והאדם שמציאותו בתחתונים, יש לו המציאות הגמור, שאין עליו זולת השם יתברך. ועוד, כי יש למלאכים, שהם נבדלים מן החומר, מציאות יותר מצד עולם הזה, הנה יש לאדם המציאות לעולם הבא. וכבר בארנו בפרק רבי אומר (למעלה פ"ב מ"י) כי הצלם שנברא\* בו האדם הוא בעצמו מורה על מדריגתו בעולם הבא, כמו שבארנו לשם\*. והוא מה שאמרו חז"ל (ב"מ נט.) כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא. כי המלבין פני חבירו, ומבזה צלם אלקים שהוא מורה על עולם הבא שיהיה לאדם, אין לו חלק בעולם הבא, וכמו שיתבאר עוד. הנה מדריגת צלם אלקים הזה, ואור מציאותו של אדם, מצד העולם הבא. ואז לא תוכל לומר כי האדם הוא בעל גוף וחומר, איך יהיה יותר בצלם אלקים מן המלאכים, כי אז יסולק מאתו חרפת הגוף והחומר. ובבריאתו תכף ומיד נברא האדם על זה שיהיה מוכן לעולם הבא, כי לכך כתיב (בראשית ב, ז) "וייצר", בשני יודי"ן, בריאה אחת בעולם הזה, ובריאה אחת בעולם הבא (ב"ר יד, ה).

#**וכאשר תעמוד**= על לשון "צלם" תמצא שכך הוא, כי לשון "צלם", וכן "תמונה" ו"תבנית" (דברים ד, טז), באים על תמונת הדבר שהוא נמצא בו, וניכר בו הדבר שיש לו הצלם\*. ולפיכך מלת 'צלם' בא על הפנים בפרט\*. וזה מפני כי הפנים בו ניכר ונמצא הדבר שיש לו פנים. הרי לך כי מלת 'הצלם' משמש על הכרת מציאות הדבר. ולכך יאמר כי האדם נברא בצלם אלקים, כי הכרתו בתחתונים - האדם מבורר וניכר מציאותו מכל התחתונים, כמו שהתבאר, לכך הוא בצלם אלקים. שהשם יתברך מבורר במציאות, שלכך נקרא "ה' צבאות" (ישעיה מח, ב), שהוא אות בצבא שלו, שהוא נבדל מזולתו. וכך האדם בתחתונים נבדל מכל התחתונים. והנה האדם בצלם אלקים, דהיינו הכרתו הוא\* הכרת אלקים.

#**והשואלים האלו**= חושבים כי השמות באים על הגשמות, וכאשר כתיב (דברים יא, יב) "עיני ה'", "אזני ה'" (במדבר יא, פסוקים א, יח), בא השם על הגשמות, ולפיכך הוקשה להם דבר זה כאשר נמצא אלו שמות אצל השם יתברך, ונדחקו לפרש השמות שהם מושאלים. ואני אומר, וכך\* הוא, כי השמות לא באו על הדבר מצד הגשמות כלל, ושם "עינים" בא על הראיה בלבד, ו"אזני ה'" על השמיעה, ו"היד" בא על ענין היד מה שהוא, יהיה הדבר בגשם או אינו בגשם, לא באו השמות האלו מצד הגשמות. כי מה ענין השמות, שבאו על המהות של דבר, אל ענין הגשמות כלל, וכן כל הדברים. ואין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר מופשט מן הגשמי כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם בא על המהות, אין כאן דבר גשמי. ומעתה מה שנאמר "צלם" ו"דמות" ו"תבנית" גם כן, כל הלשונות משמשים על הכרתו, כי זהו ענין הדמות והתבנית. ויאמר כי הכרתו של אדם מה שנבדל משאר הנמצאים, שבזה יוכר במה שהוא נבדל מן זולתו, הוא כמו הכרת השם יתברך. והיינו כי האדם נבדל מן התחתונים למעלה ולשבח, כמו שהוא יתברך ניכר ונמצא בעליונים, שהוא נבדל מכל לשבח ולעלוי. ולכך לא נמנעו חכמים ז"ל מלתקן בברכה (כתובות ח.) 'אשר יצר את האדם בצלמו בצלם דמות תבניתו', כי אין השמות באים על הגשמות, רק על המופשט מן הגשמי. והכל מבואר כאשר תבין הדברים אשר אמרנו, כי הכל מיוסד על שורש האמת.

#**ואף שאמר**= 'חביב האדם', אין זה כולל כל מין האדם, כי כבר אמרו ז"ל (יבמות סא.) כי 'אתם קרוים "אדם", ואין האומות קרוים "אדם"', כאילו שלימות הבריאה, שהיא לאדם בפרט, הוא לישראל, לא לאומות, כאשר בארנו פעמים הרבה מה שישראל בפרט נקראים 'אדם', והוא דבר ברור מאוד. ואף כי מעלה זאת אינה רק לישראל בלבד, אמר על זה 'חביב האדם', ולא אמר 'חביבין ישראל', וזה כי הפרש גדול יש, אף כי גם מעלה זו היא לישראל בפרט, מכל מקום יש צורת אדם באומות גם כן\*, רק שעיקר צורת אדם לא נמצא באומות, מכל מקום נמצא הצלם הזה אצל שאר אומות, רק שאינו נחשב לכלום. ולכך לא\* אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים'. ועוד, כי כאשר נברא האדם, היה מעלה זאת לאדם ולנח, אף כי אינם בשם 'ישראל' נקראים. ועם\* אחר שבחר השם יתברך בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות, מכל מקום הצלם האלקי הוא שייך לאדם במה שהוא אדם, ודבר זה מבואר.

#**ואמר עוד**= 'חבה יתירה נודעת לו'. ומאוד יש להפליא על זה איך זכר התנא דבריו בחכמה והשכל, שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', ומה הוסיף התנא בזה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו'. אבל ביאור ענין זה, שבא לומר כי דבר זה שנברא האדם בצלם האלקים, גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם, עד שמקבל האדם האהבה מן השם יתברך. לכך נודע לו האהבה, כי מי שיש לו חבור עם אחד, אי אפשר שלא יהיה נודע לו.

#**ועוד תדע**= ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל. וזהו עצמו מה שאמרנו, כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור, כאשר האהבה היא בפעל. ומפני כך מביא הכתוב של (בראשית ט, ו) "כי בצלם אלהים עשה את האדם", ולא (בראשית א, כז) "ויברא אלהים את האדם בצלמו", כי לא מצאנו כי דבר זה של "ויברא אלהים את האדם בצלמו" נודע החבה לאדם. אבל מאחר שאמר (בראשית ט, ו) "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים וגומר", נודע לאדם החבה, שהרי בשביל זה השופך דם האדם נהרג, והנה נודע לאדם חבתו של הקב"ה. וכן מביא מקרא (דברים יד, א) "בנים אתם לה' אלהיכם", ולא (שמות ד, כב) "בני בכורי ישראל", כי לא מצאנו שנודע לישראל החבה הזאת, אבל מה שמצוה השם יתברך (דברים יד, א) "לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם" בשביל שישראל הם בנים אל השם יתברך, הרי בזה נודע לישראל חבתו יתברך, שהם בנים למקום, ודבר זה עושה רושם מצוה זאת דוקא, והנה נודע להם החבה. ולפיכך מה שנודע לו החבה הוא עצם החבור בין שני אוהבים, אשר צריכין שיהיה חבור ביניהם, ועל ידי שנודע לו האהבה הוא החבור.

#**ועוד יש**= הפרש בין חבה נודעת לו ובין חבה שאינה נודעת לו. כי החבה הנודעת מודיע לו החבה לפי שמבקש אהבתו, ואם לא היה מבקש אהבתו לא היה מודיע לו החבה. אבל מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר אני אוהב אותך, כדי שגם הוא יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', כלומר שהחבה היא יתירה כל כך, עד שהיא נודעת אל הנאהב, ואינה אהבה מוסתרת. מפני שהשם יתברך רוצה שיהיה גם כן ישראל אוהבין אותו, ולכך היה מודיע להם החבה.

#**ואמר לשון**= 'חביב האדם', ולא אמר 'גדול האדם\*', כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלהים ובדמותו, כדכתיב (בראשית א, כו) "כדמותנו", והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'.

#**ואחר כך**= אמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. אמר 'כלי חמדה', מפני שהעולם נברא בתורה, כי התורה היא סדר מסודר מן השם יתברך, אשר גזר השם יתברך הסדר כפי חכמתו, כמו שבארנו במקום אחר. והסדר הזה היה מחייב את העולם. הנה התורה היא כלי שבו נברא העולם, כי הסדר המושכל, שהוא התורה, הוא היה כלי שבו היה פועל העולם\*. ודבר זה מבואר כי השכל פועל בגשם, והביאו ראיה לזה איך השכל פועל בגשם, כי כאשר יניח האדם לוח שאינו רחב על נהר אחד, כאשר היה אדם עובר עליו, שמחשבת הנפילה גורמת כי תצא הנפילה אל הפעל. הרי כי המחשבה פועלת שיצא הדבר אל הפעל. וכמה דברים שהמחשבה פועלת. ומכל שכן הסדר המושכל העליון, היא התורה אשר מתחייב מן השם יתברך, שהיה פועל כפי סדר המושכל הזה. וזה שאמר כי התורה היא כלי חמדה שבו נברא העולם. ואמר 'חמדה', כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר (בראשית ב, ט) "נחמד למראה", והתורה חמודה לראיות השכל. וכך קראו את התורה בכל מקום (שבת פח:, זבחים קטז.) 'חמדה גנוזה תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'. והכל נאמר על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה.

#**והוסיף לומר**= 'חבה יתירה נודעת להם', כמו שהתבאר הטעם למעלה, כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא כלי חמדה, הוא גורם שהשם יתברך יש לו חבור של אהבה עם האדם. והוא שיצאת החבה אל הפעל, כאשר נודע האהבה אל הנאהב, כמו שפרשנו למעלה. ועוד, כי כאשר נודע לו האהבה, הוא מבקש אהבתו. כמו מי\* שהוא אומר לאחד; הנה עשיתי לך טובה זאת, ראוי שתאהב אותי בשביל זה. והנה הוא חפץ ומבקש אהבתו, וזהו חבה על חבה כאשר מבקש אהבתו גם כן. ומפני זה אמרו (שבת י:) הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו. וזה מפני כי כל מתנה שנותן לאחר, ראוי שיהיה אוהב את מי שנותן לו המתנה. ולפיכך יש להודיע אליו שנותן לו המתנה, ויהיה שלום בין הנותן ובין המקבל. ומפני כך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', שהשם יתברך הודיע להם החבה, כדי שיהיה אוהב אותו גם כן, שהשם יתברך חפץ באהבתן של ישראל גם כן. אך פירוש ראשון הוא עיקר, אם תבין מה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו'.

#**ותבין כי**= הזכיר התנא ג' דברים; האחד, 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. השני, 'חביב (-האדם-) [ישראל] שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'. השלישי, 'חביב (-האדם-) [ישראל] שנקראו בנים למקום', אלו הם ג' מדריגות עליונות, כאשר ידוע. וכבר בארנו כי מעלת הצלם הוא מצד התחתונים, כמו שהתבאר למעלה באריכות, כי מעלת הצלם כאשר האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שהשם יתברך בעליונים ובתחתונים. ויותר מזה שנתן לאדם התורה מן עולם העליון, וזהו עוד יותר מעלה שהיא החכמה העליונה. ויותר מזה המעלה השלישית, שנקראו ישראל "בנים" אל השם יתברך, שזאת המעלה על הכל, כי בשביל זה נותנים ישראל כתר בראש מלך מלכי המלכים, כדאיתא בפרק אין דורשין (חגיגה יג:) כי סנדלפון עומד מאחורי המרכבה, וקושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל. ודבר זה בשביל כי הם בנים של הקב"ה, דכתיב (משלי יז, ו) "עטרת זקנים בני בנים", ולכך סנדלפון קושר כתר לקונו מתפלתן של ישראל, שהם בנים של מקום. הרי אלו ג' מדריגות זו על זו, עד המעלה הזאת שהיא על הכל, והבן זה.

#**ואמר**= 'חביבין ישראל שנקראים בנים למקום'. כי ישראל נקראו 'בנים' בשביל שהם נבראים בשביל עצמם שיהיו אל השם יתברך, כמו הבן שהוא בשביל עצמו והוא אל אביו. וכן ישראל נבראו בשביל עצמם, לא כמו האומות שהם נבראים לשמש את ישראל\*. ואף המלאכים נבראו לשמש את העולם, וכולם נקראו עבדים, כמו העבד שנברא לשמש את (-העולם-) [האדון]. אבל ישראל, כל העולם נברא בשבילם, ולכך נקראו ישראל 'בנים', שהם אינם רק בשביל עצמם. גם פירשנו זה במקום אחר. ודבר זה גורם החבה כמו חבת בן לאב, והדביקות לגמרי בו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת להם וכו''. ובזה תדע תמיד מעלת ישראל.

%[משנה טו]

**הַכֹּל צָפוּי, וְהָרְשׁוּת נְתוּנָה, ובְטוֹב הָעוֹלָם נִדּוֹן. וְהַכֹּל לְפִי רֹב הַמַּעֲשֶׂה:**

#**הכל צפוי**= והרשות נתונה ובטוב העולם נדון וכו'. יש לשאול, מה ענין 'הכל צפוי וכו'' אל מה שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. דע, כי מצד מדריגת מעלת האדם\* שהוא חביב כל כך, ראוי שיהיו כל מעשיו שהוא עושה לשם שמים נראים ונגלים לפני הקב"ה, שהרי האדם קרוב אל השם יתברך, ואיך לא יהיו מעשיו צפוים לפני הקב"ה. ומכל שכן לפי הפירוש שאמרנו במה שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי צלם אלקים הזה נותן מציאות גמור אל האדם. וכאשר יש לאדם מציאות גמור, איך לא יהיו מעשיו צפוים וגלוים אל הקב"ה. והכל מצד מעלת הצלם הזה, שהוא מורה על המציאות הגמור, ודבר שיש לו מציאות הוא נודע לפני השם יתברך. אבל אשר מציאותו תוהו, יש לו הסתרת פנים מן השם יתברך, ודבר זה מבואר.

#**וכן מה**= שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך\* נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו. שכך פירוש זה; 'הכל צפוי' לפני הקב"ה, ועם כל זה 'הרשות נתונה' לאדם לעשות כמו שירצה. ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלהים (בראשית א, כז), ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלהים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה\* אותם לעשות, ולא ישנו את שליחותם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים, יש לו סגולה זאת שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה, וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה.

#**וענין זה**= נרמז בתורה, שאמר הכתוב (בראשית ג, ה) "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע". ויש לשאול, איך יהיו כאשר יעשו החטא כאלקים יודעי טוב ורע. וכבר הקשה אחד מן האומות דבר זה אל הרמב"ם ז"ל, והאריך בתירוץ הקושיא הזאת, כמו שהוא מבואר בספרו. ויש לך לדעת כי פירוש זה, כי האדם קודם שחטא, מצד עצם בריאתו לא היה ראוי שיהיה כאלהים יודעי טוב ורע, כי האלהים יודע טוב ורע, אבל לא האדם. כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, שהוא העלה שלו, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו. והאדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלהים, אבל מצד שהאדם יש לו דביקות בעלתו, שהוא טוב, היה\* יודע הטוב ולא הרע. אבל כאשר לא יפנה אל עלתו, כמו שהיה אחר שחטא, אז הוא יודע טוב ורע.

#**ובאולי תשאל**= מה מעלה הוא זה בידיעת הרע. בודאי דבר זה מעלה בחכמה, כאשר חכמת האדם כוללת בידיעת הטוב והרע, וכמו שאמר הכתוב (בראשית ג, ה) "ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלהים יודע טוב ורע". אך קודם שחטא, מפני כי התחתונים צריכים אל עלתם, והם דביקים בעלתם ואינם נבדלים מן העלה, ובשביל כך לא היה האדם פונה רק אל הטוב, הוא עלתו יתברך, ומפני כך לא היה לו ידיעה ברע.

#**ומפני כי**= האדם מצד עצמו, מה שנברא בתחתונים, יש לו הסרה ונטיה מן עלתו\* יתברך, היה הנחש עם רוכבו סמאל מסית האדם. כי כאשר יאכל מעץ הדעת, ויהיו עוברים על דברי הקב"ה שציוה אותם שלא יאכלו ממנו\* (בראשית ב, יז), בזה יהיו נבדלים מן העלה יתברך, ואז ידעו טוב ורע כמו שאמרנו. כי האדם יש בו ענין מן השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלקים. ולכך אמר הנחש (בראשית ג, ה) "והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". כי כאשר יהיו נוטים\* מן העלה, והם ברשות עצמם, כאשר מסוגל לזה האדם שהוא בתחתונים, הנה ידיעתו בטוב ורע, ובזה הוא כאלהים לגמרי, שאין עליו עלה\* כלל.

#**ובמדרש**= (ב"ר כא, ה) "הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע" (בראשית ג, כב), רבי יהודה בר סימן אומר, "כאחד ממנו" כיחידו של עולם, עד כאן. בארו זה, כי מה שהאדם יודע טוב ורע הוא מצד יחידתו בעולם הזה התחתון, דוגמת השם יתברך בעליונים. ומצד הזה האדם מסוגל לדעת טוב ורע, מה שלא היה לאדם קודם שחטא.

#**ואמר אחר זה**= (שם) פן יהיו חייו כוללים בזה שיאכל מעץ החיים וחי לעולם, ויהיה חייו נצחי, כוללים כל ימי העולם. כי אחר שהגיע האדם אל המעלה הזאת בידיעת טוב ורע, יהיה דבק בעץ החיים, היא התורה, "ואכל וחי לעולם". כי קנין הידיעה מביא האדם להיות דבק בחיים, כדכתיב (משלי ג, יח) "עץ חיים היא למחזיקים בה". כמו שתמצא בדברי\* חכמים הרבה מאד שהיו רוצים לדבק ולאחוז בעץ החיים, היא התורה, לסלק מהם המיתה. כמו שמצינו בפרק במה מדליקין (שבת ל:), ובכמה חכמים, כמו רבה בר נחמני. וכאשר נגזר המיתה על האדם מצד שנפרד מן העלה יתברך מצד עצמו, וירצה שיהיה ערי מקלט אליו האכילה מעץ החיים.

#**וכבר בארו**= כי "עץ החיים" הזה הוא התורה, כמו שהתבאר. ופירוש האכילה הזאת, היינו שיהיה עץ החיים אכילתו לגמרי להתעצם בתורה. כי הדבר שאוכל ממנו, מתעצם בו האוכל עד שממנו נזון לגמרי. ובודאי על ידי זה יהיה חי לעולם, כאשר היה נזון בו. וזה היה כאשר היה קרוב אל עץ החיים, דהיינו שהיה לו מדריגה עליונה, ואז אפשר לו לאכול מן עץ החיים, שיהיה נזון בו לגמרי לעמוד על כל סודי התורה, ויחיה לעולם. וזה שאמר (בראשית ג, כב) "פן ישלח ידו", כאשר הוא קרוב אל עץ החיים, מצד שהאדם הוא בגן עדן, "ואכל\* וחי לעולם" (שם). ודבר זה אין ראוי לאדם, מפני שכבר היה נוטה אל התחתונים כשאכל מעץ הדעת, והוא יודע טוב ורע, וזהו הסרה מן העלה כמו שהתבאר. ולפיכך אינו ראוי אל החיים הנצחיים כאשר היה נוטה אל התחתונים. וכאשר גרש אותו\* מן מעלתו מגן עדן, לא היה קרוב אל עץ החיים לאכול ממנו, והבן זה מאוד.

#**והתבאר לך**= כי הידיעה בטוב ורע הגיע לו מצד שהוא ברשות עצמו, ואינו פונה אל עלתו, שהוא הטוב, ואין כאן רע. ודבר זה גם כן מה שהרשות נתונה להיות האדם בבחירתו, הוא מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, והוא יחיד בתחתונים, וגרם לו דבר זה להיות כאלקים יודע טוב ורע. ואם שאין הדבר הזה לטובתו, כי יותר טוב שיהיה ברשות העלה, ולא יהיה\* בעל בחירה, שאפשר לו לעשות הרע. הלא גם כן דבר זה מה שהוא כאלקים יודעי\* טוב ורע אינה גם כן מעלה אל האדם, כי לאדם אין זה מעלה. רק שהגיע לו דבר זה מצד שהאדם נברא בצלם אלהים, ולכך נעשה כאלהים יודעי טוב ורע. וכך הוא דבר זה מה שהאדם ברשות עצמו להיות בבחירתו, שיש לו דמיון אל העלה, אף על גב שאינו לטובתו, והבן הדברים. ואל תאמר כי גם הבהמה היא גם כן בעלת בחירה. שאין הדבר כך כלל, כי הבהמה שהיא עושה לפי טבעה, ואין זה בחירה, כי הטבע הוא אחד. אבל האדם שהוא בעל שכל, שייך בו בחירה במה שירצה.

#**ומעתה**= לא יקשה מה שאמרו בפרק רבי ישמעאל (ע"ז נד:), שאלו פילוסופין את הזקינים ברומי, אם אלקיכם אינו רצונו בעבודה זרה, למה אינה מבטלה. אמרו, אילו היו עובדים לדבר שאין צורך להם, היה מבטלו. עכשיו שהם עובדים לחמה וללבנה, יאבד עולמו מפני אלו, עד כאן. ויפה השיב להם שלא יאבד את העולם, אבל למה לא\* יאבד עובדי עובדי עבודה זרה. אבל דבר זה, שאם היה מאבד עובדי עובדי עבודה זרה, לא היה האדם בחירי כלל, כי איך יהיה בחירי, שהרי היה ירא מן האבוד לגמרי.

#**והנה מה**= שאמר 'הכל צפוי והרשות נתונה', הכל נמשך אל מה שאמר 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים'. כי לכך הרשות נתונה, מפני שהאדם נברא בצלם אלקים בתחתונים, ודבר זה גורם לדעת טוב ורע, שנאמר (בראשית ג, ה) "והייתם כאלקים יודעי טוב ורע". ומה שאמר 'הכל צפוי', ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע, שאין השם יתברך רוצה בו, אף זה צפוי מלפניו. אבל 'צופה' היה משמע שמבקש לראות, והוא הדבר הטוב, אבל הרע הרי כתיב (חבקוק א, יג) "והבט אל עמל לא תוכל". ועל זה אמר 'הכל צפוי', בין טוב ובין רע, 'והרשות נתונה'.

#**והרמב"ם ז"ל**= פירש בפירוש המשנה הזאת, זה לשונו; וראוי שיהיה המאמר הזה לרבי עקיבא, וזהו פירושו בקצרה, על תנאי שתדע כל מה שקדם בפרקים הקודמים, אמר כל מה שבעולם ידוע אצלו יתברך, והוא משיג אותו, והוא אמרו 'הכל צפוי'. ואמר לא תחשוב בהיותו יודע כל המעשים, יתחדש ההכרח, כלומר שיהיה האדם מוכרח במעשיו. אין הענין כן, אלא רשות נתונה ביד האדם במה שיעשה, וזה 'והרשות נתונה', עד כאן לשונו שם. והנה בעיקר דבריו אין כאן מקום זה להאריך, ואף על גב שהדברים אמת מצד עצמן, שהשם יתברך צופה ויודע העתיד, מי הכניס אותו במקום הזה בדברים כאלו, ולמה לא יפרש 'הכל צפוי' שהוא יתברך צופה המעשה בעת עשיתו\*, ונותן לו רשות לעשות, ואין מוחה לו לעשות הרע. ויבא הלשון כראוי, כלומר אף הרע צפוי לפניו.

#**וכן**\* **המאמר**= שבא אחריו 'ובטוב העולם נדון', רוצה לומר שאל יחשוב האדם כי מאחר שהשם יתברך אין מוחה ביד עוברי עבירה, שאין השם יתברך חפץ בטוב העולם. דומה לאב שהוא אוהב את בנו, והוא בא לעשות דבר חטא\*, שאז האב אינו מניחו לעשות. וכאשר הוא שונאו, מניח אותו לעשות, שנאמר (ב"ק סט.) 'הלעיטהו לרשע וימות', שמניח אותו לעשות רצונו, שיבא לידי אבדון. וכך יעלה על הדעת שמפני שמבקש רעתו של עולם, מניח אותו לידי חטא. שאם היה אוהב את האדם, והיה חביב עליו, למה אינו מוחה. אלא ודאי חפץ הוא חס ושלום להכריעהו לכף חובה. ועל זה אמר שאינו כן, כי אף אם דן העולם, אינו\* מבקש בחוב העולם, אבל 'בטוב העולם נדון', שחפץ לזכות העולם ולהטיב אל העולם, ולא יהיה בעולם רק טוב. ולכך הקב"ה דן אותו בטוב, היינו שמדת הטוב של השם יתברך חפץ שיהיה העולם בטוב, ולכך מביא פרעניות לעולם לשלם לעושה רעה, ואז מסולק הרע מן העולם, ונשאר הטוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', כלומר בטוב של הקב"ה העולם נדון, כי מצד שהוא טוב רוצה בטוב, ואינו חפץ ברע.

#**וזה אמרם**= בפרק בתרא דברכות (נד.) חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. וקאמר בגמרא (ברכות ס:) מאי מברך, אילימא כשם שמברך על הטובה 'הטוב והמטיב' כך מברך על הרעה 'הטוב והמטיב', והתנן, על הטובה מברך 'הטוב והמטיב', ועל הרעה מברך 'דיין אמת'. אמר רבא, לא נצרכא אלא לקבולי בשמחה, עד כאן. ואיך סלקא דעתך שיברך 'הטוב והמטיב' על הרעה, עד שהוצרך להביא ראיה שאין מברך 'הטוב והמטיב'. אלא דסלקא דעתך כיון שגם הרעה באה ממדת הטוב, כמו שאמרנו, כי העולם אף כאשר נדון במדת דינו של הקב"ה, הוא נדון מצד מדת הטוב שבו, כי מפני שהוא טוב הוא רוצה בטוב, ובמה שמביא פרעניות בעולם הזה נפרע האדם על מעשיו, ומסולק בזה הרע, ונשאר הטוב. ובשביל כך עצמו חייב לקבל בשמחה מן השם יתברך מדת דינו, ולברך 'ברוך דיין אמת', כי לא יברך 'הטוב והמטיב', כי לא קבל האדם טוב. וזהו 'ובטוב העולם נדון', שרוצה לומר שאף הרע שמביא הקב"ה בעולם, אינו בא רק מפני הטוב שבו יתברך. לא כמו האדם שעושה רעה לאחר מצד הרע שבו, אבל אצל השם יתברך אף הרע הוא מן צד הטוב שבו יתברך, וכמו שאמרנו.

#**ואמר**= 'והכל לפי רוב המעשה'. כלומר שאין השם יתברך דן את האדם על כל\* מעשה שעשה בפני עצמו\*, רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד עצמו, ואם הוא חייב מצד עצמו. והאדם נחשב צדיק כאשר רובו זכיות, ונחשב חייב מצד הרוב. ודבר זה הוא אזהרה לאדם, שלא יעשה אף חטא אחד. וכמו שאמרו ז"ל במסכת קדושין (מ:) אמר רבי שמעון, לעולם יראה האדם שהעולם חצי זכאי וחצי חייב, והאדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב. אם עשה האדם עבירה אחת, אוי לו שהכריע עצמו ואת\* כל העולם לכף חובה. עשה מצוה אחת, אשרי לו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף זכות.

#**ואין הפירוש**= שהכל אחר רוב המעשה, ואם מעוט מעשיו רעים, נחשב צדיק גמור, והקב"ה מוותר לו הרע שעשה. וכן אם הוא רובו חייב, הוא נדון אחר הרוב, ואין הקב"ה משלם לו מעוט מעשיו שעשה. שאין הדבר הזה רק כך; כי כל מעשה טוב שעשה, אף אם הוא\* רשע גמור, ועשה מצוה אחת, הקב"ה משלם לו\*. וכן אם רוב זכאי, ועשה חטא אחת, הקב"ה משלם לו חטאו שעשה. ואם כן על מה נאמר כי הכל אחר רוב\* המעשה. אבל הפרש יש בין רוב צדיק ובין שנחשב שהרוב רשע, כי אותו שנחשב צדיק, הוא זוכה לעולם הבא. והרשע ראוי להיות נאבד מן העולם הבא. ובזה הכל אחר רוב המעשה, להיות נחשב צדיק או שיהיה נחשב רשע. אבל מכל מקום מעוט עבירות שעשה הצדיק, נפרע על מעשיו. ומעוט זכיות שעשה הרשע, משלם לו הקב"ה. משל למלך שיש לו אוהב, ומקרבו בכל מפני שהוא אוהבו, ועשה דבר כנגד המלך, משלם לו מה שעשה כנגדו, ומכל מקום נשאר אהבתו\* של מלך במה שהוא אוהב אותו. וכך המלך ששונא לאחד, וכאשר עשה אותו האדם דבר טוב אל המלך, משלם לו הטוב. וכן זה שהוא נחשב צדיק על פי רוב המעשה, הוא זוכה למה שראוי אל הצדיק, רק שנפרע ממנו על מעוט עונותיו שעשה. וכן זה שהוא רשע, השם יתברך נוהג עמו כמו מי שהוא רשע ושונאו, רק משלם לו מקצת טובות שעשה.

#**ורבותינו ז"ל**= פירשו ההפרש, כי אשר הוא צדיק על פי הרוב, מאחר כי עיקר שלו צדיק, ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם הבא, ששם עיקר התשלומין. כי עיקר שלו הוא צדיק, ולכך ראוי שיהיה תשלומין שלו בעולם הבא, שהוא עיקר התשלומין. ועונותיו שאינם עיקר, כי הם המעוט, והמעוט אינו עיקר, לכך תשלומין שלו בעולם הזה, שאינו עיקר. ואשר הוא רשע על פי הרוב, והנה עיקר שלו רשע\*, ראוי שיהיה פרעון שלו בעולם שהוא עיקר, דהיינו בעולם הבא, שהוא עיקר. ומעוטו, הוא זכיות, והוא דבר שאינו עיקר, ולכך פרעון שלו בעולם הזה, שאינו עיקר.

#**והיינו דאמרינן**= בפרק קמא דקידושין (מ:), אמר רבי אלעזר בר צדוק, למה נמשלו הצדיקים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורין על הצדיקים בעולם הזה, כדי שירשו העולם הבא, שנאמר (איוב ח, ז) "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגא מאוד". ולמה הרשעים דומים בעולם הזה, לאילן\* שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ\* נופו, נמצא כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להם טובה בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן מדריגה התחתונה של גיהנם, שנאמר (ר' משלי יד, יב) "יש דרך ישר לפני איש ואחריתו עדי אובד", עד כאן. הרי ביארו כל הדברים שאמרנו. והבן המשל איך מדמה המעשים שהם מעוט, לענפים שאינם עיקר האילן, ולפיכך ראוי שיהיה נפרע על מעשיו בעולם שאינו עיקר גם כן, והכל בדין ובמשפט. ובפרק קמא דתענית (יא.), "אל אמונה ואין עול" (דברים לב, ד), "אל אמונה", כשם שנפרעים מן הרשעים לעולם הבא\* אפילו על עבירה קלה שעושים, כך נפרעין מן הצדיקים בעולם הזה אפילו על עבירה קלה שעושים. "ואין עול", כשם שמשלמין שכר לצדיקים לעולם הבא אפילו על מצוה קלה שעושים, כך משלמין לרשעים בעולם הזה אפילו על מצוה קלה שעושים\*, עד כאן. והרי התבאר ההפרש שיש בין הצדיק ובין הרשע כאשר הכל לפי רוב המעשה.

#**ואפשר לפרש**= מה שאמר 'והכל לפי רוב המעשה', רוצה לומר רבוי המעשה, שהוא יתברך משלם לאדם על כל מצוה ומצוה שעשה, ולרשע על כל עבירה שעשה. ואל תאמר כי השם יתברך נותן לו שכרו לצדיק כצדיק, וכן נפרע מן הרשע כמו שראוי להיות נפרע מן הרשע, אבל לשלם על כל מצוה שעשה אינו משלם לו, וכן אין נפרע מן הרשע על כל עבירה שעשה. ולכך אמר 'והכל לפי רוב המעשה', היינו רבוי המעשה, שהוא יתברך משלם לצדיק על\* כל מצוה, ולרשע על כל עבירה שעשה, ופירוש זה נכון הוא.

%[משנה טז]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, הַכֹּל נָתוּן בָּעֵרָבוֹן, וּמְצוּדָה פְרוּסָה עַל כָּל הַחַיִּים. הַחֲנוּת פְּתוּחָה, וְהַחֶנְוָנִי מַקִּיף, וְהַפִּנְקָס פָּתוּחַ, וְהַיָּד כּוֹתֶבֶת, וְכָל הָרוֹצֶה לִלְווֹת יָבוֹא וְיִלְוֶה, וְהַגַּבָּאִים מַחֲזִירִים תָּדִיר בְּכָל יוֹם, וְנִפְרָעִין מִן הָאָדָם מִדַּעְתּוֹ וְשֶׁלֹּא מִדַּעְתּוֹ, וְיֵשׁ לָהֶם עַל מַה שֶּׁיִּסְמוֹכוּ, וְהַדִּין דִּין אֱמֶת, וְהַכֹּל מְתֻקָּן לַסְּעוּדָה:**

#**הוא היה**= אומר הכל נתון בערבון וכו'. אחר שהתחיל לדבר מן הדין, שאמר (למעלה משנה טו) "ובטוב העולם נדון והכל לפי רוב המעשה", אמר עתה הנהגת דינו של הקב"ה איך העולם נדון. ואמר 'הכל נתון בערבון וכו'', פירוש, הנשמה שהיא\* בידו של הקב"ה, כדכתיב (ר' איוב יב, י) "כי בידך נפש כל חי", הוא הערבון שיש לאדם ביד הקב"ה. כמו האדם שנותן ערבון לאחד, עד שאי אפשר לסור מן אשר בידו הערבון. וכן כל הנמצאים ברשותו יתברך, דהיינו נפשם ביד השם יתברך. ואמר עוד 'ומצודה פרוסה על כל החיים\*', המצודה הזאת היא הרשות, ורוצה לומר שהכל תחת רשותו יתברך, כי מי שהוא במצודה הוא ברשות אחר. וכך כל החיים הם ברשותו של הקב"ה. והנה מצד שני פנים אין לנבראים המלט מן השם יתברך; הן מצד הערבון, שהוא הנפש שהוא\* בפרט ביד הקב"ה, שנאמר (שם) "נפש כל כי בידך". הן מצד המצודה, שהיא פרוסה על כל החיים, והכל הוא ברשותו. ולפעמים גובה השם יתברך מן הערבון אשר הוא אתו, והוא נטילת נפשו, שהוא ערבון אצל השם יתברך. ולפעמים אינו רוצה לגבות מן הערבון אשר הוא אצל השם יתברך, שאינו רוצה ליטול נפשו אשר הוא ביד השם יתברך, והוא גובה מצד\* כי הכל הוא ברשות הקב"ה ליסר אותו ביסורין, ואין המלט.

#**ויותר יש**= לפרש הפך זה; כי 'הכל נתון בערבון' רוצה לומר כל הנמצאים בעולם הם בידו של הקב"ה, ואין שום נמצא שהוא ברשות עצמו, והערבון הזה שכל הנמצאים תלוים בו. אבל החיים יש להם ענין אחר בפני עצמו, וזה שאמר 'ומצודה פרוסה על כל החיים', רוצה לומר שכל הבריות החיים נתונים תחת המיתה, והוא ההעדר, שהוא נקרא "מצודה רעה" (קהלת ט, יב). וכאשר רוצה, ילכדו במצודה זאת שפרוסה עליהם, ואין להם יציאה מזה, ומקבלין העדר. וזה יותר נראה. ולכך אמר 'הכל נתון בערבון ומצודה פרוסה על כל החיים'.

#**ואמר**= 'והחנות פתוחה'. רוצה לומר שאין מניעה לאדם מצד המעשה בעצמו. וזה שאמר 'החנות פתוחה', שאין ננעל מלפני האדם דבר, שיכול לעשות הרע. ומעשה הטוב גם כן אין ננעל מלפני האדם, שכל מעשה אפשר לו ליקח, ואין מניעה מצד המעשה. ואמר 'והפנקס פתוחה\* 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 פתוחה והיד כותבת', וכמו שבארנו למעלה (פ"ב מ"א) אצל 'וכל מעשיך בספר נכתבין', עיין שם. ו'היד' הוא יד האדם - שעושה המעשה - כותבת, כי כל מעשה אדם נרשמים, כדלעיל. ואמר 'וכל הרוצה ללות וכו'', דבר זה נאמר על שאין השם יתברך נפרע מיד מן האדם, אבל הוא מלוה לזמן, ונפרע ממנו לבסוף. ואמר 'והגבאין מחזירין תדיר וכו''. פירוש, הם שלוחי המקום אשר על ידיהם נעשה הדין. כי על ידי הכל הקב"ה עושה שליחתו להיות נפרע מן הרשעים, ואלו נקראו 'שלוחי המקום'. ואמר ש'נפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו'. כי האדם אשר הוא צדיק, מקבל עליו מדת היסורין, שהם פרעון על חטא - באהבה, וזה נקרא 'פרעון מדעתו'. ו'פרעון שלא מדעתו' כאשר אין רוצה ואינם חביבין עליו היסורין, דבר זה נקרא 'פרעון שלא מדעתו'. ואמר ש'יש להם על מי\* שיסמכו', לומר כי הם שלוחי הקב"ה, כי כך סדר השם יתברך את העולם שיהיו שלוחים להיות נפרעין מן האדם. ואל יאמר אדם אף כי הם גובים מן האדם, מכל מקום אין דבר זה בא מן השם יתברך, שיהיה שליח בכך. שדבר זה אינו, כי הדבר הזה הוא בא מן השם יתברך. ולפיכך אל יחשב האדם שאם ירצה ישמור עצמו מן הגבאים שמחזירין תמיד, כי אין זה\* מסודר מן השם יתברך להיות הם שלוחים, רק מעצמם עושים. ואם היה הדבר הזה כך, אפשר שיהיה האדם שומר עצמו מן הרע. ועל זה אמר כי 'יש להם על מי שיסמכו', כי הם שלוחים שלו, ואותו שסומכין עליו, הוא יתברך, פועל הכל, ואין מציל מידו (עפ"י דברים לב, לט). ואמר 'והדין דין אמת', רוצה לומר בלא תוספות ובלא גרעון נפרעין, ואין פוחתין ואין מוסיפין על מה שראוי, רק הדין דין אמת.

#**ומפני שהזכיר**= רבי עקיבא מן הנהגת העולם, שהאדם ניתן לו רשות לחטא, והשם יתברך נפרע אחר כך מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך\* אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב. ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן.

#**וזה אמרם**= בפרק קמא דברכות (יז.), מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה, ולא משא ומתן, ולא קנאה ושנאה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנין מזיו השכינה, שנאמר (שמות כד, יא) "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו", עד כאן. ורצה לומר כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה, אבל יהיה האדם שלם במעלה יותר עליונה. ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו. ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם. ולא יהיה כאן משא ומתן, שצריך האדם להשלים חסרונו על ידי משא ומתן לקנות מה שצריך לו. ולא יהיה קנאה ושנאה, שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם שונא אחר, או מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר. וכן השונא, בודאי שונאו נחשב אליו חסרון. אבל העולם הבא יהיה שלם בלא חסרון. ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב.

#**ואמר 'ועטרותיהם בראשיהם'**=, כלומר שהמעלה שיהיה להם אין מעלה על זאת, וזה שאמרו 'ועטרותיהן בראשיהן', כי העטרה על הראש מורה שלא ישלוט על ראשם לא מלאך ולא שום נמצא, זולת השם יתברך. ולכך ראוי לעטרה, כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש, שמורה הקשוט והכבוד הזה שיש בראשו כי אין אחר\* שולט על ראשו. ודבר זה הוא העטרה שיהיה להם, כי לא ישלוט עליהם אחר. ולא אמר 'וכתריהן על ראשיהם', שהיה חס ושלום משמע שלא יהיה עליהם השם יתברך מלך, ויהיו כמו המלך לגמרי. אבל אמר 'ועטרותיהם בראשיהם', כי העטרה מורה שהם בני חורין, ולא ישלוט בהם אחר על ראשם שאינו מלך, אבל אל המלך יש לו הכתר, אבל להם יהיה העטרה. וזה אמרם בפרק קמא דראש השנה (ח:), אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה, מראש השנה ועד יום כפורים לא היו העבדים נפטרים לבתיהם, ולא היו משתעבדין, אלא אוכלין ושותין, ועטרותיהן בראשיהן וכו'. הרי כי מי שאינו משועבד לאחר, ואין אחר משתורר עליו, יש לו עטרה על הראש. ועיקר העטרה הזאת, כי לא יהיה להם השעבוד, המיוחד אל דבר שהוא בעל חומר, שיש (-לאדם-) לעבדים שהם חמרים, כמו שאמרנו כמה פעמים כי זהו ענין העבדים, שנאמר עליהם (בראשית כב, ה) "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור (יבמות סב.). ועטרה מורה שיהיו נבדלים, ולא יהיו בעלי חומר שיש לו שעבוד.

#**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. וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות. והאור הוא שמוציא את העין מן הכח אל הפעל לגמרי, עד שהוא רואה, ואז מציאותו בפעל. זה מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו, שמן האור של השם יתברך, הוא מציאותו יתברך, יושלם מציאות הצדיקים, שיהיו בשלימות בפעל. ודבר זה הוא התענוג העליון כאשר דבר אחד בשלימות. ודבר זה רמז בפסוק (קהלת יא, ז) "ומתוק האור וטוב לעינים", רצה לומר כי הנבדל שמתיחס לאור, הוא במתיקות\* ובטובה, והוא משלים את אחרים, וזהו "וטוב לעינים", עד שהם בטובה גם כן, וזהו מה שאמר 'ונהנין מזיו שכינה'. ופירוש זה ברור, כי רמזו בכאן כי הוא יתברך בעצמו צורת הצדיקים, משלים את מציאותם, ולפיכך יהיו נהנין מזיו שכינתו. וזהו הסעודה שרמזו עליה כאן ש'הכל מתוקן לסעודה'.

#**ואולי יקשה**= לך מה שאמרו במסכת בבא בתרא (עד:), שעתיד הקב"ה\* לעשות סעודה לצדיקים מבשרו של לויתן, שמשמע שיש אכילה ושתיה. בודאי לא קשיא, כי זה יהיה קודם עיקר עולם הבא, שתהיה אותה סעודה, אבל לעולם הבא הוא כמו שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינה. ומכל מקום כאן לא רמז על אותה סעודה של לויתן, כי אין זה שלימות אחרון לצדיקים, רק סעודת עולם הבא הוא שיהיו נהנים מזיו שכינתו. אמנם בלאו הכי לא קשיא, כי מה שאמרו העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, היינו אכילה גופנית, אבל סעודת לויתן אינו אכילה ושתיה גופנית, רק כמו שבארנו במקומו כי הוא אכילה בלתי גופנית, ואין להאריך במקום הזה. רק נראה כי צריך לפירוש שאמרנו, כי אין הלויתן מדריגת\* סעודת עולם הבא, שהרי סעודת עולם הבא שיהיו נהנין מזיו שכינה, ודבר זה סעודתן. מכל מקום יש ליישב כי הא והא איתא, שיהיו סעודתן מן הלויתן, כמו שבארנו במקומו, וגם יהיו נהנין מזיו שכינה. ודבר זה נכון, ואין להאריך יותר, כי דברים אלו עמוקים.

%[משנה יז]

**רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן עֲזַרְיָה אוֹמֵר, אִם אֵין תּוֹרָה, אֵין דֶּרֶךְ אֶרֶץ. אִם אֵין דֶּרֶךְ אֶרֶץ, אֵין תּוֹרָה. אִם אֵין חָכְמָה, אֵין יִרְאָה. אִם אֵין יִרְאָה, אֵין חָכְמָה. אִם אֵין בִּינָה, אֵין דָּעַת. אִם אֵין דַּעַת, אֵין בִּינָה. אִם אֵין קֶמַח, אֵין תּוֹרָה. אִם אֵין תּוֹרָה, אֵין קֶמַח. הוּא הָיָה אוֹמֵר, כֹּל שֶׁחָכְמָתוֹ מְרֻבָּה מִמַּעֲשָׂיו, לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאִילָן שֶׁעֲנָפָיו מְרֻבִּין וְשָׁרָשָׁיו מֻעָטִין, וְהָרוּחַ בָּאָה וְעוֹקְרַתּוּ וְהוֹפְכַתּוּ עַל פָּנָיו, שֶׁנֶּאֱמַר (ירמיה יז, ו) וְהָיָה כְּעַרְעָר בָּעֲרָבָה וְלֹא יִרְאֶה כִּי יָבוֹא טוֹב וְשָׁכַן חֲרֵרִים בַּמִּדְבָּר אֶרֶץ מְלֵחָה וְלֹא תֵשֵׁב. אֲבָל כֹּל שֶׁמַּעֲשָׁיו מְרֻבִּין מֵחָכְמָתוֹ, לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאִילָן שֶׁעֲנָפָיו מֻעָטִין וְשָׁרָשָׁיו מְרֻבִּין, שֶׁאֲפִלּוּ כָּל הָרוּחוֹת שֶׁבָּעוֹלָם בָּאוֹת וְנוֹשְׁבוֹת בּוֹ אֵין מְזִיזִין אוֹתוֹ מִמְּקוֹמוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (שם פסוק ח) וְהָיָה כְּעֵץ שָׁתוּל עַל מַיִם וְעַל יוּבַל יְשַׁלַּח שָׁרָשָׁיו וְלֹא יִרְאֶה כִי יָבֹא חֹם, וְהָיָה עָלֵהוּ רַעֲנָן, ובִשְׁנַת בַּצֹּרֶת לֹא יִדְאָג, וְלֹא יָמִישׁ מֵעֲשׂוֹת פֶּרִי:**

#**אם אין**= תורה אין דרך ארץ וכו'. יש להקשות, מאחר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', ו'אם אין דרך ארץ אין תורה', אם כן אי אפשר שיהיה נמצא אחד; שהרי התורה אי אפשר שתמצא, שצריך דרך ארץ קודם. ודרך ארץ אי אפשר שיהיה נמצא, שהרי התורה קודמת, אם כן אין אחד נמצא. וכן יש לשאול באחרים. ועוד, מה ענין תורה לדרך ארץ, שיתלה התורה בדרך ארץ. ועוד, 'אם אין חכמה אין יראה', והרי מצינו דואג ואחיתופל שהיו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים. ועוד, מה הפרש יש בין חכמה לבינה ודעת. ועוד, 'אם אין קמח אין תורה', יותר הוי ליה לומר 'אם אין לחם אין תורה', ומה ענין 'קמח' לכאן.

#**ויש לפרש**=, מפני שאמר למעלה רבי עקיבא (משנה יג) 'שחוק וקלות ראש מרגילין את האדם לערוה\*', ורצה לומר שמן הרע נמשך הרע. ולפיכך סמך אחריו דברי רבי אלעזר בן עזריה, שההפך הוא גם כן, כי 'אם אין תורה, אין דרך ארץ. ואם אין דרך ארץ, אין תורה', וכן 'אם אין חכמה וכו''. וכל זה כי מן הטוב נמשך הטוב אשר מתדמה ומתיחס\* לו, כמו שמן הרע נמשך יותר רע. כי השחוק וקלות ראש, שהוא רע, מרגילין ומוליכין את האדם לערוה, ודבר זה מצד ההתדמות אשר ביניהם, כמו שהתבאר. וכמו שהשחוק וקלות ראש והערוה מתדמים ומתיחסים במה שהם דברים רעים, ולכך נמשך זה אחר זה, וכך בעצמו התורה ודרך ארץ הם דברים טובים מתיחסים, ונמשך האחד אחר השני. אבל כבר אמרנו שאין צריך לזה, רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה. ולכך סדר דברי רבי ישמעאל (למעלה משנה יב) ורבי עקיבא (למעלה משניות יג-טז) ורבי אלעזר בן עזריה דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו, כדאמרינן בפרק בתרא דמועד קטן (כח:) כשמתו בניו של רבי ישמעאל נכנסו ד' זקינים לנחמו, רבי טרפון, ורבי יוסי הגלילי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי עקיבא. וכן בכמה מקומות.

#**ופירוש**= 'אם אין תורה אין דרך ארץ', רוצה לומר '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 בכלל\* 'דרך ארץ'. ואמר ש'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי דרך ארץ, שהיא לפי הנהגת עולם, אין לזה קיום אם לא נמצא בו התורה. וכמו שתמצא בכלל העולם, שאם לא היתה התורה, לא היה קיום לעולם, כמו שדרשו ז"ל בפרק רבי עקיבא (שבת פח.) שלכך הוסיף ה"א בששי, לומר שכל מעשה בראשית תלוים ועומדים עד ששי בסיון, שאם יקבלו ישראל את התורה - מוטב, ואם לאו יחזרו, לתוהו ובהו. וכן הוא באדם הפרטי, שאין לדרך ארץ, שהוא הנהגת העולם, קיום באדם, אם לא על ידי התורה, כי התורה היא השלמת הנהגת עולם הטבעי, ואין דבר עומד בלא הדבר שמשלים אותו. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהוא השלמת דרך ארץ, כי דרך ארץ הנהגת סדר עולם, והתורה היא הנהגה אלהית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה, הוא הנהגת הטבע\*. והנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי, עד שעל ידי שניהם תושלם ההנהגה לגמרי אשר ראויה לאדם. ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם\*. ו'אם אין דרך ארץ אין תורה', כי לא נתנה תורה לעולם הזה רק כאשר המקבל בשלימות מצד עולם הזה הגשמי, ואז מקבל המעלה העליונה האלקית, שהיא על עולם הזה\*. ולפיכך 'אם אין דרך ארץ', שזהו כאשר יש בו הנהגת העולם בשלימות, אין תורה, כי צריך שיהיה קודם המקבל בשלימות.

#**ולא יקשה**= 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה', איך אפשר שיהיה נמצא אחד מהם. כי דבר זה אין קשיא, כי פירוש 'אם אין תורה' רוצה לומר שאם הוא אדם שאינו מוכן לתורה כלל, בודאי אדם שהוא כזה, אין בו דרך ארץ בודאי. אבל אם הוא ראוי לתורה, ואפשר שיהיה בו תורה, לא יאמר על זה 'אם אין תורה'. כי צריך בודאי שימצא קודם דרך ארץ, שהוא המדריגה התחתונה, ואחר כך העליונה. ולפיכך אפשר שימצא באדם כמו זה דרך ארץ, אף כי אין בו תורה. וכן מה שאמר 'אם אין דרך ארץ אין תורה', פירושו אם הוא אדם שאינו ראוי כלל לדרך ארץ, אז לא ימצא בו תורה.

#**ואפשר לפרש**= מה שאמר 'אם אין דרך ארץ אין תורה' כמשמעו, שצריך שיהיה בו דרך ארץ קודם, כי דרך ארץ שהוא הנהגת\* סדר עולם, הוא קודם לחכמה אלהית. ואם לא ימצא הקודם, לא ימצא אשר הוא יותר עליון במעלה, שהרי דרך ארץ קודם לגמרי אל התורה. וכמו שמצינו בבריאת עולם, שהרי כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה. ודבר זה בודאי, כי הנהגת סדר עולם קודם התורה, שהיא הנהגה אלהית, ולפיכך 'אם אין דרך ארץ אין תורה'. אבל מה שאמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', רוצה לומר כמו שאמרנו, כיון שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שקבלו ישראל את התורה (שבת פח.), הנה 'אם אין תורה אין דרך ארץ', רוצה לומר שאין קיום לדרך ארץ שכבר קנה, כי הכל בטל לגמרי, אף דרך ארץ שקנה. כמו שהיה בבריאת העולם, שאם לא היה התורה לא היה קיום אל העולם.

#**ומה שאמר**= 'אם אין חכמה אין יראה וכו'', כבר פירשנו דבר זה אצל (למעלה משנה ט) 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת', כי קיום החכמה הוא על ידי יראת שמים, וכבר הארכנו בזה למעלה. גם יש לבאר דבר זה כמו 'אם אין תורה אין דרך ארץ', שרוצה לומר כי אם אין יראת שמים, שהוא התכלית, כי תכלית חכמה יראת השם, כי אין החכמה רק שיגיע ליראת שמים, והוא העיקר. כמו שאמרו בפרק ב' דברכות (יז.) תכלית חכמה יראת השם, שלא יהא האדם קורא ושונה ובועט באביו או במי שגדול ממנו. והנה יראת שמים השלמת החכמה, כי על ידי יראת שמים אז יושלם מה שראוי שיושלם. והחכמה היא מדריגה ליראת שמים, שעל ידי החכמה יבא לידי יראת שמים, כמו שאמרנו אצל (למעלה פ"ב מ"ה) 'אין בור ירא חטא'. ואם אין חכמה אין יראה\*, 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. ואי אפשר שיהיה זה בלא זה; כי לא נמצא הנמשך אם לא ימצא הקודם, ויראת שמים נמשך אחר החכמה. וגם אם לא ימצא דבר שהוא התכלית וההשלמה, לא ימצא הקודם, כי אין קיום לו בלא השלמתו, וכמו שכתבנו למעלה גם כן.

#**'אם אין**= דעת אין בינה וכו''. פירוש אלו ג' דברים, החכמה והבינה והדעת; החכמה כמשמעו, אשר הוא חכם ומשכיל בדברים אשר הם בעולם. והבינה הוא מעלה יתירה מזאת, שהוא מבין דבר מתוך דבר, וכדאיתא בספרי (דברים א, יג), זו היא ששאל אריוס את רבי יוסי, מה בין חכמים לנבונים; חכם דומה לשולחני עשיר, כאשר מביאין לו דינרין לראות, אז הוא רואה. וכשאין מביאין לו לראות, יושב ותוהה. נבון דומה לשולחני תגר, כשמביאין לו לראות, רואה. כשאין מביאין לו, הוא מחזיר ומביא משלו, עד כאן. הרי לך כי יש הפרש בין חכם והנבון; כי החכם הוא בעל סברא, שעומד על הדבר שהוא לפניו. והנבון הוא כמו המפולפל, שמוציא דבר מתוך דבר. ולפיכך הוא מדמה אותו לתגר, אף על גב שאין לו, מביא ממקום אחר. וכך הוא הנבון, מוציא הדברים ממקום אחר. אבל הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים. וידוע כי האדם גדרו שהוא 'חי מדבר', כי במה שהוא מדבר נבדל האדם מן שאר בעלי חיים. ודבר זה נקרא 'דעת', דהיינו השגת הדברים בהבדל שלהם. אבל החכמה אינו רק השגה, מה שמשיג נקרא 'חכמה', אף כי אינו משיג הדבר מצד אמתתו ובהבדל שלו.

#**והכתוב נותן**= החכמה לארץ, דכתיב (משלי ג, יט-כ) "ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו". ודבר זה מפני כי השמים יותר רחוקים מן הגשמי מן הארץ, ולפיכך ראוי לתת התבונה, שהוא יותר עמוק בחכמה, אל השמים. וכדכתיב גם כן (משלי כ, ה) "מים עמוקים עצה\* בלב איש ואיש תבונות ידלנה". הרי לך מבואר כי הבינה יותר שכלי, ולפיכך ראוי לתת החכמה אל הארץ, והתבונה אל השמים. ונותן הדעת אל התהומות, כי לפי מה שאמרנו כי הדעת הוא שמבדיל בין דבר לדבר, שיודע אמתת הדברים בהבדל שלהם, וכמו שאמרו ז"ל (ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב) שקבעו הבדלה בחונן הדעת, שעל ידי הדעת מבדיל בין דבר לדבר, שתדע מזה כי הדעת על ידו מבדיל בין דבר לדבר. ולפיכך אמר "בדעתו תהומות נבקעו", כי הבקיעה הוא הבדלה, ויאמר כי בכח הדעת שלו היה מבדיל התהום. ומפני כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא, אמרו בפרק חמישי\* דברכות (לג.) גדולה דעת שנתנה בין שתי אותיות השם, שנאמר (ש"א ב, ג) "כי אל דעות ה'". כלומר, שראוי הדעת\* שיהיה ניתן בין שני השמות, כי הדעת בו יודע אמתת הדבר, והשם בא בכל מקום על אמתת הדבר מה שהוא בעצמו, ולפיכך נתן הדעת בין השמות\* "אל דעות ה'".

#**ואמר**= 'אם אין בינה אין דעת, ואם אין דעת אין בינה'. כלומר, כאשר אין כאן הבינה, שהוא המדריגה העליונה, אין כאן דעת. כי אלו שתי מעלות קשורות זה בזה, עד שאם אין המדריגה העליונה, שהוא מדריגת הבינה, אין לו המדריגה שלפניו. ומה שהבינה הוא יותר מן הדעת, דבר זה תוכל ללמוד מן הברכה, שהרי אמרו 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה', הקדימו הדעת שהוא קודם במדריגה, אל הבינה שהוא יותר במדריגה. ואמרו אצל הדעת 'אתה חונן', שאין צריך רק החנינה בלבד, כמו שנותנין לאדם מתנה דרך חנינה. אבל הבינה אתה 'מלמד' את האדם. ואצל הדעת אמר 'אדם', ואצל הבינה אמר 'אנוש', שהוא יותר במעלה, כמו שכתוב (תהלים נה, יד) "ואתה אנוש כערכי". ואחר כך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל', רוצה לומר הבינה תחונן לנו על ידי שתלמד אותנו, כמו שאמר לפני זה. ולפיכך אמר ש'אם אין בינה, אין דעת'. שאלו שניהם הם קשורים זה בזה, שהרי אמר גם כן 'אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה'. ואם לא נמצא אצל האדם המדריגה שהיא יותר במעלה, לא נמצא גם כן המדריגה שלפני זה, הוא הדעת. כי הדבר כאשר חסר המשלים אותו, אין קיום. וכן אם אין הדעת, שהוא מעלה למטה במדריגת הבינה, אין הבינה נמצא. כי הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד. שהרי הדעת הוא ידיעת הדברים כמו שהם בעצמם, ודבר זה נקרא 'ידיעה'. וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר. והיסוד בלא הבנין עצמו אינו דבר גם כן.

#**והרב**= רבינו יצחק בר ששת זכרונו לברכה כתב בתשובותיו כי פירוש 'דעת' המושכלות הראשונות, כמו שהכל גדול מן החלק, ודבר זה נקרא 'דעת', לפי שיודע אותם. והבינה הם המושכלות שניות שמוציא האדם מן המושכלות הראשונות. ואמר 'אם אין דעת', דהיינו המושכלות הראשונות, 'אין בינה', מהיכן יוציא המושכלות השניות. ואם אין המושכלות השניות, דהיינו הבינה, שעל ידי הבינה מוציא דבר מתוך דבר, אין כאן דעת. כלומר, כי המושכלות הראשונות הם לבטלה, דאין המושכלות הראשונות נחשבים רק להוציא המושכלות השניות, כך פירש הוא. והנה גם לפי פירושו הבינה יותר במעלה מן הדעת. אבל לפרש הדעת 'מושכלות הראשונות', דבר זה אין נראה בשום אופן, שהכתוב אומר (שמות לא, ג) "ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת", ומה מעלה יש במושכלות הראשונות שנמצאים אצל כל אדם ואדם. ועוד, מאי 'אתה חונן לאדם דעת וחננו מאתך בינה דעה'. ועוד, בפרק חמישי דברכות (לג.), 'כל מי שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו'. אם לא שיפרש כי כאן פירוש 'דעת' על המושכלות השניות. אבל אין נראה כלל דבר זה.

#**אבל עיקר**= הפירוש כמו שאמרנו, כי הדעת יקרא כאשר יודע ומשיג הדברים כפי מה שהם, ובזה ישיג הבדל הדברים. ומעלה זאת היא יסוד אל הבינה, שכאשר ימצא אצל האדם מעלה זאת, שיודע אמתת הדברים במה שהם נבדלים זה מזה, יגיע אל הבינה. 'ואם אין בינה אין דעת', כי אם אין\* המדריגה העליונה הזאת, הוא הבינה\*, והוא השלמת השכל כפי מה שראוי, לא ימצא גם כן הקודם, שאין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום\*.

#**ופירוש**= 'אם אין קמח אין תורה וכו''. כי התורה היא פרנסת האדם גם כן, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום לחם; "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי" (משלי ט, ה), וכמו "בביתי אין לחם ושמלה" (ישעיה ג, ז), שדרשו רז"ל על לחמה של תורה במסכת שבת (קכ.), ובכמה מקומות. 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. ולפיכך אמר 'אם אין תורה', שהיא פרנסת הנפש, 'אין קמח'. כי הקמח שהוא הפרנסה הגשמית, דבר חסר, עד שיושלם בפרנסה הנפשית, היא התורה. ולפיכך 'אם אין תורה אין קמח', כי כאשר חסר הדבר המשלים, בטל הדבר אשר הוא צריך אל ההשלמה. ו'אם אין קמח אין תורה', כי מאחר שהתורה היא פרנסת הנפש, וקודם לזה פרנסת הגוף, אם אין פרנסת הגוף, שהוא קודם, אין כאן תורה, שהוא פרנסת הנפש. שכאשר אין הקודם נמצא\*, אין הדבר שהוא יותר במעלה נמצא, ואם נמצא הוא חסר ואינו בשלימות, ואין לו קיום כלל.

#**ואמר 'קמח'**=, ולא 'לחם', כי הקמח שהוא דק מאוד, מתיחס אל השכלי, אבל הלחם יש בו גסות ועבות, ודבר זה אינו מתיחס אל השכל. ומפני שהוא תולה זה בזה, שאמר 'אם אין קמח אין תורה', לקח המתיחס יותר אל השכלי. ועוד, כי הקמח אין בו שאור, שנמשל ליצר הרע, והתורה מסולקת מן היצר הרע, שכך אמרו (קידושין ל:) אם פגע בך מנוול זה משכהו לבית המדרש וכו'. גם אם היה אומר 'אם אין הלחם אין התורה', היה פירושו שאם לא אכל היום לחם, לא יוכל ללמוד תורה מפני הרעב. אבל אמר 'אם אין קמח אין תורה', אף על גב שיש לו לחם לאכול, אם אין לו קמח בכדו, צריך הוא לדאוג על פרנסתו, ולעשות מה שאפשר לו לעשות עד שיתפרנס. אמנם אין לומר 'אם אין חטים אין תורה', דמשמע שהיה לו קמח, רק שאין לו חטים, כי דרך לקנות חטים לשנה או לחצי שנה. אבל הקמח קונין לאיזה שבועות, שהקמח מתקלקל יותר מן החטים. והיה משמע אם אין לו חטים לזמן מרובה, והוא דואג על פרנסתו, אין תורה. ודבר זה אינו, [כי] כאשר יש לו קמח לכמה סעודות למה ידאג. אבל כאשר אין לו קמח, בודאי דואג על פרנסתו, ו'אם אין קמח אין תורה'.

#**וכך היה**= נראה הגרסא; 'אם אין תורה אין קמח, ואם אין קמח וכו'', שלעולם מקדים החשוב. ובספרים שלנו נמצא ביש ספרים; 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה. אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה. אם אין דעת אין בינה, ואם אין בינה אין דעת. אם אין קמח אין תורה, אם אין תורה אין קמח'. וקשה, למה מקדים התורה שהוא החשוב, ואחר כך מקדים שאינו חשוב. ויש ליישב הגירסא, מפני שרוצה להתחיל המאמר בתורה. אבל בשאר ניחא ליה להקדים שאינו חשוב, שהוא יותר קרוב אל האדם, והוא יותר קרוב להגיע אליו האדם. וביש ספרים שמקדים החשוב בכלם, רק שאמר 'אם אין קמח אין תורה ואם אין תורה אין קמח', שמקדים הפחות. ויש לישב הגרסא הזאת, כי מפני שהקמח הוא סבה לגמרי אל התורה, כי על ידי הקמח\* יכול לעסוק בתורה, ולפיכך הקמח צריך שיהיה קודם לתורה, ולכן מקדים הקמח לומר 'אם אין קמח אין תורה', כלומר שעל ידי הקמח הוא מגיע אל התורה. ועוד, כי מפני שהתחיל לומר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', לא רצה לסדר עוד 'אם אין תורה אין קמח' אחריו, וסדר זה באחרונה. ואם לא כן קשה, למה סדר זה באחרונה. ומפני כי סדר זה באחרונה, לא רצה להתחיל בתורה, שהיה זה גם כן גנאי להזכיר אותה באחרונה.

#**כל מי**= שחכמתו מרובה מעשיו וכו'. יש לשאול, למה דומה לאילן שענפיו מרובין משרשיו, ומה ענין המשל אל הנמשל. יש לך לדעת, כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם אדמה (ב"ר יז, ד), שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו. והשכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים. והנה בזה הוא דומה האדם אל האילן שעומד בארץ, וענפיו מוסיפים והולכים ומתפשטים למעלה. וזה שאמר הכתוב (דברים כ, יט) "כי האדם עץ השדה". ובפרק קמא דתענית (ז.) "כי האדם עץ השדה", וכי האדם עץ השדה, אלא אם תלמיד חכם הגון הוא, "ממנו תאכל ואותו לא תכרות" (דברים כ, יט). ואם אינו הגון הוא, "וכרת" (שם פסוק כ), עד כאן. ופירוש הכתוב לפי פשוטו בודאי כמו שתרגם אונקלוס, וכן פירש רש"י, 'ארי לא כאנשא אילן חקלא וכו''. רק שקשה, ואיך יעלה על דעת האדם שהאילן הוא (-עץ-) [כאדם] לבא במצור. אלא הכתוב בא ללמד כי תלמיד חכם כמו עץ השדה, ואם תלמיד חכם הגון הוא, ממנו תאכל, ולא תכרות אותו.

#**וזה שאמר**= כאן 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו''. כי המעשים מתיחסים לגוף האדם, אשר הוא נחשב עיקר. כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם; כי אכילת מצה (שמות יב, יח), הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב (ויקרא כג, מ), וכן כל המצות, הכל הם בגוף. וכמו שכתבנו למעלה בהקדמה כי המצות הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור". ולכך אמר שאם מעשיו מועטין וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובין. וכן כאשר האדם מצד המעשים, אשר הם\* שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף, אשר הגוף הוא שורש האדם ועיקר שלו, אם המעשים הם מועטים וחכמתו מרובה, דומה לאילן ששורשו מועט וענפיו מרובים, והרוח בא ועוקרתו. וכאשר מעשיו מרובין, נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף, והשכל הם הענפים. וכאשר המצות, שהם מעשה הגוף, הם הרבה, הרי הוא דומה לאילן שיש לו שרשים הרבה מאד, וענפיו הם מעט, שאפילו כל\* הרוחות באות, אינם מזיזים אותו ממקומו, מפני ששרשיו מרובים, והיסוד והשורש הוא חזק. לכך כאשר האדם מעשיו מרובים, והמעשים מתיחסים אל הגוף מן האדם, שהוא שורש האדם. והשכל דומה לענפים, וכאשר השכל אין כל כך, נחשב האדם מציאות חזק, ואפילו כל המתנגדים באים עליו, אין מזיזין אותו, כאשר השורש חזק.

#**ויש לך**= לשאול, מאחר שהאדם נמשל כעץ, ובודאי עץ שענפיו מרובין וגם שרשיו מרובין יותר קרוב שיהיה נעקר מן אילן ששרשיו מרובין וענפיו מועטין. ולפי זה, כאשר האדם מעשיו מרובים וחכמתו מרובה, קרוב להיות נעקר ממי שמעשיו מרובים וחכמתו מעט\*. ודבר זה לא מסתבר, וכי בשביל שחכמתו מרובה - גרע. ועוד, מאחר שהדבר תלוי במעשים, הוה ליה למימר 'כל שמעשיו מועטים דומה לאילן ששרשו מועט שהרוח עוקרתו. וכל שמעשיו מרובין דומה לאילן ששורשו מרובה, שאפילו כל הרוחות באות אינם מזיזין אותו ממקומו'. ואם בא לומר שהשכל הוא לפי הערך; שאם יש לאדם אחד חכמה מרובה ממעשיו, ואדם אחד מעשיו מרובין מחכמתו, יש לזה יותר קיום, אף על גב כי הראשון שחכמתו מרובה, מעשיו\* יתירים ממי שמעשיו מרובין מחכמתו, רק בשביל שלפי ערך חכמתו אין ראוי שיהו מעשיו יותר, ולפיכך יש לו קיום יותר, ולזה אף על גב שמעשיו הם יותר, שלפי ערך חכמתו היה ראוי שיהיו מעשיו יתרים, אין לו קיום. קשיא, דמה טעם דבר זה, כיון שזה מעשיו יותר, למה לא יהיה קיום יותר. ובשביל שחכמתו יותר לא יהיה לו קיום.

#**ואין זו**= קשיא, כי יש לך לדעת כי האדם בחכמתו הוא נכנס במדריגה העליונה. וכאשר האדם מצד עצמו, דהיינו מצד המעשים, אין ראוי לזה\*, דהיינו כאשר מעשיו מועטים, ואין ראוי לו אותה מדריגה העליונה שנכנס בה. וכל אשר יש לו מדריגה יותר מן הראוי אליו, הוא כמו אילן שיש לו שורש קטן וענפיו מרובין, והנה יש לו דבר שאינו ראוי לו, ומפני זה האילן נוטה אל הנפילה, וכאשר יבא אליו רוח מעט הופכתו על פניו. וכך כאשר יש לאדם חכמה יותר מן מעשיו, נכנס במדריגה אשר אין ראוי לו. ובשביל כך התורה היתירה אשר יש לו לפי ערך מעשיו, היא אליו סם המות, כמו שאמרו (יומא עב:) זכה - התורה אליו סם חיים. לא זכה - התורה אליו סם המות. כי צריך שתהיה התורה ראויה אליו, ולפי ערך מעשיו אין התורה ראויה אליו, ולפיכך הוא נוטה אל ההעדר, וכאשר בא אליו דבר מתנגד הוא נעדר לגמרי. כי כבר התבאר כי מעשי האדם הם נחשבים שורש ועיקר אל האדם, ולפי השורש ראוי שתהיה החכמה, שהיא נחשבת ענף לאילן הזה.

#**ומעתה יתורץ**= הקושיא הראשונה, שאם יש לו מעשים מרובין וחכמתו מרובה, דודאי דומה הוא אל האילן שיש לו ענפים מרובים ושרשיו מרובים, עד שלפי רבוי הענפים היה ראוי שיהיה\* לו שרשים יותר מזה. ובודאי דבר זה יותר גרוע משאילו היה לו שרשים מרובים וענפים מועטים, והחכמה גריעותא אליו. ואם אין ראוי שיהיה לו מעשים יותר, שכל כך גדול הוא במעשים, הנה אף אצל אילן גם כן, שאם יש אילן ששרשיו מרובין וענפיו מרובין, ואין ראוי שיהיו שרשיו יותר מרובין, אם כן אינו חסר שרשיו, וכאשר אינו חסר שרשים יש חוזק וקיום בודאי, אף אם ענפיו מרובים, כאשר אין לו חסרון שרשים. ויש לך להבין הדברים האלו.

#**ומה שהביא**= ראיה מן הכתוב (ירמיה יז, ו) "והיה כערער בערבה וגומר", ומן הכתוב (שם פסוק ח) "והיה כעץ שתול על מים", לא מצינו שהכתוב מדבר במי שחכמתו מרובה על מעשיו, או במי שמעשיו מרובין על חכמתו, כי בודאי פשטיה דקרא אינו מדבר מזה כלל. אבל מביא ראיה שהאדם נחשב כמו האילן; הן האדם שאינו הגון, או האדם שהוא הגון, שניהם נקראים בכתוב בשם 'אילן'. האדם שאינו הגון, דכתיב "והיה כערער בערבה וגומר", וזה נאמר על אדם שאינו הגון. ו"עץ שתול על מים" נאמר על אדם הגון. ומאחר שהאדם אשר אינו הגון נקרא בשם "עץ", אין ספק שנקרא בשם "עץ" בשביל שמעשיו מועטים וחכמתו מרובה, לכך הוא דומה לאילן ששרשיו מועטים וענפיו מרובים. כי יש לדמות המעשה לשורש האילן, כמו שהתבאר למעלה, כי המעשים הם שורש האדם, וחכמתו הם הענפים. וכן מאחר שהאדם שהוא הגון נמשל לאילן, בודאי בשביל כך יש לדמותו לאילן ששרשיו מרובין וענפיו מועטין. ואין צריך ראיה יותר מזה כלל, ואין צריך לדחוק בפירוש הכתובים כלל וכלל.

%[משנה יח]

**רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן חִסְמָא אוֹמֵר, קִנִּין וּפִתְחֵי נִדָּה, הֵן הֵן גּוּפֵי הֲלָכוֹת. תְּקוּפוֹת וְגִמַּטְרְיָאוֹת, פַּרְפְּרָאוֹת לַחָכְמָה:**

#**קינין**= ופתחי נדה וכו'. מפני שזכר לפני זה (סוף משנה יז) 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו דומה לאילן שענפיו מרובים ושרשיו מועטין וכו'', ומאחר שמדמה החכמה והמעשים לאילן, וידוע כי השורש והאילן הם ביחד דבר אחד. ומה ענין חכמה אל המעשים, שנחשב החכמה עם המעשים דבר אחד - אם היא חכמה אנושית וכיוצא בזה מן החכמות, שיודעים גם כן האומות. ואיך החכמה היא נחשבת כמו ענפים, והמעשים הם השורש מן האילן, כי ידוע כי הענפים הם דבר אחד עם השורש, ואין המעשים שייכים אל החכמה הזאת, שאינה חכמת התורה. ועל זה אמר כי החכמה הנזכרת כאן בודאי היא מענין המעשים, והם הלכות מצות המעשים, וחכמה הזאת דבר אחד עם המעשה עצמו\*, עד שהמעשה נחשב\* כמו שורש, והחכמה - שהם הלכות המצות\* - נחשבים כמו ענפים, בעבור כי השכל מתעלה ומתפשט למעלה כמו הענף מן שורש האילן. וכאשר האדם יש לו מעשים, הוא מגיע אל החכמה, ובזה הצד החכמה מסתעף מן המעשה.

#**ולפיכך אמר**= 'קינין ופתחי נדה וכו''. זכר אלו ב' דברים בפרט, כי במסכת קינין תנן שם (פ"ב מ"א) 'קן סתומה', פירוש\* שלקחה האשה ב' תורים, והם סתומים, שלא פירשה אחד לחטאת ואחד לעולה, ופרח אחד מהם לאויר העולם, יקח זוג לשני. ובאותו הפרק שנה התנא הרבה דינים מאד כאשר נעשה ספק בקינין, וכל הדינים בשביל עירוב קינין. וכן 'פתחי נדה', היינו נדה שאבדה פתחיה, רצה לומר שאינה יודעת אם היא עומדת בימי זיבה, או בימי נדתה. וזה לשון 'פתחי נדה', מהיכן היא פותחת ספירתה. ואלו שני דברים, אף על גב ששני הלכות אלו אינם מדברים רק מספק שאירע, ויש לעלות על הדעת כיון שאין הלכות אלו רק בשביל ספק, אין זה גוף הלכה, שלא נחשב גוף הלכה רק דבר ודאי, אבל ספק מי יימר דאתא. ועוד, לא היה לו לכנוס בספק להניח לפרוח ואבד\*. ודבר\* כזה אין נקרא שכל וחכמה, שלא נאמר רק לספק, וראוי כל חכמה שתהיה ודאית, אבל דבר שהוא ספק לא יכנס בכלל חכמה, ואין ראוי לדבר רק מדברים הכרחיים, לא מדברים אפשריים, שלא יכנס זה בכלל החכמה. ולכך יש לעלות על הדעת שאין זה עיקר התורה, ועל זה אמר כי דבר זה 'גוף הלכה'.

#**והתקופות הוא**= הלוך המזלות, דבר זה נקרא 'תקופות'. וגמטריאות הוא חכמת המדידה והתשבורת, דבר זה נקרא 'גמטריאות'. ואלו שני דברים הם הפך קינין ופתחי נדה; כי קינין ופתחי נדה אין עיקר הלכה הזאת רק בשביל ספק ועירוב שנעשה\*, ועל פי זה באו שתי ההלכות. ואלו שתי חכמות, היינו תקופות וגמטריאות, הם מחויבים ומוכרחים, ולא שייך בהם ספיקא כלל. ועם כל זה אינם חכמה גמורה, אבל הם כמו 'פרפראות לחכמה', שאין הפרפראות רק הכשר אכילה, ואין הפרפראות מפרנסין את האדם. וכן אלו שתי חכמות, שהם תקופות וגמטריאות, שאף על גב שהם חכמות גדולות, אינם מפרנסים הנפש. כי (-החכמה-) [התורה] היא פרנסת הנפש, כמו שהתבאר אצל (למעלה משנה יז) 'אם אין תורה אין קמח', אבל אין החכמות האלו, דהיינו תקופות וגמטריאות, פרנסת הנפש, והם כמו הפרפראות שאינם עיקרי הסעודה, רק הכשר סעודה. ודבר זה ביארנו בספר התפארת כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם כמו שהארכנו שם, ולא בשאר חכמות, ואין להאריך כאן, כי הארכנו במקומו.

#**וזה אשר**= רצה התנא באמרו 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', ולא אמר ש'הן הן גופי התורה'. וזה מפני שעיקר התורה הוא ההלכה, וכמו שאמרו בפרק ד'\* דמגילה (כח:) תנא\* דבי אליהו, כל השונה הלכות מובטח לו\* שהוא בן עולם הבא, שנאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", אל תקרי "הליכות", אלא "הלכות עולם לו", עד כאן. והטעם הוא כי התורה היא המביאה את האדם לחיי עולם הבא, וכאשר ההלכה היא הלכה פסוקה, אינה נוטה מנקודת האמת לא לימין ולא לשמאל, ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך בדרך הישר, אינו נוטה לימין ולשמאל. ולפיכך הדרך הזה שאינו נוטה לימין ולשמאל, הוא הדרך שמביא האדם לעולם הבא לגמרי. אבל הנוטה לימין ואל השמאל, הוא שנוטה אל הקצה, ויש לו נטיה במה אל המיתה, כי הקצה יש לו סוף וקץ, ולפיכך אין בזה חיי עולם הבא לגמרי. רק הדרך שאינו נוטה אל הקצה כלל, דבר זה ראוי אל עולם אשר הוא נצחי, שאין לו קצה וסוף.

#**ודבר זה**= גם כן רמזו בפרק היה נוטל (סוטה כא.), שאמרו הגיע לפרשת דרכים ניצול מכלם. פירוש, כי פרשת דרכים הוא הדרך אשר\* נבדל מן שאר דרכים ההולכים לימין ולשמאל אל קצה, וזה הולך נכחו ביושר, ואינו נוטה אל קצה, עד שהדרך מביא לחיי עולם הבא. ומפרש שם, מאי 'פרשת דרכים', אמר מר זוטרא, זהו תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא. כלומר, כי כאשר למד שמעתתא אליבא דהלכתא דבר זה נקרא 'פרשת דרכים', שהדרך ההוא נבדל מן הדרכים ההולכים לימין או לשמאל, וזה הדרך הולך נכחו לאשר ראוי ללכת. וכן תלמיד חכם שמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, הדרך ההוא הולך ביושר אל עולם הבא לגמרי.

#**ולכך אמר**=\* מי ששונה הלכות, שההלכה הפסוקה הוא אשר אינו נוטה מן האמת לא לימין ולא לשמאל, הוא שמביא אותו לחיי\* עולם הבא. ולא שנאמר חס וחלילה כי מי שאין למוד שלו הלכה פסוקה, שאין מביאו לחיי העולם הבא, שאין הדבר כך, אבל ההלכה הפסוקה היא עולם הברור והגמור. וזה שאמר כאן 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות', שהאדם זוכה בהם לחיי עולם הבא לגמרי, שהם הליכות עולם. וזה שנקרא תורת משה "תורה" (דברים לג, ד), מפני שהוא לשון הור[א]ה\*, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא. וכמו שאמר (סוטה כא.) 'הגיע לפרשת דרכים נצול מכולם'. וההלכות הם מורים הנקודה הנבחרת שהיא פונה\* אל עיקר עולם הבא, כי הדרך הזה הוא צריך הוראה\*, כי הוא דרך צר מאד.

#**ובמדרש**= (ב"ר נט, ו) "ואברהם ושרה זקנים באים בימים" (בראשית כד, א), ["זקן", זה] שקנה שני עולמים, "בא בימים" בא בדופלין. רבי ברכיה אמר, בפילון מפולש לחיי עולם הבא, פירוש 'בפילון' מקום ישר ופתוח, עד כאן. הרי לך כי עולם הבא יש לו דרך ישר, אשר אינו נוטה לימין ולשמאל, והוא הדרך שמגיע לחיי עולם הבא. כי עולם הבא נברא ביו"ד (מנחות כט:), שהיא קטנה. ולכך הדרך הישר, שהוא נוכח הנקודה שהוא היו"ד, צר מאוד.

#**ולפיכך מה**= שנקט התנא 'קינין ופתחי נדה', רצה לומר קינין ופתחי נדה, שהם ספיקות, וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק. ודבר זה כמו מי שמברר הדרך הישר מבין שאר דרכים. ולפיכך הם גופי הלכות, שההלכה מברר ההילוך מבין שאר דרכים, ולכך נקרא 'הלכה', כמו שהתבאר. ובשביל כן 'הן הן גופי הלכות', ועליהם וכיוצא בהם נאמר (חבקוק ג, ו) "הליכות עולם לו", כל מי שעוסק בהלכה זוכה לחיי עולם הבא, שמוליכין אותו בדרך המפולש לחיי עולם הבא\*. אבל תקופות וגמטריאות אינם דרך והלכה כלל שמביא לחיי עולם הבא.

#**ואפשר כי**= לכך נקט 'קינין ופתחי נדה', כי אלו שניהם גם כן אינם רק חשבון, כאשר הקינין מתערבין. ופתחי נדה, כמה\* טבילות תטבול כאשר אבדה פתחיה למאן דאמר (יומא ח.) טבילה בזמנה מצוה, והיא אינה יודעת מתי טבילתה, וצריכה כמה טבילות. והוא דומה לתקופות וגמטריאות, שהם גם כן חשבון בלבד. ואמר כי קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות, ואילו תקופות וגמטריאות אינם רק פרפראות לחכמה, ודברים אלו מבוארים מאוד. אבל פירוש הראשון ברור. ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים. ובספר התפארת הארכנו בזה לבאר דבר זה באריכות.

#**בריך רחמנא דסייען. מריש ועד כען.**=

#**לסיים פרק שלישי עקביא. בסייעתא דשמיא.**=

%[משנה יא]

<> פירוש - הם הפך מהדברים שהוזכרו במשנה הקודמת.

<> אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א מ"ה [רס.], ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491. וראה למעלה בפרק זה הערות 652, 767, ולהלן הערות 1095, 1104, 1420, 1925.

<> "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 שהם בעלי תענוג, אמר שעונשם הוא שלא עלתה בידם תשוקתם, ומוציא אותם מן העולם הזה שרודפים אחריו" [לשונו בסמוך].

<> כשיטת הפילוסופים המזלזלים במעשים הגשמיים, וכפי שכתב בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]: "יש מבני אדם... ההולכים בדרכי הפילוסופים... תמוה בעיניהם מאד... שיזכה האדם הצלחה נצחית בעולם הנבדל על ידי המצוה שהיא גשמית, ואמרו, כי מה יועיל מעשה הגשמי אל הנפש לקנות על ידי זה שתחיה נצח בעולם הנבדל, במקום שאין שם מעשה גשמי". ושם ר"פ ט [קמ.] כתב: "הפילוסופים... יתנו שם ותפארת אל השכל... והעיקר אשר הביאם לזה שהיה רחוק מהם שיהיה המעשה הגשמי הצלחת הנפש הנבדל, ולכך עזבו את מעשה האדם, ונשענו על השכל" [ראה למעלה הערה 971]. ושם פ"י [קנח.] כתב: "ולדבריהם [של הפילוסופים] אם היה קונה המושכלות, ואף אם יעשה מעשים הבלתי רצוים אל ה', היה קונה השארות, ובזה פרקו עול יראת שמים". ובבאר הגולה באר החמישי [מד:] כתב: "כי הרבה מחכמים [הפילוסופים]... אומרים כי זה חרפת האדם ובשתו וכלימתו חבור איש עם אשתו, עד שאמרו בהסכמה מוחלטת חוש המשוש חרפה הוא לנו [ראה למעלה פ"ב הערה 678]... ראוי להרחיק את דעת זה, כי אין בחבור איש עם אשתו שום דבר של פחיתות כלל".

<> שמזלזל בענינם של הקרבנות. ובביאור הגר"א הובאו כאן הפסוקים [יחזקאל כב, ח] "קדשי בזית ואת שבתתי חללת", וכן [ש"א ב, כט] "למה תבעטו בזבחי ובמנחתי וגו'".

<> מעין מה שאמרו [מנחות עג:] "שלמי העובדי כוכבים עולות ["עובד כוכבים שנדר להביא שלמים, עולות הן, ואין נאכלין" (רש"י שם)]... סברא, עובד כוכבים לבו לשמים ["כוונתו הוא שיהא קרבנותיו כליל לשמים, ולא שיאכלו (רש"י שם)]". ולפי זה "המחלל את הקדשים" נאמר רק לגבי קרבנות הנאכלים על ידי בעליהם, ולא לגבי קרבן עולה.

<> כמו שפסק הרמב"ם בהלכות שביתת יום טוב פ"ו הלכות יז, יח: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים... חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו... והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין".

<> יש להבין לפי הסבר זה, מדוע מדובר רק באדם שמבזה את המועדות, ולא באדם שמבזה גם את השבתות, שהרי גם בשבת יש דיני אכילה ושתיה מצד עונג שבת, וכמו שפסק הרמב"ם בהלכות שבת פ"ל ה"ד: "איזה הוא עונג, זה שאמרו חכמים שצריך לתקן תבשיל שמן ביותר, ומשקה מבושם לשבת, הכל לפי ממונו של אדם. וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח". ובשלמא לפי הסברו האחרון במשנה לא יקשה, כי אכן איירי דוקא במועדות [התלויים בגלגלים (ראה הערה 1129)]. אך לפי הסבר זה ["שאין הצלחה אלקית בזה שהיא אכילה ושתיה גופנית בלבד"], מדוע יוגבל הבזיון למועדות בלבד. וצ"ע. וכן הוקשה להלן הערה 1107.

<> מבאר בבא זו ["המפיר בריתו של אברהם אבינו"] לפני הבבא של "המלבין פני חבירו ברבים" [דלא כגירסא שבמשנה שלפנינו], וכן כתב שלש פעמים בהמשך. וכן גירסא זו מובאת בשנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות, ובסנהדרין צט. אמנם בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] גרס במשנתינו "מלבין פני חבירו ברבים" קודם ל"מפיר בריתו של אברהם אבינו" [כגירסא שלפנינו]. וכן כתב להלן [לפני ציון 1145] בהסברו האחרון למשנה. וראה הערה 1145 בישוב הדבר.

<> וברמב"ן [בראשית יז, ט] פירש שזו גופא הסבה לטעם המילה, וכלשונו: "ואמרו בטעם המילה, ששם זכרון באבר התאוה רב המהומה והחטא, לבל ישתמשו בו רק במצוה ובמותר". ובבאר הגולה באר החמישי [נז.] כתב: "כי באו [חכמים] להסיר הדעת הנפסד שאומרים כי האבר הזה מרוחק מצד עצמו, ויש בו הגנות והחרפה. ואם כן היה זה גנאי לאדם, אשר [נברא] בגנות וחרפה, והיה מורה על מיעוט שלימות האדם. לכך באו חכמים ועקרו הדברים אלו, כאשר יבין אותם. ואין הדברים כמו שאמרו, רק כי כל מעשה ה' אמת, אין גנאי ובזיון בהם, ובפרט באדם, רק הכל בשלימות".

<> של האדם המוזכר במשנתינו.

<> כפי שכתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכד:]: "ודבר זה בארנו לך פעמים הרבה, כי דבר זה הוא כל הכוונה של פילוסופים, להשפיל את האדם עד תחתית האדמה, הפך דעת חכמי ישראל שנתנו לאדם הצדיק מדריגה עליונה יותר מן המלאכים. ודבר זה תמצא בדברי הפילוסופים, שהם השפילו האדם עד שאול, וחכמי ישראל הגביהו האדם הצדיק את מדריגתו ומעלתו". וכן רמז לזה בבאר הגולה באר החמישי [נח:].

<> כמבואר בהערה 1084. ואודות שהמצות הן נעשות על ידי כלים גשמיים, כן כתב למעלה בהקדמה [ט:]: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה היא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם הערות 24, 31. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. ולהלן משנה יז [לאחר ציון 2053] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצות בשכל, רק המצות הם שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף. וכן לולב, וכן כל המצות, הכל הם בגוף, וכמו שנתבאר למעלה בהקדמה, כי המצוה הוא מעשה הגוף, שעל זה אמר הכתוב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'". וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 24, ולהלן הערה 2054].

<> ולפי זה איירי רק בפירוש המצות. אמנם אמרו [סנהדרין צט:] "מגלה פנים בתורה כגון מאי, כגון מנשה בן חזקיה", ופירש רש"י שם "שהיה דורש באגדות של דופי". והובא קודם לכן שם בגמרא, שאמרו "מנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדות של דופי, אמר וכי לא היה לו למשה לכתוב אלא [בראשית לו, כב] 'ואחות לוטן תמנע', [שם פסוק יב] 'ותמנע היתה פלגש לאליפז'", ופירש רש"י שם "לא היה לו למשה לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע - בתמיה, דבר שאינו צריך הוא, וכן היה מלגלג ואומר שכתבו משה שלא לצורך, ולקמיה מפרש דהיינו מגלה פנים בתורה", וזה לכאורה אינו קשור לפירוש המצות. ויל"ע בזה. @**וצרף לכאן**^ דברי המסילת ישרים פי"ג, שכתב: "ונמצא אם כן האדם שומם ומענה ולא נהנה מן העולם כלל, וחז"ל אמרו שעתיד אדם לתן דין לפני המקום על כל מה שראו עיניו ולא רצה לאכל הימנו, אף על פי שהיה מותר לו והיה יכול, ואסמכוה אקרא [קהלת ב, י] 'וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם'". וכן הובא במגן אברהם סימן רכז ס"ק יד.

<> כמבואר בהערה 1082. ובכמה מקומות ביאר זאת למעליותא, וכגון בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי, ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים. וכבר אמרו [ב"ב י.] עולם הפוך ראיתי, עליונים למטה, ותחתונים למעלה, והשיב לו עולם ברור ראית. שמזה תדע כי העולם הבא הוא הפך עולם הזה לגמרי, שזה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי", ושם מאריך בזה. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] לא אברא עלמא אלא לאחאב וחבריו, כלומר שאין ראוי לו כלל עה"ב, ראוי לו עה"ז לגמרי, שהם הפכים. ולא אברא עה"ב אלא לר' חנינא בן דוסא וחביריו [שם], כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה ר' חנינא בן דוסא, כי הם הפכים, זה נבדל וזה גשמי". אמנם כאן מדובר באחד שמבזה עניני הגוף שבתורה, וחושב שההצלחה האלקית היא רק בדברים שכליים, ואין לזה שייכות למדריגת הצדיקים המוכנים לחיי העולם הבא, ואינם מוכנים לחיי העולם הזה.

<> מעין מה שאמרו [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". ומעין זה מצינו גם במקרא [משלי י, כד] "מגורת רשע היא תבואנו", ופירש רש"י שם "מגורת רשע - מה שהוא ירא יבא לו, דור הפלגה יראו ואמרו [בראשית יא, ד] 'פן נפוץ', וסופן כתיב [שם פסוק ח] 'ויפץ ה' אותם משם'". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנה:] ביאר שעל ענין זה נאמר הפסוק [תהלים קיב, י] "רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס", שכתב: "דרך הרשעים, כאשר לא יוכלו לעשות דבר ולפעול רע, מתחדש בהם התשוקה אל הרע יותר, ומבקשים לאכול בני אדם בשיניהם, כאשר לא יוכלו לפעול רע... ואמר הכתוב 'רשע יראה וכעס שיניו יחרוק ונמס', הרי הרשע כשלא יכול לעשות, חורק שיני רשעתו, והדבר זה ידוע". ואם נאמר על כך פסוק, כנראה שזו ההנהגה המצויה עם רשעים, אשר אינם מצליחים לבצע זממם.

<> אודות שהחפצים בתענוגי העוה"ז דוחים את השכלי, כן מבואר במדרש תנחומא נח, אות ג, שאמרו שם: "ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה".

<> בבחינת "כל הרודף אחר העולם הזה, העולם הזה בורח ממנו". אמנם לכאורה בדרשת שבת תשובה [עג.] כתב לא כן, שזה לשונו: "הרודף אחר הכבוד הכבוד בורח ממנו, כי אין הרדיפה אחר הכבוד כמו מי שרודף אחר השכר ואחר הריוח, שזה בודאי כאשר הוא רודף אחר הריוח, ו'יד חרוצים תעשיר' [משלי י, ד]. אבל מי שרודף אחר הכבוד, ובודאי מה שרודף אחר הכבוד אין זה כבודו ותפארתו, והוא גנאי לו שאינו שפל ברך. ומאחר שדבר זה אינו כבודו, והוא גנאי לו, איך ישתדל הכבוד בדבר שהוא הפך הכבוד". הרי שהרודף אחר העושר אכן יתעשר, ולכאורה דלא כדבריו כאן. אמנם ממקום שבאת מיושב, שלשון הפסוק שם במילואו הוא "ראש עושה כף רמיה ויד חרוצים תעשיר", וביאר הגר"א שם "כלומר, מי שעושה 'כף רמיה' כדי שיתעשר, אותה 'כף רמיה' עושה אותו לראש ומתרושש. אבל 'ויד חרוצים', ששוקל באמת, 'תעשיר'". הרי רק כשרודף אחר עולם הזה שלא כדין אזי יהיה העוה"ז בורח ממנו, אך אם רודף אחריו כדין אזי "יד חרוצים תעשיר".

<> אודות שהעולם הבא הוא כולו שכלי, ראה למעלה הערה 1082, ובסמוך הערה 1104. ואמרו [ברכות יז.] "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה". ובגו"א בראשית פ"א אות נב האריך לבאר שאין בעולם הבא מעשה גשמי. וכן הוא בתפארת ישראל ר"פ ו [צח.]. ועוד אמרו חכמים [ערכין יג:] שהכנור שבמקדש היה של שבעה נימין, ולעולם הבא יהיה בו עשרה נימין. ובנצח ישראל פי"ט [תכח:] כתב על כך: "כי שלימות של עוה"ז אינו רק עד ז', כי העוה"ז הוא עולם הטבע, שנברא בשבעת ימי בראשית... ולעתיד, שלא יהיה טבע גשמית כלל, אבל השלימות יהיה נבדל לגמרי, אז יהיה הכנור של עשרה נימין. כי העשרה נימין מורה על קדושה אלקית, כי העשירי הוא קודש, ומורה על עולם הבא שהוא עולם קדוש, ועולם הבא נברא ביו"ד [מנחות כט:], ולכך כנור של עולם הבא הוא עשרה נימין" [הובא למעלה בהערה 798]. ושם בפט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי, וזה נבדל מן הגשמי", ושם הערה 82. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 770]. וראה בבאר הגולה באר הראשון [סג.].

<> מעין ענין זה מבואר במסילת ישרים פי"ג, שהביא מאמרים הנראים כסותרים אודות הפרישות, שיש מאמרי חז"ל המשבחים אותה, ויש שלא, ולבאר זאת כתב: "הפרישות הטוב, שלא יקח מן העולם בשום שימוש שהוא משתמש ממנו, אלא מה שהוא מוכרח בו מפני הצורך אשר לו בטבעו אליו... אך הפרישות הרע הוא כדרך הסכלים אשר לא די שאינם לוקחים מן העולם מה שאין להם הכרח בו, אלא שכבר ימנעו מעצמם גם את המוכרח, וייסרו גופם ביסורין ודברים זרים אשר לא חפץ בהם ה' כלל, אלא אדרבא חכמים אמרו [תענית כב:] אסור לאדם שיסגף עצמו... הרי לך הכלל האמיתי; שכל מה שאינו מוכרח לאדם בעניני העולם הזה, ראוי לו שיפרוש מהם. וכל מה שהוא מוכרח לו מאיזה טעם שיהיה, כיון שהוא מוכרח לו, אם הוא פורש ממנו הרי זה חוטא".

<> אודות שהאדם קונה הצלחה אחרונה 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 אשר הוא נבדל יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם. שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך". 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 הערה 109].

<> לכאורה לא ברור מדוע הביא כאן את דברי המשנה ש"עולם הזה פרוזדור אל עולם הבא". והנראה שכוונתו לומר שהמשל של פרוזדור וטרקלין מורה לא רק שהדרך לעוה"ב מותנת בהנהגת האדם בעוה"ז, אלא שהאופן להגיע לעוה"ב עובר דרך המעשים השייכים לעוה"ז, ומעשים גשמיים השייכים לעוה"ז הם מכלל הפרוזדור המוליך אל הטרקלין שבעוה"ב. ולכך אין מקום לתמוה איך מעשים גשמיים יזכו את בעליהם בעולם הנבדל, כי אדרבה, הדרך היחידה להגיע לטרקלין הוא רק באמצעות הפרוזדור, וכל ההנהגות השייכות לפרוזדור הן הן המוליכות את האדם אל הטרקלין.

<> פירוש - עד כה ביאר את משנתינו ואת המשנה הקודמת בחדא מחתא [שה' מעניש את החוטא הפך ממחשבתו]. אך עכשיו מפריד בין הדבקים, ומבאר שהביאור במשנה הקודמת היא כפירושו הראשון שם [שארבעה הדברים שהוזכרו שם הם כנגד ארבעה חלקי האדם, וכאשר יש העדר באחד מחלקיו בזה האדם יוצא מן העולם], וממילא אין לביאור המשנה הקודמת שום שייכות למשנתינו. ולכך יבאר את משנתינו באופן חדש, וזהו המשך דבריו כאן "ופירוש דברי רבי אלעזר וכו'".

<> אודות שהעוה"ב הוא "עולם הקדוש", ראה למעלה הערה 1099. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "הנה התבאר לך מדברי חכמינו ז"ל שאין ראוי עולם הזה אל ישראל עם קדוש. כי עולם הזה, שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו הקדושה האלקית, אין ראוי להם. רק עולם הבא, הוא עולם הקדוש הנבדל, ראוי להם. ולכך אף אם אתה רואה העולם הזה שאינו מיוחד לישראל, אל יהא תמיה בעיניך כלל, שאין מיוחס עולם הזה להם", ושם הערה 82 [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 118]. ובח"א לב"ב עה: [ג, קיג:] כתב: "ההפרש שיש בין קדושה של עוה"ז והקדושה של עוה"ב, כי הקדושה של עוה"ז עיקר הדבר הוא חול, ומקבל קדושה. אבל קדושה של עוה"ב, היא כולה קדושה אלקית". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "עוה"ב הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי". ובנתיב התורה פ"י [א, מה:] הביא את מאמרם [פסחים קיג.] "שלשה מנוחלי העולם הבא, אלו הן; הדר בארץ ישראל, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והמבדיל על היין במוצאי שבתות", וכתב שם [א, מו.] לבאר: "ודע עוד כי האדם יש לו שלשה דברים זה למעלה מזה; האחד הוא גוף המקבל הנשמה, ואם האדם רוצה שיזכה אל העולם הקדוש, שהוא עולם הבא, צריך שיהיה גופו אשר הוא מקבל הנשמה גוף קדוש. ועוד יהיו כחות שלו אשר הם כחות נפשו בקדושה, ואז ראוי אל עולם הבא הקדוש. ועוד יותר שתהיה הנשמה שממנו כחות אלו קדושה לגמרי מן הגוף. כי אלו שלשה דברים הם באדם; הגוף, והנשמה, והכחות של הנשמה... ואשר הוא זוכה לעולם הבא הקדוש הוא על ידי שמקדש עצמו באלו שלשה דברים. וכאשר הוא דר בארץ ישראל אדמה קדושה, ובזה מקדש גם כן אדמה שלו, הוא בגופו. והגוף של אדם נברא מן האדמה של ארץ ישראל, וכאשר יש לו קדושה מצד הגוף, יש אליו הכנה אל עולם הבא. וכאשר מגדל בניו לתלמוד תורה, ובניו הם כחות שיצאו ממנו, בזה כחות שלו הם קדושים ונבדלים מן הגשמים. וכאשר מבדיל במוצאי שבת, בדבר זה נשמה שיש לאדם נפש יתירה בשבת נבדל לגמרי מן החול, עד שיש לו נפש קדושה לגמרי... ואז ראוי אל עולם הבא". הרי שהקדוש זוכה לעוה"ב הקדוש, ומיניה ילפינן שהחוטא בדברים קדושים נאבד מן העוה"ב הקדוש. ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב.] כתב: "הריגתו הוא לסלק ממנו פחיתות החטא, ולקדש אותו שיכנס אל מקום קדוש, הוא העולם הבא". וראה הערה הבאה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; להלן פ"ה מ"ד [ד"ה ויעקב שהיה] כתב: "יעקב שהיה תכלית וסוף האבות, מורה על סוף ותכלית ישראל... ותכלית ישראל שיהיה נצחי... לכך אמרו [תענית ה:] יעקב אבינו לא מת, והנה הוא בטובה נצחית אשר לא יסולק כלל, מורה על טוב ישראל שיהיו נצחיים. ומפני כי יהיה העולם הכל רוחני, כמו שמבואר בכמה מקומות, ולפיכך מורה על זה מה שאמרו רבותינו ז"ל שיעקב לא מת". ולהלן פ"ה מ"ו כתב [ד"ה וזה שאמר]: "כי היה לו ליעקב מדה זאת שהיה קדוש נבדל, כמו שכתוב [ישעיה כט, כג] 'והקדישו את קדוש יעקב'". הרי יעקב הוא המורה על חלק ישראל לעוה"ב, והוא האב שנקרא "קדוש", ואין אלו אלא שני צדדים של מטבע אחד; הקדוש מורה על העולם הקדוש, שהוא העוה"ב.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שעוה"ב נבדל מן הגוף, כן כתב בהקדמה לדרוש על התורה [ה:], וז"ל: "מדרגת עולם הבא שאין בו גוף לגמרי, ו'עין לא ראתה אלהים זולתך' [ישעיה סד, ג]". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "הזריזות במצוה על ידי זה המצוה היא אלקית לגמרי, ולא כן כאשר האדם עושה המצוה בעצלה, שהעצלה הוא מן הגוף, ואין המצוה אלקית. ולכך ראוי שיהיה האדם זוכה על ידי מצוה אלקית לגמרי אל עולם הבא הנבדל מן הגוף". וראה להלן הערה 1552. אמנם לא הבנתי מדוע הוסיף כאן את המלים "נבדל מן הגוף", ולא הסתפק במלים "לא יהיה לו חלק לעולם שהוא קדוש", וכפי שיבאר את שאר חלקי המשנה.

<> בגבורות ה' פרק מו הקדיש את כל הפרק לבאר את קדושת המועדים של שלש הרגלים והימים הנוראים, עיי"ש. וכן הוא בקצרה בנר מצוה [עח.]. וראה הערה הבאה.

<> יש לשאול, שלפי זה מדוע לא דובר במשנה במי שמבזה את השבתות, שהרי קדושת שבת יתירה מהמועדים, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכד:], וז"ל: "כי לא תמצא בכל המועדים שיש מיתה מי שמחלל קדושתו, חוץ מן השבת, שמחלל קדושתו ראוי לו ההעדר. וזה מורה על קדושה עליונה של שבת". ובח"א לשבת קיח. [א, נה.] כתב: "כל יום טוב שהוא קדוש אסור להיות בצער ואסור בהספד... הקדושה הגמורה כמו שהוא קדושת שבת, שהיא קדושה גמורה יותר מקדושת כל המועדים". ומעין זה הוקשה למעלה בהערה 1088. ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בח"א למכות כג. [ד, ד.], בביאור דברי הגמרא שם "כל המבזה את המועדות כאילו עובד עכו"ם", וז"ל: "דבר זה מבואר, כי המועד הוקבע שיהיו חוגגין אל השם יתברך ועובדים עבודתו יתברך, והוא נקרא 'מועד' מלשון [שמות כה, כב] 'ונועדתי לך'. כי השנים שהם מתחברים ומתועדים יחד, נקרא 'מועד'. וכן הרגל הוא שיהיה השם יתברך מתוועד עם עמו ומתחבר להם. ומי שמבזה את המועדות, כאילו אינו רוצה בחבור הזה, ומתדבק באחר. ולכך אמרו... [יומא נד.] כשהיו ישראל עולים לרגל היו מגביהין להם הפרוכת והיו מראים להם [את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואמרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה]. כי עליתם לרגל הוא עצם החבור שנקרא 'מועד', ולפיכך אז היו מראים להם זה. ולכך אמר 'המבזה את המועדות', ולא אמר 'המבזה הרגלים' כלישנא דקרא". והרי אף במשנתינו נאמר "המבזה את המועדות", ולא "המבזה את הרגלים", נמצא שגם משנתינו עוסקת בחבור של התוועדות שישנו במועד דייקא, ולא בשבתות. ודו"ק. וראה להלן הערה 1599.

<> שבת קלז: "המברך אומר 'אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית'". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] כתב: "והמפיר בריתו של אברהם הוא גוף הקדושה שנתן השם יתברך באדם, וכמו שאמרו בברכה 'אשר קדש ידיד מבטן', ואין לך מצוה שהוא קדושת האדם מבטן כמו המילה". הרי שציטט שם את הרישא דברכה ["אשר קידש ידיד מבטן"] ולא הסיפא דברכה ["אות ברית קודש"] כפי שעשה כאן. ובביאור חלקי הברכה ראה בח"א לשבת שם [א, ע.].

<> לשון הגמרא שם: "בשעה שחרב בית המקדש מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בבית המקדש... אמר לו [הקב"ה לאברהם] בניך חטאו וגלו. אמר לו... היה לך לזכור ברית מילה, אמר לו 'ובשר קודש יעברו מעליך'", ופירש רש"י שם "שהעבירו מעליהם המילה". ובנצח ישראל פי"ט [תיד.] הביא את המאמר ובארו. ובאור חדש [רג.] כתב: "המילה שהיא בגוף האדם, והיא מצות קדושה, שהרי כתיב 'ובשר קדש יעברו מעליך', זהו המילה. וכך תקנו בברכה 'וצאצאיו חתם באות ברית קודש'".

<> ב"מ נח: "כל המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמים... דאזיל סומקא ואתי חוורא". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:] כתב: "כי מי שמלבין חבירו הוא שמכבה אור הפנים, שהוא האדם, כמו שמכבה את הנר. וזה נקרא שפיכות דמים של אדם, כי צלם הזה יש לו ענין נפלא מאוד, והוא צורתו של אדם. ולפיכך מי שמלבין ומבטל את צלם פניו, עד שהוא מלבין אותו ומכבה את אורו, זה נקרא שפיכות דם. כי אין שפיכת דם רק ביטול האדם, וזה שמלבין את פניו של אדם הוא מבטל את תואר הכרתו של אדם, שהוא צלמו, והוא בטול האדם גם כן, כי צלמו הוא האדם. וכאשר בא לברא את האדם אמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו', לא אמר 'נעשה אדם בעל שכל', רק 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', מוכח כי עיקר האדם הוא צלמו ודמותו. ולפיכך אמר 'המלבין פני חבירו כאילו שופך דמים', כי המלבין מבטל צורת האדם, כי הפנים של אדם הוא הכרתו, שהוא עיקר האדם שבו יוכר ויובדל [ראה למעלה הערה 270, ולהלן הערה 1496]. והכתוב אומר [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם', שמזה תלמוד כי לכך שופך דם האדם חייב מיתה מפני שהאדם נברא בצלם אלהים, וצלם זה הוא מבטל כאשר שופך דם האדם [ראה להלן הערה 1596]. והמלבין את פניו הרי מבטל צלמו גם כן כאשר מלבין פניו, והוא צלמו אשר נברא בצלם אלהים, והבן הדברים האלו". וכן כתב בח"א לב"מ נח: [ג, כב:]. וראה למעלה פ"ב מי"ד [תשפג:-תשפו.] שהאריך בזה. וראה להלן הערות 1131, 1132, 1495, 1549.

<> להלן משנה יד [מציון 1457 ואילך]. ובח"א למכות כג: [ד, ו:] כתב: "כי התורה היא לאדם מצד המעלה העליונה שיש לאדם על הכל במה שנברא האדם בצלם אלקים, שלא תמצא דבר זה במלאכים, כמו שבארנו [להלן משנה יד] אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". וכן הוא להלן ציון 1130.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]: "'המלבין פני חבירו', דבר זה הארכנו ובארנו במקומו מאוד, כי האדם אשר צלמו הוא צלם אלקים, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', ולכך באדם דבק בפרט בפניו ענין אלקי. והמלבין פני חבירו, ומבטל פנים זה שהוא צלם אלקים, הוא מסולק מן עולם אשר הוא קדוש נבדל בלתי חמרי". וראה להלן הערות 1132, 1549, 1574.

<> "רק" - מלבד.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:]: "כי סבר ר"א דטעם שהמבזה דבר ה' היינו האומר אין תורה מן השמים או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה לכך אין לו חלק לעוה"ב [שם בגמרא], כי הוא מבזה דבר ה', כמו זה האומר אין תורה מן השמים, או מגלה פנים בתורה שלא כהלכה, &**ואין דבר אלקי יותר מזה**^, ואיך יהיה לו חלק בעולם הקדוש הבלתי גשמי האלקי, ולכך אין לו חלק בעה"ב". וכבר נתבאר כי אין דבר קרוב אל ה' יותר מהתורה [ראה למעלה פ"א הערה 523, ופרק זה הערה 361]. ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 849].

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]: "כי אלו חמשה דברים במה שעל אלו חמשה יפול שם קדושה אלקית נבדלת, וכל מי שמבטל אלו דברים אין ראוי לעוה"ב הנבדל, ופירוש זה ברור מאוד".

<> שנאמר [ישעיה כו, ד] "כי ביה ה' צור עולמים", וכמבואר במנחות כט: ורש"י בראשית ב, ד.

<> ובביאור המאמר הזה ראה נר מצוה [טו.] שהאריך בזה [יובא בחלקו בהערה 1120], ובסוף דבריו שם [יז:] כתב: "לפיכך באות ה"א ברא השם יתברך העולם הזה, כי העולם הזה יש בו חילוק... ועולם הבא שהוא אחד לגמרי, נברא ביו"ד" [הובא למעלה פ"א הערה 1147, וראה למעלה הערה 729, ולהלן הערות 1352, 2139].

<> בגבורות ה' פס"א [רעו:] הביא את מאמרם [פסחים קיח.] שבהלל יש חמשה דברים [יציאת מצרים, קרי"ס, מתן תורה, תחיית המתים, וחבלו של משיח], וכתב לבאר: "כלומר הלל זה יש בו חמשה דברים כוללים אשר היו בעולם דברים בלתי טבעיים, ודבר זה מפני שהקב"ה ברא עולמו בה', שנאמר [בראשית ב, ד] 'בהבראם', בה"א בראם [רש"י שם], וה"א אות נבדל שנעשה על ידי נשימה בלבד, ואין צריך להוציא אותו על ידי חתוך הלשון באחת המוצאות. ומפני זה הה"א הזאת אות רוחני, שאין בו רק רוח הנשימה [ראה למעלה הערה 731, ולהלן סוף הערה 1307]. ובשביל זה היה מקבל העולם מעלה אלהית רוחנית, בשביל שנברא העולם בה"א אות רוחני, והם חמשה דברים אלו שהם בעולם, וכולם הם דברים עליונים נפלאים ונבדלים מן הטבע". ויש לעיין כיצד חמשה הדברים של המשנה מקבילים ותואמים לחמשה הדברים שבהלל. וכן להלן פ"ה מ"א [ד"ה ויש לדעת] ביאר שהאות יו"ד הנמצאת בתוך האות ה"א [שבה נברא העוה"ז] "מורה שהעולם הזה מקבל מעלה עליונה נבדלת, ואין העולם הזה גשמי מכל וכל". וראה נצח ישראל ס"פ מה [תשסח.], ולהלן ציון 1138.

<> בדרוש לשבת תשובה [עח:] הביא את מאמרם [סוטה מב.] שארבע כתות אינן רואות פני השכינה; כת חנפים, כת לצים, כת שקרנים, וכת מספרי לשון הרע. ושם הקביל את ארבע כתות אלו כנגד ארבע אותיות שם הויה, כאשר כת הלצים היא הנוגדת לאות ה"א הראשונה שבשם הויה, וכלשונו: "הה"א הראשונה [מורה] על שהוא יתעלה מחוייב המציאות בעצמו... וכת לצים הולכים אחר דברי הבלים והבאי שאין להם מציאות... ראוי שיהיה מרוחק מן השם יתעלה אשר הוא מציאות מחוייב". וראה עוד בנצח ישראל פל"ה [תרסד.] הביא את מאמרם [סנהדרין צז.] שבדור שבן דוד בא יהיו חמשה דברים היוצאים מסדר העולם ["נערים ילבינו פני זקנים, וזקנים יעמדו לפני נערים, ובת קמה באמה וכלה בחמותה, ופני הדור כפני כלב, ואין הבן מתבייש מאביו"] מפני שהעולם נברא בה' משמו יתברך, שמספרו חמשה. כנגד זה אמר כי בחמשה דברים יהיה יוצא מן הסדר העולם. כי הסדר הוא על ידי הה"א משמו יתברך, ולכך על ידי חמשה יוצא העולם מן הסדר לגמרי". ויש לעיין כיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שביאר שהחמשה דברים שהוזכרו במשנה סותרים לאות ה"א שבשם הויה.

<> שמעתי לבאר דברי קודש אלו כי האות יו"ד מורה על המחשבה [רש"י שמות טו, א], שהיא חכמה [זוה"ק ח"ב כ., שם ח"ג י:]. ואילו האות ה"א מורה על המעשה בפועל [אור חדש (עב:), תיקוני זוהר ת' סא, (צג:)], שהיא הבינה [שם ח"ב קכג.]. וכאשר החכמה אינה באה לידי מעשה, אין היא משמשת דבר. דוגמה לדבר; בנר מצוה [טו.] כתב: "כי שם י"ה ברוך הוא, היו"ד מן שם י"ה מורה שהוא יתברך אחד ואין בו חלוק כלל, כי היו"ד שהיא קטנה, אי אפשר לחלקה, רק היא אחת. ולכך היו"ד מורה על שהוא יתברך אחד [ראה להלן הערה 1352]. והה"א מורה, כי אל תאמר כי הוא יתברך אחד ואין כחו יתברך על הכל, והוא כמו שאר דבר שהוא אחד, ואין כחו על הכל, אבל השם יתברך הוא אחד, וכחו מתפשט אל הכל. וזה מורה הה"א משמו הגדול". הרי האות יו"ד משמשת לומר שהרבוי המתפשט מה' [מהאות ה"א] בא ממקור אחד [האות יו"ד]. אך אם לא היתה אות ה"א, לא היתה יו"ד משמשת דבר. ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב: "השם של ד' אותיות שם הוי"ה [מורה שה'] נבדל מן הנמצאים, ולכך התחלתו ביו"ד, והוא משמש לנסתר, כמו כל יו"ד בראש". ובדרשת שבת הגדול [ריא:] כתב: "כי היו"ד משמשת בראש התיבה כמו 'יאמר' 'ישמור', מורים על הנסתר, כי הוא יתברך נבדל מהכל". הרי שאות יו"ד בשם הויה היא היו"ד מאותיות אית"ן, וברי שהיא נועדה להטיית המילה שבאה בעקבותיה, אך בלעדיה אין היא משמשת דבר. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בגבורות ה' פכ"ה [קו.]: "השם של ד' אותיות שם הוי"ה... בזה השם תכלית הכל, ובו עומד הכל, כי הוא יתברך צורה אחרונה לכל הנמצאים. ולפיכך בא ביו"ד בראשו, כי היו"ד מורה על תכלית וצורה אחרונה, כי היו"ד היא בסוף כל מספר, לא יעלה רק עד עשרה... שם הוי"ה שהוא יתברך צורת כל הנמצאים, וכל דבר יש לו עמידה בצורתו, הרי בו עומד הכל. ודברים אלו עמוקים מאוד". הרי שאות יו"ד מורה על תכלית העולם [אות ה"א], בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה", ולכך בלא אות ה"א "אין היו"ד משמש דבר".

<> הולך לבאר שחמשת הדברים במשנה מקבילים לשלשת העולמות [עולם התחתון, עולם האמצעי, ועולם העליון], והאדם שהוא עולם בפני עצמו, המורכב משני חלקים, גוף ונפש.

<> כי "ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר" [לשונו בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, והובא למעלה פ"א הערה 412]. וראה למעלה פ"א הערה 1548 שנתבאר שם שחצר המשכן שבו מזבח העולה הוא כנגד העולם התחתון, כי שם מקריבים הקרבנות, כי שם בעלי חיים מקבלים הפסד. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצא:] כתב: "אין לבהמה כח נפשי נבדל... כי הנפש לבהמה אינו נחשב רק כגוף", ושם הערה 1522.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תיז.]: "הנה ידוע כי אמרו העולמות הם ג'. העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון". הרי "עולם התחתון" הוא "עולם השפל".

<> שנאמר [בראשית א, יד] "ויאמר אלקים יהי מאורות ברקיע השמים וגו' והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים", ופירש רש"י שם "ולמועדים - על שם העתיד שעתידים ישראל להצטוות על המועדות, והם נמנים למולד הלבנה", ושם בגו"א אות מב ביאר שהמועדים נמנים גם לחמה.

<> שהוא העולם האמצעי, וכמבואר למעלה פ"א מי"ח [תיט.]. ואודות שהמאורות מתייחסים לעולם הגלגלים, ראה בבאר הגולה באר הששי [רב:], ושם הערה 403. וב"פירוש מהמלות הזרות" שבסוף המורה נבוכים, בביאור "גלגל", כתב: "הוא גדול מן הכוכב, שהוא נושא הכוכב, ובו הוא קבוע, והכוכב כחלק ממנו".

<> שהם גוף ונפש, וכפי שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תערב:]: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים... כי יפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976.

<> אודות שהברית מילה היא בגופו של אדם, כן כתב להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ואחר כך], וז"ל: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות... ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם".

<> כי מפאת גופו האדם משתייך לתחתונים, ומפאת צלמו הוא משתייך לעליונים, וכפי שיבואר בהערה 1133.

<> כמבואר למעלה הערה 1111.

<> כי הלבנת פנים היא אבוד הצלם, וכמבואר למעלה הערה 1110. וכבר השריש שהבזיון שחש האדם הוא מפאת שנברא בצלם אלקים, וכפי שכתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה אמנם כי]: "הכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלהים... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד... כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלהים". וכן למעלה פ"א מט"ו כתב [שסג:]: "וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה, שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 1334. ובנתיב אהבת ריע פ"א [א, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה". וכן כתב שם בפ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובח"א לב"מ נח: [ג, כד.] כתב: "כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם, כי הגוף אינו מתבזה, רק הנפש, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה'. ופירוש 'צלמם' הוא צלם אלקים שלהם - תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הוא עוה"ב (הובא למעלה פ"ב הערה 1487)].

<> כמבואר למעלה הערות 1110, 1112. ועוד אודות שהצלם הוא בפנים [מקום הכרת האדם], כן ביאר להלן משנה יד [ליד ציונים 1447, 1495], נצח ישראל פט"ז [שעב:], וגבורות ה' פס"ז [שיג:]. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ט.] כתב: "כי חלק ראשון ועליון הוא צלמו, כי האדם נברא בצלם אלהים, וזהו מעלתו העליונה... [ועל ידי] בושה מקבל הצלם בושה מפני פחיתתו, כי הבושה מכסה הפנים אשר בו הצלם".

<> כפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו (הובא למעלה פ"א הערה 1317, ולהלן הערה 1505)]. ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359 [הובא למעלה פ"ב הערה 668]. וראה להלן הערות 1137, 2045.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ח [תכט:]: "ולהם נתן התורה מן העולם העליון". ועוד אודות שהתורה היא מהעולם העליון, כן כתב בהרבה מקומות, וכגון בתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב הרבה פעמים בספר זה; למעלה סוף מ"ה [ראה שם הערה 442], להלן סוף משנה יד. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"א הערה 1615, ולהלן הערה 1640].

<> אודות שלשת העולמות, ראה דבריו למעלה פ"א מי"ח [תיז.], שהאריך בזה. וענינם של ג' העולמות הוא ענין נפוץ בספרי המהר"ל. ולדוגמא ראה בגו"א בראשית פ"ו אות לג, ושם הערה 165, שם שמות פי"ח הערות 27, 35, נתיב התורה פ"א [א, ח:], נתיב העבודה פי"ג [א, קיח:], נתיב האמת פ"ג [א, רב.], נצח ישראל פ"ג [נא.], שם פט"ו [שסד.], תפארת ישראל פ"נ [תשפח:], להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה], שם פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר], אור חדש [עד.], ח"א לסוטה מא: [ב, עח.], ועוד. ותמצית הדברים היא, שהעולם התחתון הוא העוה"ז שבני אדם חיים בו, והוא עולם ההרכבה, שכל הנמצאים בו מורכבים מחומר וצורה, ויש בו הויה והפסד. העולם האמצעי הוא עולם הגלגלים הכוכבים והמזלות. העולם השלישי הוא העולם העליון, שאין בו חומר כל עיקר, אלא כולו צורות בלבד, ואין בו מיזוג והרכבה [הובא למעלה פ"א הערה 1545].

<> כן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עב:], וז"ל: "החלק השני הוא האדם בלבד, שהוא חלק שני נגד כל המציאות. שהוא בפני עצמו, אינו נכלל עם שאר הנמצאים, שהרי בשביל האדם נברא הכל [ראה למעלה הערה 250], ואיך יהיה נכלל העבד עם אדוניו, דבר זה לא יתכן כלל, ולפיכך הוא חלק בפני עצמו". וכן למעלה פ"א מ"ה [רסט:] כתב: "האדם עצמו, הוא עיקר בעולם, והוא כמו עולם קטן, עולם בפני עצמו", ושם הערה 827. ולמעלה פ"א מי"ח [תכז:] כתב: "כי כאשר ברא השם יתברך אלו שלשה עולמות, היו צריכין לקשר ולחבר יחד... ועל ידי האדם היה קשור אלו ג' עולמות, כי האדם הזה אשר ברא השם יתברך, הוא נברא מלמטה ומלמעלה. ולפיכך ראוי שיהיו נמצאים בו כל ג' עולמות, שהאדם הזה כלול מהם. והדבר הזה ראוי ומחויב, כי מאחר שהאדם הזה מהעליונים ומהתחתונים, ראוי שיהיה נמצא בו מה שמיוחדים בו כל ג' עולמות... ועל כל פנים דבר זה מבואר כי האדם שקול כנגד הכל", ושם הערות 1610, 1612. וראה להלן הערה 1919.

<> רש"י בראשית ב, ז "ויפח באפיו - עשאו מן התחתונים ומן העליונים, גוף מן התחתונים, ונשמה מן העליונים. לפי שביום ראשון נבראו שמים וארץ. בשני ברא רקיע לעליונים. בשלישי [בראשית א, ט] 'תראה היבשה' לתחתונים. ברביעי ברא מאורות לעליונים. בחמישי [בראשית א, כ] 'ישרצו המים' לתחתונים. הוזקק בששי לבראות בו מעליונים ומתחתונים, ואם לאו יש קנאה במעשה בראשית, שיהיו אלו רבים על אלו בבריאת יום אחד". ובאור חדש [פו.] כתב: "כי האדם הוא גשמי, וזה מצד העולם התחתון הגשמי. ויש בו הנשמה שנתנה לו מן השמים, והאדם מקבל אותו, ויש בו השכל הנבדל, והוא מצד עולם העליון השכלי".

<> כמבואר למעלה הערה 1118.

<> הוספה בכת"י: "כי כל אלו חמשה דברים הם דברים קדושים אלקיים, לכך המבזה ואינו עושה, אין לו חלק בעולם הקודש".

<> מתבאר מדבריו שגם העולם העליון שייך לבריאה שנבראה עם האות ה"א, ומיישך שייכי לעולם הזה. וכן בנתיב העבודה פ"ו [א, צה.] כתב: "שצריך להתעלות עד שלשה עולמות... שיש שלש מעלות עד עולם הבא". אך בנתיב העבודה פי"א [א, קיב:] כתב "עולם העליון שהוא נקרא עולם הבא... זכרו ג' עולמות... והוא נאמר על עולם הבא שהוא עולם העליון, ולפיכך תקנו לשון 'יהא שמיה רבה מברך' ביו"ד, מפני שהוא נאמר על עולם הבא, שהוא לעתיד. גם היו"ד הוא יסוד עולם הבא, [ישעיה כו, ד] 'כי ביה ה' צור עולמים'". וכן בגו"א שמות פי"ח סוף אות א כתב "כי התורה היא מהעולם הג', מעולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "ולכך ישראל שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא, יכולין לברך כך 'אמן יהא שמיה רבא מברך לעלם ולעלמי עלמיא', עד עולם העליון, הוא עולם הבא. אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר... ולכך כאשר מזכירין 'לעלם ולעלמי עלמיא', ובזה מדריגת ישראל יותר קרוב אל השם יתברך מן המלאכים" [הובא למעלה פ"א הערה 1550, ולהלן הערות 1547, 1853]. וכן להלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים, כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי למדריגת עולם הבא אין ראוי שיהיה רק על ידי תורה ומעשים טובים, כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים, שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ומכל זה מוכח שהעולם העליון משתייך לעוה"ב, שנברא באות יו"ד, ודלא כדבריו כאן. @**והנראה**^, שלהלן פ"ה מ"א כתב: "עולם הזה נברא בה"א, כי הה"א יש בה שני חלקים, לרמוז כי העולם הזה יש בו שני דברים, שהוא עולם גשמי, ומ"מ דבק בו גם כן מדריגה עליונה קדושה. והה"א היא ד', ובתוך הד' יש בו יו"ד. ויש לדעת 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". הרי בתוך יצירת העוה"ז יש קבלת "מעלה עליונה נבדלת", והיא קבלה מהעולם העליון, וכמבואר בנצח ישראל פי"ח [תא.]. ואם כן דבריו כאן מוסבים על אותה מעלה עליונה שיש לעולם הזה, והמתבטאת באות יו"ד הנמצאת באות ה"א.

<> בא לבאר הסבר שני, בהתאם למהלכו במשנה, וכמבואר בהערה 1103. ובתחילת המשנה הביא הסבר ראשון [שה' יתברך משלם לחוטא בהפך מה שרוצה], ולפיו המשנה איירי באחד הבז לדברים גשמיים. אך לפי מהלכו יבאר להיפך, שגם משנתינו עוסקת באחד הנמשך אחר דברים גשמיים..

<> כמבואר למעלה במשנה י [מלפני ציון 1043], שכאשר נמשך אחר השינה הוא נוטה אחר הגוף ביותר, ונעשה גופני לגמרי, ובזה סותר את החלק הגופני של האדם, ומביא על עצמו העדר ומיתה.

<> כי כאשר מתרחק מדבר אחד, בזה גופא מתקרב אל הפכו, וכפי שביאר בתחילת משנה ח, וז"ל: "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... שהפורש מדבר הוא הפכי לו", ושם הערה 890. ולמעלה במשנה ז [לפני ציון 866] כתב: "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 פ"ד הערה 894.

<> ולפי זה מאמרו של רבי אלעזר המודעי נסמך רק לבבא הראשונה של רבי דוסא בן הורכנוס ["שינה של שחרית"], ולא להמשך דבריו של רבי דוסא בן הורכנוס.

<> עד כה ביאר ארבע פעמים שהבבא של "המפיר בריתו של אברהם אבינו" נזכרה לפני הבבא של "המלבין פני חברו ברבים" [ראה למעלה ציונים 1089, 1109, לאחר ציון 1118, וציון 1129], וכן הוא בגמרא [סנהדרין צט.]. אך כאן מבאר ש"המלבין פני חבירו" קודם ל"מפיר ברית של אברהם אבינו". וכן גרס במשנתינו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]. וראה למעלה הערה 1089. ווהנראה לבאר, שהמהר"ל מבאר את המשנה כפי ההתאמה הפנימית לסדר הספירות, וכפי שעשה להלן במשנה [פ"ה מ"ה] בביאור "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש", שהזכיר "ולא נצחה הרוח לעמוד העשן" לפני "לא כבו גשמים אש המערכה", ובמשנה שלפנינו הסדר הפוך, עיי"ש. ולכך כאן ובח"א לסנהדרין שמבאר את חמשת הדברים שבמשנה שהם מקבילים לספירות [יבואר בהמשך], מבאר את המשנה כפי הסדר הזה. ולפי זה מיושבת הקושיא מלמעלה פ"ב מ"ה [תקעח.] הערה 530, שהוקשה שם שבמשנה אמרו "אין בור ירא חטא, ולא עם הארץ חסיד", ואילו המהר"ל ביאר שם [רק לפי הסברו האחרון] "לא עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא". והביאור הוא כנ"ל, שכאשר בא לבאר את המשנה על פי חכמה פנימית [כפי שעשה שם], אזי מבאר את הסדר בהתאם לכך, ויש לנקוט חסד לפני גבורה. וכן מוכח להלן סוף משנה יד [ראה שם הערה 1645], שביאר את המשנה שם בסדר השונה מהנאמר במשנה.

<> שמעתי מהגאון רבי ישראל אליהו וויינטרויב שליט"א לבאר שכוונת הדברים היא כנגד הספירות מלכות, קצוות [חג"ת נה"י], בינה, חכמה, וכתר. כי "המחלל את הקדשים" מורה על מלכות, שמתגלה כבוד שמים בדיוטא התחתונה, "שהקדושה חל על בהמה, שהיא בעולם התחתון" [לשונו למעלה (לפני ציון 1123)]. "המבזה את המועדים" מורה על הקצוות, ויוסבר לפי דבריו בסוף הקדמה שלישית לגבורות ה' [כא] שביאר כיצד המועדים נכללים בפסוק [דה"י א כט, יא] "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וההוד וגו'", עיי"ש. "המלבין פני חבירו" הוא כנגד הצלם [כמבואר למעלה הערה 1110], והצלם הוא בינה [פירוש הגר"א לספרא דצניעותא פרק ד, וראה להלן הערה 1639]. "המפיר בריתו של אברהם אבינו" מורה על חכמה, כי אברהם אבינו הוא מקור החכמה, וכמבואר למעלה הערה 985. "המגלה פנים בתורה שלא כהלכה" מורה על כתר [זוה"ק ח"ג רנה.], וכן מבואר במדרש שהביא בתפארת ישראל פל"ד [תצח:]. וזהו שכתב כאן שהתורה "היא חכמה העליונה".

<> כי "שכר של עולם הבא שהוא סוד כתר" [מגלה עמוקות על ואתחנן, אופן קצז], ואמרו [שבת קד.] "וקושר לך כתר לעולם הבא".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.]: "ובמסכת אבות גרסינן כך; 'המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חבירו ברבים, ומפיר בריתו של אברהם אבינו, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה'. ויש להבין דברים אלו מאוד, כי כל אלו הם הדרך אל עולם הבא, וכאשר חוטא בכל אלו דברים, בטל העולם הבא אצל אותו אדם. והבן אלו דברים איך מתחיל מלמטה, עד המדריגה העליונה. ונראה כי אף באחד מכל אלו אין לו חלק לעלם הבא, והבן זה". ובכת"י כאן כתב: "ומתחיל מלמטה למעלה, עד המעלה האחרונה, הוא המגלה פנים בתורה שלא כהלכה".

<> לשון המשנה שם: "ואלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחיית המתים מן התורה, ואין תורה מן השמים, ואפיקורוס. רבי עקיבא אומר, אף הקורא בספרים החיצונים. והלוחש על המכה ואומר [שמות טו, כו] 'כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך'. אבא שאול אומר, אף ההוגה את השם באותיותיו". ובתפארת ישראל פט"ו [רכו.] ביאר את המשנה.

<> כי תיבת "אלו" באה למעט [חולין נד.], וכפי שפירש רש"י שם "'כל היכא דתני 'אלו' מיעוטא משמע, אלו ותו לא". ויש מתרצים [תוספת אור הערה 30] על פי הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג, שהביא שם עשרים וארבעה אנשים שאין להם חלק לעולם הבא, ובהלכה יד כתב: "כל אחד ואחד מעשרים וארבעה אנשים אלו שמנינו אע"פ שהן מישראל, אין להם חלק לעוה"ב. ויש עבירות קלות מאלו ואעפ"כ אמרו חכמים &**שהרגיל בהן**^ אין להם חלק לעוה"ב... ואלו הן המכנה שם לחבירו, והקורא לחבירו בכינויו, והמלבין פני חבירו ברבים, והמתכבד בקלון חבירו, והמבזה תלמידי חכמים, והמבזה רבותיו, והמבזה את המועדות, והמחלל את הקדשים". נמצא שהחמשה שהוזכרו במשנה אכן אינם בגדר אחד עם אלו שהוזכרו במשנה בסנהדרין, כי רק אם "רגיל בהן" אינו בן עוה"ב, לעומת אלו שהוזכרו במשנה בסנהדרין שאינו בן עוה"ב אף אם אינו רגיל בהן.

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ו [רכז:]: "אם אומר שאין התורה מן השמים, זה שהוא מתנגד לעצם עולם הבא. כי כבר אמרנו כי התורה מוציאה את האדם מן הטבע, ונותנת לו מדרגה נבדלת. וכאשר אין תורה מן השמים, אין כאן מדרגה נבדלת, ואיך יקנה העולם הבא. שאין עולם הבא רק קנין העולם הנבדל מן הגשמי. ולפיכך כאשר אין תורה מן השמים, אין כאן עולם הבא הנבדל. ועוד, כי עולם הבא הוא החיים הנצחיים, וכאשר אין תורה אין כאן חיים נצחיים, דכתיב [דברים ל, כ] 'כי היא חייך ואורך ימיך'. ולכך התורה היא עצם עולם הבא", ושם הערה 17. והם הם דבריו כאן, שהאומר "אין תורה מן השמים" שולל את ענין הקדושה מהאדם הגשמי. ובבאר הגולה באר הששי [רפג:] כתב "כי המבזה את החכמים אמרו בפרק חלק שהוא בכלל האומר אין תורה מן השמים", וראה שם הערה 841, שביאור דבריו שם הוא על פי דבריו כאן.

<> "מן הפסוק הזה שכתוב 'כי דבר ה' בזה', דבזיון הוא" [רש"י שם].

<> הרי הדעות הקודמות למדו מהפסוק רק דבר אחד ["אין תורה מן השמים", "אפיקורס" וכו'], ואיך רבי אלעזר למד מכך חמשה דברים.

<> למעלה [לאחר ציון 1150] רק אמר ש"כל הני חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים'... כי לא יבא דברי ה' ותורתו אל האדם שהוא בעל גוף", אך כאן מוסיף אפשרות שהם בכלל "מגלה פנים בתורה שלא כהלכה", ולא ביאר כיצד. אמנם הדברים מפורשים יותר בח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:], שכתב שם: "מכאן אמר רבי אלעזר. נראה דהכי פירושו, מאחר שאנו דורשין מן 'דבר ה' בזה' שמי שהוא מבזה דבר ה' ומגלה פנים בתורה שלא כהלכה אין לו חלק לעולם הבא, יש לדרוש גם כן כל אלו דברים, דהיינו המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות וכו'. כי סבר ר"א דטעם שהמבזה דבר ה' היינו האומר 'אין תורה מן השמים' או 'מגלה פנים בתורה שלא כהלכה' לכך אין לו חלק לעולם הבא, כי הוא מבזה דבר ה'... ואין דבר אלקי יותר מזה, ואיך יהיה לו חלק בעולם הקדוש הבלתי גשמי האלקי, ולכך אין לו חלק בעוה"ב, וכך הוא הדין המחלל הקדשים, מפני שעליהם שם הקדושה האלקית... המגלה פנים בתורה שלא כהלכה... כי הוא מבזה התורה אלקית השכלית".

<> בכת"י כתב הסבר אחר, וז"ל: "כי כל הנך חמשה הם בכלל 'אין תורה מן השמים', כי לאו דוקא כאשר אומר אין התורה כולה מן השמים, אלא אף אם אומר אין מצוה זאת מן השמים, כאילו הוא כופר בכל התורה כולה [סנהדרין צט.]. ולכך המחלל הקדשים, כיון שהוא מחלל אותם, כאילו אמר אין קדושתם מן השמים, כמו שנתבאר למעלה. וכן המבזה את המועדות, כיון שהוא מבזה אותם, כאילו אמר שהם אינם מן השמים. והמלבין פני חבירו ברבים, הוא מבזה מצות [ויקרא כה, יז] 'לא תונו איש את עמיתו'. וכן המפיר בריתו של אברהם, והיינו שאמר כי אין ראוי שתהיה הברית שהוא החבור אל השם יתברך בדבר שהוא ערוה, כי גנאי הוא זה. ולכך אמר 'המפיר ברית', ולא אמר 'המפיר המילה'".

<> כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [נח:], וז"ל: "ולכך אשמועינן [סנהדרין צ.] דבהנך חטאים... אף אם רובו זכיות אינו כלום, ואין להם חלק לעולם הבא. ולכך קתני קודם [שם] 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', ובתר הכי קאמר 'ואלו שאין להם חלק לעולם הבא'. וכונתו במה שאמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא', רוצה לומר מפני שיש עליהם שם 'ישראל', שהרי אמר 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא'. וקאי סיפא על זה 'אלו שאין להם חלק לעולם הבא וכו'', כי כל כך גדול רשעות של אלו, עד שאינם בכלל 'ישראל' נחשבים, ואין עליהם שם 'ישראל', שיוצאים מן כלל ישראל, עד שאין להם חלק לעולם הבא. אפילו יש עמהם מצות ומעשים טובים הרבה, אין להם חלק לעולם הבא, שהרי יוצאים מכלל ישראל".

<> כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [נח.], וז"ל: "היינו דוקא היכא דחציו זכיות וחציו חובות, ובהדי חובות איכא חדא מהנך עבירות, מכרעת חדא מן הנך עבירות. אבל ברובו זכיות, אפילו איכא הנך עבירות, נחשב צדיק בשביל רוב מצות שעשה. וכהאי גונא צריך לומר כמו שנפרש לקמן בעזרת השם אצל הך משנה 'המחלל את הקדשים'".

<> לפי זה מה שאמר במשנתינו "אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא" הכוונה שיש בידו מחצה זכיות, אך אם יש בידו יותר ממחצה זכיות, אזי יש לו חלק לעולם הבא. אמנם יש להעיר מלשון הספרי [במדבר טו, לא], שאמרו שם: "מכאן אמר רבי אלעזר המודעי המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמפר בריתו של אברהם אבינו, אע"פ שיש בידו מצוות &**הרבה**^ כדאי הוא לדחותו מן העולם". ובנצי"ב שם כתב: "מצוות הרבה, כלומר רובו זכיות, ואשמענין דלא נימא דדוקא כשמחצה זכיות ומחצה עוונות הרי זה מכריעו... קא משמע לן דאפילו רובו זכיות כדאי אותו העון לדחותו מחיי העולם הבא" [כן העיר בתוספת אור הערה 30]. אך המהר"ל ישיב על כך שגם מחצה על מחצה נחשב "הרבה", וכמו שכתב בדרוש על התורה [כה.], וז"ל: "כל ענין הבחירה וברירה לא יפול בפחות משלשה, שיהא נבחר אחד מתוך השלשה, וישארו השנים האחרים הרבים ממנו. לא כן אם היה נבחר אחד משנים שאין זה בחירה, &**כי החצי הוא כמו ההכל**^, דקיימא לן [פסחים עט.] מחצה על מחצה כרוב. ואין נקרא ברירה בקחתו &**את הרוב**^ אל ההכל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 133, וראה להלן הערה 1731]. והואיל והחצי הוא כמו הכל והרוב, שפיר אפשר לומר על מחצה זכיות "מצוות הרבה".

%[משנה יב]

<> יומא עו. "וכבר היו רבי טרפון ורבי ישמעאל וזקנים יושבין ועוסקין בפרשת המן, והיה רבי אלעזר המודעי יושב ביניהן". ובספר תולדות תנאים ואמוראים, כרך ב, עמוד 820 כתב על רבי ישמעאל: "חכמי יבנה היו חבריו, כרבי טרפון ורבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי ורבי אלעזר המודעי", ומביא לכך מקורות נוספים. והרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות כתב: "הכת השנית אחר החורבן; רבי טרפון, רבי עקיבא, ורבי אלעזר המודעי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי ישמעאל, ורבי יהושע בן קרחה". ומה שכתב כאן ש"רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי", נראה להוכיח כן, כי רבי ישמעאל היה נער קטן בימי החורבן [גיטין נח.], ואילו רבי אלעזר המודעי היה בזמן רבי יוחנן בן זכאי [ב"ב י:], וריב"ז נפטר סמוך לחורבן [תוספות שבת נד: ד"ה הוה]. הרי שרבי אלעזר קדם לרבי ישמעאל.

<> כמו שמצינו [סנהדרין נא:] "אמר ליה רבי עקיבא, ישמעאל אחי". וכן [יומא עה:] "אמר רבי ישמעאל, צאו ואמרו לעקיבא, עקיבא, טעית". וכן כתב להלן בתחילת משנה יג.

<> למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], ובפרק זה למעלה משנה ב [לפני ציון 298, ולאחר ציון 421].

<> כן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], וז"ל: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה". ולמעלה משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה 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". וכן כתב שם [ליד ציון 421], וז"ל: "וכבר בארנו כי נראה סדר סמיכות אלו המאמרים מפני שהיו האומרים בזמן אחד, או זה אחר זה, ולפיכך נסמכו ביחד". וראה להלן הערות 1376, 1912.

<> פירוש - הואיל ודברי המוסר שבמסכת זו נאמרו על ידי אבות הדורות מפאת היותם אבות הדורות, לכך מן הדין הוא שסדר הרצאת דבריהם יהיה בהתאם לסדר הדורות.

<> פ"א מ"א [קיא.], וז"ל: "כי כל מוסר ראוי הוא לאב, ולו נאה להוכיח את בנו, כדכתיב [משלי א, ח] 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך'. כי האב במה שהוא אב, כבר סר ממנו הילדות והשחרות, וכן האם, והם בעלי מוסר, ולפיכך ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר... ומפני שרצה לדבר במסכתא הזאת מן המוסרים הטובים והישרים, התחיל לומר כי יש לקבל מוסר מן האבות. ואלו הם אבות העולם בודאי, כי נחשב משה אב לעולם בודאי. ונחשב יהושע מן אבות העולם, שהוא קבל התורה ממשה, ומפני זה נקרא יהושע אב בעולם. וכן הזקינים, וכן הנביאים, וכן אנשי כנסת הגדולה, כלם בשביל קבלתם התורה הם אבות עולם. וכן אנטיגנוס איש סוכו נחשב אב לעולם, שהוא קבל התורה משמעון הצדיק... ולפיכך יש לאדם לקבל מוסר שלהם, כמו שעל הבן ראוי לקבל מוסר האב, כדכתיב 'שמע בני מוסר אביך'. ולכך אצל אנשי כנסת הגדולה, אחר שהזכיר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אמר 'הם היו אומרים ג' דברים', כלומר שהם היו אבות העולם לפי שקבלו התורה, ומפני כך ראוי ונאה להם לתת מוסר לעולם, אותם שנחשבו אבות העולם. לכך נקראת מסכתא זאת מסכת 'אבות', כי במסכתא הזאת נשנה המוסר שלמדו אבות העולם".

<> לשונו להלן פ"ד תחילת מ"ב: "כבר בארנו לך פעמים הרבה שדרך התנא לשנות יחד החכמים שהיו בדור אחד, והדעת נותן כך כמו שתמצא שהתחיל התנא בפרק 'משה קבל' לסדר הקבלה וסדר דברי מוסר שלהם כפי מה שהיו בדור אחד, וכאשר היו זה אחר זה. ולפיכך בכל מקום כאשר היו שני חכמים בזמן אחד, סדר את דבריהם ביחד. כי התנא בא לומר כי החכמים האלו שהיו אבות העולם, למדו מוסר לבנים, כמו שכתוב [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". וראה להלן הערות 1376, 2096.

<> "בעצמם" - בעצם ענינם, ולא רק סמיכות דורות, אלא סמיכות ענינית. וכן הוא להלן צייון 1209.

<> פירוש - מאמר משנתינו לא הובא מיד לאחר תחילת משנה י, אע"פ ששם סמיכותו ומקומו.

<> פירוש - כפי שכתב למעלה תחילת משנה י, ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו למעלה תחילת משנה י: "מאמר זה ["כל שרוח הבריות נוחה הימנו"] נסמך עם שני מאמרים הראשונים 'כל שיראת חטאו קודמת וכו', וכל שמעשיו מרובים מחכמתו וכו'', שבא התנא [במשנה ט] 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 אמרם 'כל שרוח הבריות נוחה הימנו, רוח המקום נוחה הימנו'". 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.

<> שאמרו שם [משנה ח] "כל השוכח דבר אחד ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחיב בנפשו... הא אינו מתחיב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו".

<> לשונו למעלה משנה י [לאחר ציון 1022]: "מפני ששייך דברי רבי חנינא בן דוסא ["כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו"] 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... כי למעלה אמר 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".

<> פירוש - עיקר המאמר הוא משנה ח ["כל השוכח דבר אחד ממשנתו"], והמאמרים שבאו בעקבותיו ["כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו" (משנה ט), ו"כל שרוח הבריות נוחה הימנו" (משנה י)] נאמרו אגב גררא. ולכך הוקדמו הדברים המתקשרים לעיקר המאמר [והם סוף משנה י, ומשנה יא, שהם מתקשרים למשנה ח], לדברים המתקשרים למאמרים שהובאו אגב גריריא [משנה יב המתקשרת למשנה י], וכמו שיבאר.

<> "שינה של שחרית ויין של צהרים וכו' מוציאין את האדם מן העולם".

<> שרבי אלעזר המודעי אמר חמשה דברים; "המחלל את הקדשים והמבזה את המועדות והמלבין פני חבירו ברבים, והמפיר בריתו של אאע"ה, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה וכו' אין לו חלק לעולם הבא", וזה דומה למאמרו של רבי דוסא, וכמבואר בהמשך דבריו.

<> למעלה במשנה יא [לאחר ציון 1140] בזה"ל: "מאמר של רבי אלעזר המודעי נסמך אחר מאמר רבי דוסא בן הורכנוס, כי שניהם ענין אחד. כי 'שינה של שחרית' הוא שנמשך אחר ענינים הגופנים, ומוציא אותו מן העולם הזה. ואלו חמשה גם כן שהוא מתרחק מן הדברים הקדושים, ונמשך אחר דברים הגשמיים, ומוציאים אותו מן העולם הבא".

<> מביא טעם שלישי לסמיכות המשניות.

<> ובסמוך יבאר שמדובר בהנהגתו עם החשובים ממנו, עם הקטנים ממנו, ועם השוים לו. וזהו שכתב כאן "כי יהיה נוהג כבוד בכל אחד כפי מדריגתו".

<> מעין מה שכתב למעלה פ"ב מ"י [תשפג.], וז"ל: "כי מה שאמר רבי אליעזר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא", ושם מאריך לבאר זאת.

<> מעין זה ביאר למעלה פ"א מ"ו בביאור המשנה "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שכתב שם [רפ.]: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". וראה להלן פ"ד הערה 1462.

<> כן פירש כאן רש"י בפירושו השני: "קל לראש - לראשי העיר ושופטיה, שלא תתגאה כנגדם, אלא תעבדם ותקבל פניהם". וכן הרע"ב כאן ביאר: "הוי קל לראש - לפני אדם גדול זקן ויושב בראש בישיבה, הוי קל לעבוד עבודתו ולשמש לפניו". וכן הוא כאן ברבינו יונה. וראה הערה הבאה.

<> לשון הרמב"ם כאן: "כשתעמוד לפני אדם גדול המעלה, שים עצמך לנגדו קל, ושמש אותו ועמוד לפניו כאשר ירצה, ואל תוקיר נפשך לו".

<> כגון, אמרו חכמים [ב"ק ס:] "לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה. ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן". ובחגיגה יד. אמרו "כתוב אחד אומר [דניאל ז, ט] 'לבושיה כתלג חיור ושער ראשה כעמר נקא', וכתיב [שיה"ש ה, יא] 'קוצותיו תלתלים שחורות כעורב'. לא קשיא, כאן בישיבה, כאן במלחמה. דאמר מר אין לך נאה בישיבה אלא זקן, ואין לך נאה במלחמה אלא בחור". ורש"י מכות כ: כתב "במלקט - שערות לבנות מתוך שחורות, דכיון דאדם מקפיד על שער לבן אחד שבין שערותיו שחורות, כדי שלא יראה זקן". וכן הוא בב"ר נט, א, ש"שחורי ראש" הם בני אדם צעירים.

<> לשון הרמב"ם: "וכשתהיה עם השחור השער, רוצה לומר עם צעיר השנים".

<> ואם תאמר, איך התיבות "והוי מקבל &**כל אדם**^ בשמחה", מוגבלות רק כלפי אלו שהם שוים ודומים לו, ולא לכל בני אדם, וכמשמעותן הפשוטה. ויש לומר, כי ההנהגה עם בני אדם השוים ודומים לו היא משום שהם בני אדם כמוהו, ומצד שם "אדם" נגזר שיתנהג כלפיהם באופן מיוחד. אם כן בודאי שכל בני אדם נכללים בזה, רק שכלפי אלו שעליונים או פחותים ממנו יש עוד הנהגה הנגזרת מכך, ואילו כלפי אלו השוים לו נשארת ההנהגה של "אדם" על כנה. וממוצא דבר למדנו שההנהגה כלפי אלו השוים והדומים לו היא מפאת שהם בני אדם כמוהו, ולכך הנהגה זו נאמרה בלשון "כל אדם". וכן כתב בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], וז"ל: "התלמיד חכם נבדל מהכל, [לכך] כופלים שלום לתלמיד חכם. ואפילו אם הנותן לו שלום גם כן תלמיד חכם, מכל מקום הנותן שלום אין נותן לו מצד שהוא תלמיד חכם, רק מצד שהוא סתם אדם". הרי בשעה שהפערים בין בני אדם אינם קיימים, ממילא חורת ההנהגה של "סתם אדם" למקומה. וראה להלן פ"ד הערה 1462. @**ואודות השייכות**^ בין שמחה לכבוד, ראה במאמרי פחד יצחק, סוכות, מאמר פד, שכתב: "לפי עצמת השמחה שבה הוא מקיים המצוה, מראה עד כמה היא יקרה אצלו... אדם מראה ערך המצוה אצלו על ידי השמחה". הרי ששמחה לקראת דבר מורה על ערכו וחשיבתו של הדבר. ובסוף ביאור המשנה כתב: "צריך לקבל אותו בשמחה כאילו בא אליו אדם גדול, שהוא שמח לקראתו".

<> ערך שחר, שכתב: "'הוה ממטי ליה לדידיה ולחמריה לשחוור' [ב"ב מז.], פירוש היה מוסרו לעבודת המלך, כגון אנגריא... הוי קל לראש ונוח לתשחורת".

<> במשנה ד"ה ונוח לתשחורת. והולך ומביא את פירוש רש"י.

<> הדבק לשר. ורש"י [ברכות נו.] כתב "משחרי לך פרסאי - עושים בך עבודת המלך... ולשון חכמים 'הדבק לשחוור וישתחוו לך'".

<> "היה מוסר אותו ואת חמורו לפקיד" [רשב"ם שם].

<> ורש"י שלפנינו הוסיף עוד ראיה, וז"ל: "ודוגמתו בתורה [במדבר טז, טו] 'לא חמור אחד מהם נשאתי', ומתרגמינן 'שחרית'".

<> ועל כך אמר "הוי קל לראש". ובפסחים סו. מסופר שהלל הראה את המקור לבני בתירא שקרבן פסח דוחה שבת, ואז "מיד הושיבוהו בראש ומינוהו נשיא עליהם", ופירש רש"י [ב"מ פה.] "בני בתירה שהיו נשיאים, ובשביל שראו להלל שהיה גדול בתורה ועלה אצלן מבבל, עזבו נשיאותן ומינוהו נשיא עליהן". הרי תלמיד חכם הוא "ראש". וכן נאמר [במדבר יד, ד] "ויאמרו איש אל אחיו נתנה ראש ונשובה מצרימה", ופירש רש"י שם "נתנה ראש - נשים עלינו מלך. ורבותינו פירשו לשון עבודה זרה". הרי ש"ראש" מורה על חשיבות בעצם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תקט.] כתב: "המלכות, שהוא הראש", ושם הערה 1142. ושם בבאר השביעי [שפד:] כתב: "כי הנשיא או המלך, אשר הם על העם, נקראים 'ראש', שהם כמו ראש האדם". ובשבת סא. אמרו "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראש תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ובגיטין נו: אמרו "כל המיצר לישראל נעשה ראש", ובנצח ישראל פ"ה [קלח.] כתב: "דבר זה ענין נפלא מאוד למבינים למה המיצר לישראל נעשה ראש. וזה, מפני כי ישראל הם עליון במעלה ובמדריגה, שנאמר [דברים כח, א] 'ונתנך ה' עליון על כל הארץ'. וכשהוא מיצר לישראל, אז הוא נעשה ראש לאותם שנקראו 'ראש'. ויש לך לדעת, כי זה נאמר כשישראל בגלות ובצרה, לפי שישראל ראוים לצרה בעונותינו הרבים, ומאחר שראוי היה לישראל גלות, המיצר להם הוא דבר שראוי להיות, ולפיכך נעשה ראש, שיורש את כוחם". הרי "ראש" מורה על המעלה.

<> ולא מצד כחו ושלטונו. ואודות מעלתו המופלגת של התלמיד חכם, ראה נתיב התורה פרקים ט-יא שהאריך בזה טובא, ובפי"א [א, מו:] כתב: "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... כי התלמיד חכם שיש לו התורה אין אל מעלתו גבול והשלמה", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם [הובא למעלה הערה 451].

<> דוגמה לדבר הוא היחס שבין השכל והנפש; בנר מצוה [כו:] כתב: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כח השכלי אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש", ושם הערות 144, 147. ומעין זה הוא ההבדל בין נשיא למלך, וכפי שביאר בהקדמה שלישית לגבורות ה' [כ], וז"ל: "ההפרש שיש בין נשיא ובין המלך, כי הנשיא - העם תחתיו מצד מעלתו והתנשאות אשר יש לו, שלכך נקרא 'נשיא' מצד המעלה שיש לו, והוא מתנשא עליהם. אבל המלך מושל בעם... כי מעלת הנשיא שמפני התנשאו על העם הוא מנהיג העם. ומעלת המלך מצד שהוא נבדל מהם הוא מנהיג אותם". הרי הנשיא הוא מרומם ומתנשא, אך אין לו כחות ממשלה, לעומת מלך. ובדיוק כנגד זה נמצא השכל שבאדם, כי הוא החלק המרומם שבאדם, אך אין לו מצד עצמו כחות ממשלה. אמור מעתה; הנשיא הוא כנגד השכל, והמלך הוא כנגד הנפש [הובא למעלה פ"א הערה 817]. וראה בספר הזכרון למרן בעל "פחד יצחק" זצ"ל [עמודים נו-נז], שנתבאר שם שזהו ההבדל בין עשו לישמעאל, שלעשו יש אלופים ["אלופי עשו" (בראשית לו, טו)], ואילו אצל ישמעאל נאמר [בראשית כה, טז] "נשיאים לאומותם", אך לא לשון "אלופים", ונכתב שם בזה"ל: "עשו באמת זכה למלכות... ואילו לישמעאל ישנם רק נשיאים, לשון של כבוד וגדולה, אבל בלי הכח של מלכות", ושם מאריך בזה.

<> אודות שמעלת הנאהב היא סבת האהבה, כן כתב למעלה פ"א מ"ג [רכז.], וז"ל: "עיקר האהבה כאשר אוהב את השם יתברך מצד עצמו, כאשר יכיר גדולתו ורוממותו, והוא אמת, ודבריו ומצותיו אמת, ולכך הוא אוהב לעשות מצותיו". וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב הלכות א, ב, וז"ל: "האל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו, שנאמר [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלהיך', ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלהיך תירא'. והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו. בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד [תהלים מב, ג] 'צמאה נפשי לאלהים לאל חי'". וראה בהגהות מיימוניות שם אות א. וכן הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ד הי"ב כתב: "בזמן שאדם מתבונן בדברים האלו, ומכיר כל הברואים ממלאך וגלגל ואדם כיוצא בו, ויראה חכמתו של הקב"ה בכל היצורים וכל הברואים, מוסיף אהבה למקום, ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא". וראה דבריו בהלכות תשובה פ"י ה"ו, ובמו"נ ח"ג פכ"ח. ובתפארת ישראל פנ"ח [תתקיא:] רמז ליסוד זה, שכתב: "כי ראוי לעבוד למלך &**גדול**^ שלא על מנת לקבל פרס, כמו שאמרו ז"ל 'אל תהיו כעבדים וכו'" [הובא למעלה פ"א הערה 622].

<> אודות שאהבה מביאה לדביקות, כן כתב למעלה פ"א מ"ג [רכט:], וז"ל: "כי מדרך מי שאוהב את אחד, לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה ודוקא כאשר] כתב: "האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כמו שנאמר [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [ר' דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה'". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נב.] כתב: "בודאי האהבה הוא הדבוק בו יתברך לגמרי, כדכתיב 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה בו'". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:] כתב: "ומה שאין אהבה לעצמו, מפני כי האהבה הוא התשוקה אל הנאהב, ואין כאן תשוקה כי הוא עצמו. ולכך האהבה בין איש לאשתו, כי הוא הדבקות הגמור, עד שנעשים דבר אחד, ויש בזה תשוקה. ואם כן האהבה מצד שהם דבר אחד, ומצד הזה היא האהבה, לא זולת זה". ובגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] כתב: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה פ"א הערה 635, ולהלן הערה 1590].

<> מעין מה שנאמר על יעקב אבינו [בראשית כט, א] "וישא יעקב רגליו וגו'", ופירש רש"י שם "משנתבשר בשורה טובה והובטח בשמירה נשא לבו את רגליו ונעשה קל ללכת". וכן נאמר [שיה"ש א, ד] "משכני אחריך נרוצה". ורומז בזה שהאהבה היא סבה לעשיה, ולהתגברות על קשיים. ואודות שאהבה היא סבה לעשיה, כן ביאר למעלה פ"א מ"ה [ערב.], וז"ל: "ויש לך לדעת כי ההפרש שבין האהבה ובין היראה, האהבה גורמת מצות המעשה, שמפני שהוא אוהב השם יתברך, אוהב מצותיו לעשות ככל אשר יצוה. והיראה גורמת שלא יעשה חטא, כי מי שהוא ירא מאחד ירא שלא יעבור דבריו... וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפירוש ראשון על דברי אנטיגנוס [למעלה פ"א מ"ג ], שאומר 'ויהי מורא שמים עליכם'; כבר בא בתורה [המצוה] ביראה, והוא אומרו [דברים י, כ] 'את ה' אלהיך תירא', ואמרו חכמים עבוד מאהבה עבוד מיראה. ואמרו, האוהב לא ישכח דבר ממה שהיה לעשות, והירא לא יעשה דבר ממה שהוזהר מעשותו, כי ליראה מבוא גדול במצות לא תעשה, עד כאן לשונו. הרי לך מבואר כי הדברים שיש לעשות תלויים באהבה, ומה שלא לעשות תלוים ביראה", וראה הערה הבאה. @**ואודות שהאוהב**^ מתגבר על הקשיים הנצבים בדרכו [כפי שביאר כאן שהאוהב מתגבר על עצלות ועפריות הגוף (ראה למעלה פ"ב הערה 1458)], כן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אצל האהבה כתיב [דברים ו, ה] 'ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך'... ולא נאמר שיירא השם יתברך בכל לבבו. רק כי האהבה מצד עצמו של אדם, לכך האהבה היא מקובלת יותר על האדם... אפשר שתהיה בכל לבבו, ואי אפשר שיבא לידי פרוד כלל. כי אף אם באים כל היסורין בעולם על האדם, האהבה שהיא בעצם אין כאן בטול... משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבואו עליו - אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה... אבל היראה, שאין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה, ואין זה השלמתו, אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו - אפשר שיש ביטול אל היראה... האהבה היא מצד האדם עצמו, כי האהבה הוא השלמתו... ולכך אף שהוא טורח עליו לא יבוא בטול אל האהבה. מה שאין כן ביראה, ולפיכך אפשר כאשר הדבר הוא טורח עליו, מניחו לגמרי". ושם חזר על יסוד זה כמה פעמים. וכן הוא בתפארת ישראל פס"א [תתקנא:], ושם הערה 25, דרוש על התורה [סוף לד.], באר הגולה באר הראשון [עב:], ושם הערה 226, ונצח ישראל פ"ב [כב:], ושם הערה 28. וכן רמז לכך בגו"א ויקרא פי"ט ריש אות י, ושם הערה 32 [הובא למעלה פ"א הערה 843, ולהלן הערה 2079]. ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ותירוץ דבר] בביאור "לפום צערא אגרא", כתב: "כי כאשר יש לאדם מונע להתקרב אל אחד, והוא בכחו ובגבורתו וביד חזקה שלו דוחה את המונע ומתקרב, תראה בזה כמה כחו להתדבק שם, וכמה קרוב הוא אל אותו שמתקרב אליו, שהרי דוחה את המונע ומתקרב. וכך כאשר האדם מקיים את המצוה אף בצער, הוא מתקרב אל השם יתברך בכח ובגבורה שלו אף כנגד המונע, ודבר זה יורה על הקירוב הגדול אשר יש לו אצל השם יתברך".

<> זו מדת היראה, שלא לעבור על דבריו של המיירא, וכמבואר בתחילת ההערה הקודמת שהיראה היא מבוא למצות לא תעשה. נמצא ש"קל לראש" מורה על אהבה ועשיה, ואילו "ונוח לתשחורת" מורה על יראה והתבטלות.

<> פירוש - כשם שלפי פירושו הראשון הבבא "והוי מקבל את כל האדם בשמחה" מלמדת את האדם כיצד לנהוג עם הבריות בכבוד [ראה הערה 1184], כך הוא ביאור הבבא גם לפי פירושו השני.

<> נראה כוונתו שהחלוקה היא על פי ימין שמאל ואמצע, כי "קל לראש" מורה על אהבה [כמבואר למעלה], והיא כנגד ימין. ו"נוח לתשחורת" מורה על יראה [שם], וקבלת כל אדם בשמחה היא הנהגת הכבוד [כמבואר בהערה 1184], אשר שייכת לאמצע. וזהו חסד, גבורה, תפארת.

<> ו"בשמחה" היא דרגה נוספת מעבר ל"סבר פנים יפות", וכמו שכתב כאן הרמב"ם "צריך שתקבל כל אדם... בשמחה, וזה יותר ממה שאמר שמאי 'בסבר פנים יפות'". ובמדרש שמואל בשם הרב רבי ישראל איתא: "הוא יותר ממה שאמר שמאי... כי יכול האדם להראות פנים יפות ובלבו הוא הפך. אך בשמחה חייב שינהיג האדם את נפשו בשמחה עד שתהיה בשמחה בטבעה".

<> המקבל את פניו.

<> פירוש - זהו צער לאדם המתקבל כאשר אין חברו [המקבלו] נהנה ממנו.

<> כאשר מונע ממנו הרגשת צער ובזיון. וכן כתב למעלה פ"א מט"ו [שסג.]: "וכן שמאי... מזהיר על היראה, מה שלא יעשה... וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים" [ראה למעלה הערה 516].

<> פירוש - המתקבל הגיע כדי לעזור למקבל פניו, וברור הוא שאז המקבל נהנה מבואו.

<> פירוש - המקבל שלח להביא את המתקבל אליו, וברור הוא שאז המקבל נהנה לראות את המתקבל, שהרי שלח לקרוא לו.

<> פירוש - לא מספיק שתהיה למקבל קורת רוח והנאה מבואו [כדי למנוע בזיון המתקבל], אלא צריכה שתהיה לו שמחה מבואו, שזה מורה על הפלגת ערכו וחשיבתו של האדם המתקבל, וכמבואר למעלה הערה 1184. נמצא שאזהרת שמאי היא בבחינת [תהלים לד, טו] "סור מרע", ואילו אזהרת רבי ישמעאל היא בבחינת [שם] "עשה טוב".

%[משנה יג]

<> למעלה תחילת משנה יב [לפני ציון 1160].

<> כמו שמצינו [סנהדרין נא:] "אמר ליה רבי עקיבא, ישמעאל אחי". וכן [יומא עה:] "אמר רבי ישמעאל, צאו ואמרו לעקיבא, עקיבא, טעית".

<> לא מצאתי מי שיגרוס כן, וכן לא הובא במדור "שנויי נוסחאות" שבדפוסי המשנה.

<> "בעצמם" - בעצם ענינם, ולא רק סמיכות דורות, אלא סמיכות ענינית. וכן הוא למעלה ציון 1166.

<> בבחינת "צהלתו בפניו ואבלו בלבו" [חובות הלבבות, שער הפרישות, פרק ד].

<> כפי שביאר למעלה במשנה יב מציון 1183 ואילך.

<> עפ"י קהלת ב, ב "לשחוק אמרתי מהולל ולשמחה מה זו עושה", ובשבת ל: דרשו שכוונת הפסוק לשמחה שאינה של מצוה. ובח"א לשבת שם [א, יד:] כתב: "כאשר השמחה היא של מצוה, אז השלימות הזה שלימות אלקי, ושלימות הזה ראוי לשבח. אבל השלימות שאינו אלקי, רק שלימת גופני, מה זאת, כי אין זה מעלה ושלימות כאשר השלימת הזה גשמי, אבל הוא חסרון שהוא נוטה אחר הגשמי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנט.] גם הביא המאמר ממסכת שבת, וכתב: "השמחה היא טוב כאשר השמחה היא ראויה מצד עצמה, והוא שמח, אז הוא טוב. אבל כאשר השמחה הוא של הבל וריק, זאת השמחה אינה ראוי, והיא הבל". וכן כתב כאן במדרש שמואל: "בא רבי עקיבא על דברי רבי ישמעאל לפרש, כי אע"פ שאמר רבי ישמעאל שיהא מקבל כל אדם בשמחה, עם כל זה צריך שלא ימשך שמהשמחה ימשך הדבר להיות שחוק, כי קרובים הם זה אל זה".

<> כן כתב בקצרה באר הגולה באר הרביעי [שסו.]. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הכ"ד במעוט שחוק] כתב: "אין השחוק דומה לשמחה, שעיקר שמחה בלב, אבל השחוק אינו בלב בלבד, רק אף במעשה". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שסו.]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפט.] כתב: "אמר שם [ברכות לא.] רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי, אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו ולשוננו רנה', אימתי ימלא שחוק פינו, בזמן ש'יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה' [שם]... ביאור זה, כי האדם בעולם הזה אין ראוי שימלא שחוק פיו, כי מה שממלא שחוק פיו הוא בשביל השלימות, שהוא בפעל הגמור. ולא כך השמחה שהוא שייך בלב, דכתיב [תהלים ד, ח] 'נתת שמחה בלבי'. אבל השחוק - הוא בפעל, כאשר יש לו שחוק. ולכך אמר אסור שימלא שחוק פיו בעולם הזה, כי השחוק, שהוא בפעל לגמרי, ודבר זה אינו ראוי לעולם הזה כלל. כי המדריגה הזאת אינו בעולם הזה, לפי שהאדם אינו בשלימות ובפעל. רק לעתיד, ואז נאמר 'אז ימלא שחוק פינו', כי יאמרו 'הגדיל ה' לעשות עם אלה'. כי כאשר יהיה לעתיד, והגדיל עם אלה מה שלא היה קודם, שלא היה האדם בפעל השלימות. לכך אין לו השחוק, שהוא שמחה בפעל, רק השמחה היה לו, שעיקר השמחה בלב, ואינו בפעל, רק לעתיד אז יהיה בעולם השחוק". ובפרי צדיק לר"ח אדר אות ד כתב: "אבל באמת נראה דשחוק ושמחה הוא ענין אחד, רק דשמחה בלב, ושחוק הוא התגלות השמחה שבלב", והוכיח כן מכמה מקומות. וראה להלן הערה 1593, שחילק שם בין אהבה גלויה שהיא בפועל, לאהבה נסתרת שהיא בכח.

<> לכאורה פתח בחילוק אחד, וסיים בחילוק אחר. כי פתח בחילוק שבין "השמחה טובה, דהיינו שיהיה מראה שמחה כנגד שאר אדם", לעומת "השמחה בעצמה מה זאת עושה", שהיא אינה טובה. אך בהמשך חילק בין שמחה לשחוק, שכתב "אף כי השמחה אין ראוי להרחיק, אבל השחוק שהוא שמחה יתירה ראוי להרחיק". והמתבאר שיש כאן ג' דרגות; (א) שמחה רק כלפי הבריות בבחינת "צהלתו בפניו ואבלו בלבו". (ב) שמחה בלב, והיא שמחה בעצם. (ג) שמחה בלב המתגלית אף כלפי חוץ, והיא הנקראת "שחוק". והנפקא מינה בין שני החילוקים האלו תהיה בדרגה באמצעית, שהיא שמחה בלב, שלפי חילוקו הראשון יש לפסולה, ולפי חילוקו השני אין לפוסלה. וצ"ע. ועוד יש להעיר, שבחילוקו הראשון כתב את הצד החיובי [שמחה כלפי הבריות] בלשון: "השמחה טובה". ואילו בחילוקו השני כתב את הצד החיובי בלשון: "אף כי השמחה אין ראוי להרחיק", אך לא אמר שהיא טובה, רק שאין להרחיקה. ואולי ליישב כל זאת, נבאר שזהו באמת ההבדל בין דיוקא דרישא לדיוקא דסיפא. שהמשנה הראשונה התירה שמחה כלפי הבריות, אך שמחה בלב אינה נכללת בהיתר זה. אך המשנה השניה אסרה את השחוק, אך שמחה בלב אינה נכללת באיסור זה. באופן שהשלב האמצעי [שמחה בלב] אינו נכלל בהיתר של הרישא, ואפשר להתרעם "מה זאת עושה", אך גם אינו נכלל באיסור של הסיפא, ולכך "אין ראוי להרחיק".

<> "בעניני תשמיש שמתוכם ניכר שבא אלי לשכב עמי" [לשון הספורנו שם]. וכן נאמר שלשה פסוקים אחר כך [בראשית לט, יז] "ותדבר אליו וגו' בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי", וראה הערה הבאה.

<> יש להעיר, שמשמע מלשונו שהולך להביא מקורות נוספים המורים שהערוה נקרא "שחוק", אך חזר והביא את הפסוק שכבר הובא למעלה. ומ"מ רש"י [בראשית כא, ט] כתב "מצחק - לשון גילוי עריות, כמו דתימא [בראשית לט, יז] 'לצחק בי'". וכן רש"י שמות לב, ו כתב "לצחק - יש במשמע הזה גלוי עריות, כמו שנאמר 'לצחק בי'". ובגו"א בראשית פכ"א אות ח [ד"ה ודבר] כתב: "הם נקראים 'צחוק' לפי שהם יוצאים מהנהגת העולם, שהצחוק הוא דבר שאינו כמנהג המציאות, כי לכך נקרא 'צחוק', כלומר דבר בלתי מציאות רק צחוק, וכל אלו... יוצאים מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו... אין דבר פשוט שנקרא 'צחוק' רק גילוי עריות, וזה ידוע, דגילוי עריות הוא צחוק בעצמו. ועבודה זרה גם כן קרא 'צחוק' [רש"י שם], מפני שהוא מעשה תעתועים וצחוק. ושפיכות דמים נקרא 'צחוק' [רש"י שם], מפני שהמעשה בזה כמו הצחוק, דבר שאין בו מציאות, כך השפיכות דמים, מפני שאין המעשה מעשה של מציאות, נקרא 'צחוק'... גילוי עריות הוא דבר מבורר מאוד דנקרא 'מצחק' יותר". @**ונראה ביאורו**^ לפי מה שכתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד], וז"ל: "סוד עריות סדר המציאות וחבורם זה עם זה... שהשם יתברך סדר בחכמה שזה אסור עם זאת, וזאת אסורה עם זה, כפי הסדר שסדר השם יתברך הנמצאות בחכמה... שהעריות כולם התרחקות מדבר שאין ראוי החבור, ויהיו הנמצאים עומדים בחקם וגבולם שנתן השם יתברך להם. ולכך נקראים העריות 'חוק', כדכתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו' גבי עריות... כי השם יתברך המציא הנמצאים, ונתן להם חוק, ולא יצאו מחקם, וזהו כולל כל הנבראים שיש להם חוק שישמרו חקם, והעריות שהוא החבור במי שאין ראוי לו, הוא יציאה מן החוק". ובנתיב הבושה פ"ב [ב, רב.] כתב: "אצל עריות כתיב [ויקרא יח, ד] 'את חקותי תשמרו', וקראו חכמים את העריות חוק, כמו שפרשו ז"ל [מכילתא שמות טו, כה] 'שם שם לו חוק ומשפט', 'חוק' אלו העריות. כי השם יתברך נתן חוק לאדם שלא יקרב אל הערוה, וכדכתיב [ויקרא יח, ו] 'לא תקרבו לגלות ערוה', וכל זה מפני החוק שיש לעריות. ומי שהוא בא על הערוה עובר החוק שכתיב בערוה". ובנתיב הלשון פ"ח [ב, פ:] כתב: "כי העריות הם נקראים 'חוק' בכל מקום, ובעל גלוי עריות יוצא מן החוק ומן הסדר". ובח"א לב"ב פח: [ג, קיז:] כתב: "כי עריות הוא דבר קשה מאוד... וקושי שלהם מה שכתיב בעריות 'את חקותי תשמרו', שנתן הקב"ה חוק שאל יתחבר האדם אל שאר בשרו, וכאשר הוא עושה זה, עובר החוק שסדר הקב"ה. ומי שעובר חוק וגדר וגבול שנתן השם יתברך, הוא דבר קשה מאוד, כאשר משנה החוק... כי השנוי ממה שחקק הקב"ה הוא קשה". הרי שאיסור עריות נובע מסדר הנמצאים, ולכך גלוי עריות הוא יציאה "מן הסדר אשר הולך עליו מציאות העולם וסדורו" [לשונו בגו"א שהובא למעלה], ומשום כן נקרא "צחוק". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; על הפסוק [בראשית כא, ג] "ויקרא אברהם את שם בנו וגו' יצחק", דרשו חכמים [ב"ר נג, ז] "יצא חוק לעולם". הרי שתיבת "צחוק" גונזת בתוכה את תיבת "חוק", וכנראה משמעותה במובן השלילי היא "יציאה מן החוק". והואיל ואיסור עריות נקרא "חוק", ממילא שפיר הוא שגלוי עריות נקרא "צחוק".

<> ופירש רש"י שם "ראהו משמש מטתו". ובגו"א שם אות ז כתב: "דאם לא כן מנא ידע שהיא אשתו. ואין לומר שראה שנשקה וחבקה, חדא, 'מצחק' כתיב, ולא נקרא 'מצחק' רק משמש מטתו, כדכתיב [בראשית לט, יד] 'הביא לנו העבד עברי לצחק בנו', ושם פירוש לתשמיש, שאמרה שרצה לשמש עמה. ועוד דקלות ראש כזה לא היה נוהג יצחק, שהרי אמרו חכמים [למעלה פ"א מ"ה] 'אל תרבה שיחה עם האשה באשתו אמרו', וכל שכן בקלות ראש בחבוק ונשוק [הובא למעלה פ"א הערה 800]. ומה שהיה משמש מטתו ביום [ואמרו חכמים (שבת פו.) "ישראל קדושים הם, ואין משמשין מטותיהן ביום"], דקיימא לן במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פו.] תלמיד חכם מאפיל בטליתו". הרי שהנהגת יצחק היתה "בקדושה ובפרישות", ועם כל זה הוא נקרא "מצחק". @**ונראה ביאורו**^ על פי דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תנח.], שכתב: "עצם השחוק אינו רק חבור והתאחדות עם הדבר, לא זולת זה, ולפיכך אמרו [ע"ז ג:] שהוא יתברך משחק עם הלויתן. ואדם 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 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 [הובא למעלה הערה 313]. אבל עצם השחוק בעצמו הוא התאחדות הרצון עם דבר אחד, ואין השחוק בעצמו הוא ההתול. ואילו היה השחוק גנאי מצד עצמו, היה תמיה מאוד. אבל אין השחוק גנאי מצד עצמו, שהרי כתיב [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו', ואם כן אין השחוק גנאי מצד עצמו. רק מפני שהשחוק של אדם הוא בדברי הבאי וריק, כי אל דבר זה ימשך דעת האדם ורצונו, וזה גנאי גדול". והוא הדין לנדון דידן; לשון צחוק ושחוק נאמר על החבור וההתאחדות, ולכך הוא יכול להאמר על חבור הנעשה בקדושה ובפרישות, או להבדיל על חבור של איסור. והואיל וטבע בני אדם להמשך אחר דברים ערבים להם, לכך אצלם קיים החשש שהשחוק וקלות ראש יוביל לחבור של איסור. וראה להלן הערה 1233.

<> כפי שביאר להלן פ"ד סוף מ"ב: "כי מה שמצוה גוררת מצוה היינו מצוה שהיא דומה אל הראשונה. וכן אצל עבירה, ובזה שייך גרירה, אבל לא... שאינו דומה כלל". ולכך צחוק אחד מביא צחוק אחר. וכן נתבאר בתפארת ישראל ר"פ ל [תמו.], ושם הערה 4. ובכלליות ביאר למעלה פ"א מי"ז [תג:] ש"כל חסרון גורר עוד חסרון", ושם הערה 1495. וראה בסמוך הערה 1231. ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:] כתב: "זהו אשר מרגיל האדם לערוה, כמו שאמרו ז"ל [כתובות נט:] שהבטלה מביא לידי זימה. וכל שכן כאשר יש עם זה הטיול, שהאדם נכסף אליו, כמו צידת עופות וחיות, שמביא לידי זימה... ודבר זה עוד יותר מביא לידי זימה, וכמו שאמרו ז"ל 'שחוק וקלות ראש מרגילין האדם לידי ערוה'". ולהלן משנה יז [לפני ציון 1909] כתב: "מן הרע נמשך יותר רע, כי השחוק וקלות ראש שהוא רע, מרגילין ומוליכין את האדם לערוה, ודבר זה מצד ההתדמות אשר ביניהם... השחוק וקלות ראש והערוה מתדמים ומתיחסים במה שהם דברים רעים, ולכך נמשך זה אחר זה".

<> הולך לבאר שהחטא של גלוי עריות סותר לחלוטין לקדושת השם יתברך. וכן בלעם אמר על הקב"ה [סנהדרין קו.] "אלקיהם של אלו שונא זימה הוא". ובנידה טז: אמרו "ארבעה דברים הקב"ה שונאן... הנכנס לביתו פתאום... והאוחז באמה ומשתין מים, ומשתין מים ערום לפני מטתו, והמשמש מטתו בפני כל חי". ובנתיב הפרישות פ"ג [ב, קיט:] כתב לבאר שארבעה דברים אלו סותרים לצניעות, ובתוך דבריו כתב שם: "כי השם יתברך אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה, שונא אלו דברים... כאשר נכנס לביתו פתאום, כי באולי עושים שם מלתא דצניעות, וזה שנכנס לביתו פתאום ואינו מקפיד על זה, הקב"ה שהוא קדוש ומופרש מן הדבר שהוא יוצא מן הצניעות, הוא שונא אותו... והאוחז באמה ומשתין מים, כי דבר זה ערוה וזנות, והוא משחית זרעו, והקב"ה שונא אותו כאשר אינו נוהג בקדושה ובפרישה".

<> בפשוטו מדובר שם בחיוב בעל קרי לצאת מחוץ למחנה שכינה ולויה [שם פסוק י], וכן בחיוב כסוי הצואה [שם פסוק טו]. וראה ברמב"ן שם פסוק י. ויש בזה הטעמה מיוחדת; שנאמר שם [דברים כג, יג] "ויד תהיה לך מחוץ למחנה ויצאת שמה חוץ", ופירש רש"י שם "מחוץ למחנה - חוץ לענן", והגו"א שם אות יג כתב "דהיינו חוץ לשלשה מחנות, דהא כתיב 'ויצאת'". אך לפי"ז יש להעיר מדוע כתב רש"י "חוץ לענן", ולא כתב "חוץ לשלש מחנות". והרי לגבי מצורע [ויקרא יג, מו] גם כן נאמר "בדד ישב מחוץ למחנה מושבו", ושם פירש רש"י "חוץ לשלש מחנות", ומדוע בפרשת כי תצא כתב רש"י "חוץ לענן". אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור למדי, כי רש"י בא להורות על סבת יציאתו מן המחנה, כי הענן הוא סבת היציאה. ודבר זה מתבאר מדברי רש"י [בראשית כד, סז] שכתב "כל זמן ששרה קיימת היה... ענן קשור על האוהל". והגו"א שם אות מג כתב: "כי הענן הכבוד הוא שכינת הכבוד יתברך, וזהו לכבוד הקדושה והטהרה, כי הטהרה מביא לידי רוח הקודש... ולפיכך שרה שהיתה שומרת הטהרה מן הנדות, זכתה שיהיה ענן הכבוד שורה על האוהל". הרי שענן הכבוד במיוחד מורה על הקדושה והטהרה, ולכך הוא הוא המחייב את יציאת האיש וכסוי הצואה מחוץ למחנה, ולכך כתב רש"י "חוץ לענן". וכן הרמב"ן בדברים שם כתב: "הטעם בכיסוי הצואה, כי המחנה כולו כמקדש ה', וממנו נלמד למקום התפילה שנרחיק מן הצואה ארבע אמות [ברכות כה.]". והם הם הדברים.

<> "מה ערוה... מסלק שכינה" [ספרי דברים כג, י]. ובב"ב ס. אמרו "ראה שאין פתחי אהליהם מכוונין זה לזה, אמר ראויין הללו שתשרה עליהם שכינה", ובח"א שם [ג, פה:] כתב: "רוצה לומר, כי מאחר שהם צנועים, פרושים מכל דבר ערוה, וראוי שתשרה שכינה עליהם, כי השכינה שורה במקום שאין ערוה, כדכתיב [דברים כג, טו] 'ולא יראה בך ערות דבר וסר מאחריך'. מזה יש ללמוד כי הצניעות מביא השכינה, והפך זה מסלק השכינה". וכן כתב בח"א לסנהדרין מד. [ג, קס.]. ובנצח ישראל פ"ד [נט.] ביאר שגלוי עריות נקרא טומאה, ולכך גורם לסילוק שכינה, ש"אין השם יתברך שורה בתוך טומאתם".

<> לשונו בח"א לע"ז יז. [ד, לט:]: "הערוה הוא סילוק והסרה... דהיינו כי הוא יתברך קדוש בתכלית הקדושה, ואילו הערוה הוא הפך הקדושה, שהוא פונה ונמשך אל החמרי לגמרי... ולכך בודאי הוא הסרה מן השם יתברך".

<> כמבואר בהערה הקודמת. לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.]: "כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר". ובגבורות ה' פמ"ז [קצ:] כתב: "כי הוא יתברך נאדר בקודש, שהוא נבדל מן הנבראים. וזהו ענין הקדושה בכל מקום, שהוא אינו משתתף עם הנמצאים. שכולם הם משותפים או מצורפים אל החומר, זולת הקדוש ברוך הוא, שלכך נקרא 'הקדוש ברוך הוא' מפני שהוא קדוש מן הנמצאים שהם בעלי חומר או מצורפים אל החומר" [הובא למעלה הערה 495]. וכן הוא בח"א לחולין צא: [ד, קט.], בביאור דברי הגמרא שם שישנן שלש כתות של מלאכי השרת; אחת אומרת "קדוש", והשניה אומרת "קדוש קדוש", והשלישית אומרת "קדוש קדוש קדוש", וכתב שם בזה"ל: "ביאור ענין זה, כי המלאכים לפי מדריגתם מקדישים. כי האחת אינו יכול להקדיש רק כי הוא יתברך קדוש מן הגוף. והשנית יכולה להקדיש יותר, שהוא יותר קדוש מן הגוף, שאף אינו כח בגוף, וזהו 'קדוש קדוש'. כי תמצא באדם הגוף חמרי, והשני שהוא כח בגוף. ולפיכך הכת השני מקדישים שהוא קדוש מן הגוף ומן כח הגוף. וכת הג' מקדישים שהוא קדוש גם מן הצירוף אל הגוף. כי האדם יש בו ג' דברים האלו; שהרי יש באדם גוף, ועוד יש בו נפש שהוא כח בגוף, ועוד יש [בו] השכל, שהוא אינו גוף, אבל הוא מצורף ומקושר עם הגוף, ודבר זה נקרא שיש לו התיחסות אל הגוף. והוא יתברך נבדל מכלם, שהוא בתכלית הקדושה. וזה ג' פעמים 'קדוש קדוש קדוש'". ובנצח ישראל פכ"ז [תקסא:] כתב: "השם יתברך שהוא קדוש בכל הקדושות". וכן הוא בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.]. ובבאר הגולה באר השני [קעד:] כתב: "הוא יתברך רחוק בתכלית מן הגשם, ונבדל ממנו לגמרי". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה], והובא למעלה פ"ב הערה 1647.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפ:]: "גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות. ובזה הולך אחר החמרי, עד שהוא נחשב לגמרי כמו בהמה וחמור. וכן אמרו ז"ל כי מעשה הזנות הוא מעשה בהמה. ובמסכת סוטה [יד.] מפני מה קרבנה של סוטה מאכל בהמה, שהוא מן השעורים, אמרה תורה היא עשתה מעשה בהמה, ולפיכך קרבנה מאכל בהמה. ולדבר זה אין צריך ראיה כי הזנות מעשה בהמה חמרית. ועוד אמרו ז"ל [תנחומא נשא אות ה] 'כי תשטה' [במדבר ה, יב], למה נאמר, ללמד שאין המנאפים מנאפים עד שיכנס בהם רוח שטות, עד כאן. למדנו מזה כי אין הולך האדם אחר זנות רק כאשר יכנס בו רוח שטות, שהוא כמו בהמה בעלת חומר, ואז יש ניאוף. ולפיכך הזנות של גלוי עריות הוא הפך מדריגת התורה, שהיא תורה שכלית, והזנות מעשה חמרי". @**וראיה זו**^ ממנחת סוטה הביאה המהר"ל בהרבה מאוד מקומות בספריו להורות שתאות העריות הינה מעשה בהמי חומרי. וננקוט בדוגמאות מספר; בגבורות ה' פ"ד [כט.] כתב: "ידוע כי הנמשך אחר הזנות הוא הנמשך אחר החומר ומעשה בהמה, ולפיכך אמרה תורה במנחת סוטה שיהא קרבנה שעורין, לפי שהיא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה. כי ענין הזנות הוא מתאוות הגוף". ובגבורות ה' פס"ו [שז.] כתב: "גלוי עריות הוא... מחמת יצרו שבגוף המתאוה לעריות, ודבר זה מבואר בכמה מקומות שחטא עריות הוא לגוף, וכמו שאמרה תורה בסוטה שיהא קרבנה שעורים, שהיא עשתה מעשה חמור, כך קרבנה יהא מאכל חמור. הרי כי חטא הערוה הוא ענין חומרי גופני". וכן הוא להלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה]. ובנצח ישראל פ"ה [קלד:] כתב: "גילוי עריות, הוא רע לעצמו, מה שדבק בו הפחיתות המגונה, והוא פחיתות חומרי, שהוא כמו בהמה כאשר הולך אחר זנות, שהוא תועבה חומרית, והוא כמו בהמה חומרית. כמו שאמרו חכמים ז"ל אצל מנחת סוטה, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה, מן השעורים. וכבר התבאר דבר זה במקום אחר", ושם הערות 525, 526. וכ"ה בנצח ישראל פ"ז [קצה:]. ובבאר הגולה באר הששי [קסה.] כתב: "כל זנות הוא מצד הגוף, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, ורמזו ז"ל בענין הסוטה, היא עשתה מעשה בהמה, אף קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה, ודבר זה ידוע כי כל זנות הוא חומרי, שנמשך אחר תאותו החומרית, וא"צ ראיה", ושם הערה 150. ובדרוש לשבת תשובה [ריש עח.] כתב: "העריות הם מכח גוף האדם, ולפיכך נמצא דבר זה ביותר בכל בעלי חיים, כי פועל זה מתייחס אל הגוף החומרי. ואמרו חכמים ז"ל אצל סוטה, למה קרבנה שעורים, היא עשתה מעשה בהמה, לכך קרבנה מאכל בהמה". וכן כתב בח"א לזבחים פח: [ד, סח.], וז"ל: "עריות וזנות חטא הזה הוא בגופו, כאשר אדם עושה מעשה זנות, מעשה הזה הוא מעשה בהמה, ולכך קרבנה של סוטה שזנתה, שעשתה מעשה בהמה, קרבנה שעורים, שהוא מאכל בהמה ממש". וראה בדרוש עה"ת [יא.], ח"א לע"ז ה: [ד, לב.], ובבאר הגולה באר החמישי הערה 669, ועוד. ורש"י ר"פ קדושים [ויקרא יט, ב] כתב: "קדושים תהיו - הוו פרושים מן העריות... שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה". וכתב שם הגו"א אות ג: "ונראה הטעם, שאחר ששם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו, יותר ראוי על גדר ערוה, שהם תאות הגוף ביותר. ולכך מי שנוטה אחר זנות יאמר על זה שהוא מעשה בהמה... לפי שהזנות ענין גופני, וזה ענין הבהמה שהיא כולה גוף וחומר. ולכך מי שפורש מן הערוה הוא פורש מתאות הגוף החומרי, ולפיכך נקרא 'קדוש', ר"ל פרוש מעניני עוה"ז, שהוא גוף". ובדרוש שבת תשובה [עח.] הוסיף: "ועוד, כי אין ענין הערוה והזנות רק חבור גוף לגוף". וראה עוד גו"א במדבר פי"א אות ג, וח"א לשבת קלג: [א, עא.], נתיב התשובה פ"א הערה 18, ועוד. וראה למעלה בהקדמה הערה 114 [הובא למעלה פ"א הערה 415].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ט [קמג:]: "וכן העריות, שהוא זנות, והוא ענין חמרי, ואין לו גדר קדושה, הוא רחוק מן השם יתברך, אשר הוא קדוש בתכלית הקדושה, ולכך ראוי אליו הכריתה והפירוד ממנו יתברך".

<> העמיד כאן ב"זה לעומת זה" יראת שמים מול שחוק וקלות ראש, ולכך העומד ביראתו אינו נוהג בשחוק וקלות ראש, כי ירא מן הה'. וכן הרבינו יונה כתב: "שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה, רצה לומר כי כובד ראש &**והיראה**^ הם סיג לעריות, שכל זאת המשנה בסייגים מדברת". וכן כתב למעלה פ"א מ"ה [רסה.]: "ומכל שכן אל תרבה שיחה עם האשה, שדבר זה קלות ראש ופריקת עול יראת שמים". וכן אמרו חכמים [ברכות ל:] "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש ["הכנעה" (רש"י שם)]". ובגמרא [שם] אמרו "מנא הני מילי... מהכא [תהלים ב, יא] 'עבדו את ה' ביראה וגו'", ופירש רש"י שם "תפלה שהיא לנו במקום עבודה, עשו אותה ביראה". הרי יראה מחייבת "כובד ראש", שהוא להיפך מ"קלות ראש". ובנצח ישראל פכ"ג [תפב:] הביא גמרא זו, וכתב לבאר: "כי המתפלל אל השם יתברך מורה על שהאדם עלול מן העלה, שהרי צריך האדם אל השם יתברך. ומפני כך אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש, להראות שהוא עלול מן העלה". והרי זו מהותה של היראה, שעושה עצמו עלול לעלתו, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.], וז"ל: "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]. וכן כתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 936]: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "כי מי שהוא ירא שמים הוא נכנע, ואין לו גבהות רוח".

<> מוסיף בזה שהירא שמים "ירא הוא מן השם יתברך &**שהוא כנגדו**^". כי יראתו נובעת מפאת היותו תמיד עומד לפני המלך. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקסח:]: "'אין בור ירא חטא', כי יראת שמים שהוא מקבל היראה מן השם יתברך, ומי שחסר תורה... אין מקבל היראה מהשם יתברך... כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו, ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו... כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך". ובנתיב הבושה פ"א [ב, ר.] כתב: "מדת הבושה היא מדת היראה". וכשם שהבושה שייכת רק בנוכחות זולתו, כך היא המדה ביראה. וכן נאמר [תהלים טז, ח] "שויתי ה' לנגדי תמיד וגו'", ופירש רש"י שם "שויתי ה' לנגדי תמיד - בכל מעשי שמתי &**מוראו**^ לנגד עיני". והרמ"א בתחילת אורח חיים כתב [בשם המו"נ ח"ג פנ"ב]: "'שויתי ה' לנגדי תמיד' הוא כלל גדול בתורה ובמעלות הצדיקים, אשר הולכים לפני האלקים. כי אין ישיבת האדם ותנועותיו ועסקיו והוא לבדו בביתו, כישיבתו ותנועותיו ועסקיו והוא לפני מלך גדול. ולא דבורו והרחבת פיו כרצונו והוא עם אנשי ביתו וקרוביו, כדבורו במושב המלך. כל שכן כשישים האדם אל לבו שהמלך הגדול הקב"ה אשר מלא כל הארץ כבודו עומד עליו, ורואה במעשיו, כמו שנאמר [ירמיה כג, כד] 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו נאם ה" מיד יגיע אליו היראה וההכנעה בפחד השי"ת ובושתו ממנו תמיד".

<> כפי שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 175]: "כאשר 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".

<> כמבואר בהערה 1226. ובח"א לסנהדרין קא: [ג, רלה:] כתב: "כי כאשר התפילין על האדם צריך שיעמוד באימה וביראה, כי שם ה' נקרא עליו. דאין לעמוד בקלות ראש כאשר יש תפילין עליו, מפני מורא מלכות שמים". ובגו"א שמות פי"ט סוף אות כ ביאר מדוע התורה הקפידה במעמד הר סיני על טומאת קרי ["אל תגשו אל אשה" (שמות יט, טו)] יותר משאר טומאות, וז"ל: "אף על גב דבלאו הכי היו טמאי מתים וטמאי שרץ ונבלה ומצורע וכל הטומאות, לא הקפידה תורה על זה, רק על טומאת קרי הבא מקלות ראש, ואין השם יתברך שוכן כבודו עמהם, אבל שאר הטומאות, שאינם באים מחמת קלות ראש, לא". הרי חזינן שקלות ראש היא הפקעה מהשראת שכינה. וכאן מחדד את הדבר, שקלות ראש עומדת במיוחד ובמסוים כנגד יראת ה'. והואיל ומעמד הר סיני נעשה "בעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו" [שמות כ, יז], לכך מן הנמנע שמעמד הר סיני יעשה ביחד עם קלות ראש.

<> "כי מי שיש בו יראת שמים הוא דבק לגמרי בו" [לשונו בתפארת ישראל פ"י (קסד:)]. וראה למעלה הערות 943, 953. ולכך הסתלקות מן היראה היא התחלת ההסרה וההרחקה מן השם יתברך.

<> כי הסרה והרחקה אחת מוליכה להסרה והרחקה גמורה, וכמבואר למעלה בהערה 1218. וכן כתב למעלה במשנה ג [מציון 515 ואילך] בביאור המשנה שם "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", וז"ל: "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". הרי שהסרה אחת מוליכה להסרה גמורה. אמנם יש לשאול, מדוע כאן ההסרה מה' מוליכה לערוה, ואילו למעלה ההסרה מה' מוליכה לע"ז.

<> קצת קשה לומר "וזהו לשון דברי חכמים ז"ל &**בכל מקום**^" כאשר נמצא כן ["המשחקים בתינוקות"] רק במקום אחד. ואולי כוונתו ללשון שחוק, ולאו דוקא לצמד המלים "המשחקים בתינוקות". וכגון במשנה בכתובות נט: הביאו את דברי רבי אליעזר האומר שהבטלה מביאה לידי זימה, ואילו רבי שמעון בן גמליאל אומר שהבטלה מביאה לידי שעמום. ועל כך אמרו בגמרא [כתובות סא:] "איכא בינייהו דמיטללא בגורייתא קיטנייתא ונדרשיר", ופירש רש"י שם "משחקת בכלבים דקים ושחוק... לידי זימה איכא, לידי שיעמום ליכא, דאין שיעמום אלא ביושב ותוהא ובטל לגמרי". וכן בבאר הגולה באר החמישי [פט:] הביא גמרא זו בזה"ל: "איכא בינייהו דמשחקת בכלבים". ובסוטה ז. אמרו במשנה "היו מעלין אותה לבית דין הגדול שבירושלים, ומאיימין עליה כדרך שמאיימין על עדי נפשות, ואומר לה, בתי, הרבה יין עושה, הרבה שחוק עושה... עשי לשמו הגדול שנכתב בקדושה שלא ימחה על המים". ושם בדף לב: אמרו "על מה נטמאת, על עסקי שחוק וילדות". וכן אמרו [חגיגה ה:] "אפילו שיחה יתירה שבין איש לאשתו מגידים לו לאדם בשעת מיתה", ופירש רש"י שם "שיחה יתירה - דברי שחוק שלפני תשמיש".

<> לשון הגמרא [נדה יג:] "תנו רבנן, הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח. בשלמא גרים, כדרבי חלבו, דאמר רבי חלבו קשין גרים לישראל כספחת. אלא משחקין בתנוקות, מאי היא... דנסיבי קטנות דלאו בנות אולודי נינהו", ופירש רש"י שם "דנסיבי קטנות - והוא ראוי להוליד, נמצא בטל מפריה ורביה כל ימי קטנותה". וכאשר התשמיש הוא תכלית לעצמו, ולא היכי תמצא להולדת בנים, הרי הוא נקרא בלשון "שחוק". אמנם למעלה [לאחר ציון 1216] ביאר שבלשון התורה תשמיש נקרא לשון "שחוק", שנאמר [בראשית כו, ח] "והנה יצחק מצחק את רבקה אשתו", ושם איירי לתכלית בנים, וכמו שביאר בגו"א בראשית פמ"א אות מג, שלכך הותר ליצחק לשמש מטתו בשנות הרעב, כיון שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה עד שיהיה לו גם בת. ובעל כרחך לומר שלשון תורה לחוד, ולשון חכמים לחוד.

<> "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר, נדרים סייג לפרישות, סייג לחכמה שתיקה". ובהמשך דבריו יתבאר מדוע לא פתח ב"נדרים סייג לפרישות", אם הסבה שנקט כאן בסייגים היא להורות את הסייג לפרישות, שהוא להפך מ"שחוק וקלות ראש מרגילין לערוה" [ראה להלן הערה 1285].

<> פירוש - הבבא הראשונה של הסייגים היא "מסורת סייג לתורה", ולאחריה נאמר "מעשרות סייג לעושר", ורק בבבא הרביעית והאחרונה נאמר "סייג לחכמה שתיקה", ולכאורה היה ראוי שלאחר הבבא הראשונה העוסקת בתורה, תבוא הבבא העוסקת בחכמה, ולא זו העוסקת בעושר [התשובה על כך ראה להלן הערה 1285]. ואודות השייכות בין תורה לחכמה, ראה למעלה במשנה ט [לפני ציון 945] שכתב: "החכמה, היא התורה בפרט". ובתנחומא וילך אות ב אמרו: "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 [הובא למעלה הערה 945, ולהלן הערה 1397].

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ח [תרמט.]: "האדם נברא לעמל, שלא יהיה בעל הנחה כלל, רק יוציא שלימתו אל הפעל תמיד בלי הנחה. שכך ראוי מצד טבע הבריאה, שכל הנבראים נבראו שיהיו בשלימות, ולא יהיו חסרים, והאדם הזה אי אפשר שיבא אל ההשלמה עד שיהיה בעל הנחה לגמרי. וזהו מה שלא נאמר באדם 'כי טוב' יותר מכל הנמצאים, כי כל הנמצאים הם נבראים ויש להם שלימותם, אבל האדם לא נברא בהשלמה, ולא נמצא האדם בהשלמה. וזהו שלימתו בעצמו, שהוא מתנועע אל הפעל, ומוציא שלימתו תמיד אל הפעל. ודבר זה הוא שלימתו, שאם הוא אינו יוציא שלימתו אל הפעל כלל, הרי אין לו השלמה כלל, ולכך צריך שיהיה יוציא שלימתו תמיד אל הפעל". וכן כתב למעלה פ"א מ"ב [קסח:], וז"ל: "כי האדם חסר ו'עיר פרא אדם יולד', ואחר כך מתעלה האדם אל המדריגה, עד שהוא טוב. ולפיכך צריך האדם לקנות מעלת הטוב". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון בתחילת דרוש על התורה [ט:] כתב: "נקרא 'אדם' על שם שנברא מן האדמה [ב"ר יז, ד]. אשר יש להסתפק בזה, למה נתייסד הוא בפרטית להקרא 'אדם' על שם האדמה, יותר מכל הנבראים שכלם מן האדמה נבראו... אבל לכך נקרא הוא על שם האדמה יותר מכל נבראים זולתו, מפני התייחסו ודמיונו אליה לגמרי, מה שאין כן בבהמה וכל שאר הנבראים. כי האדמה היא מגדלת ומוציאה אל הפעל צמחים ואילנות ופירות וכל הדברים. הנה היא בכח ויוצא ממנה הכל לפעל. כמו כן האדם בסגולתו הוא בכח, ומוציא שלימותו אל הפעל... לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [להלן פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר" [הובא למעלה פ"א הערה 1826]. וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], נתיב התורה פט"ו [א, סג. (ראה להלן הערה 2046)], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:]. [הובא למעלה פ"ב הערה 856].

<> כי קטן אין בן דעת [גיטין כב:]. וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 33. ולהלן [לפני ציון 1365] כתב: "האדם בעל חומר ואינו שכליי, שהרי נולד האדם בלא שכל".

<> כמו שנאמר [משלי טז, טז] "קנה חכמה מה טוב", ונאמר [משלי ד, ה] "קנה חכמה קנה בינה", ונאמר [משלי יח, טו] "לב נבון יקנה דעת", וכן [משלי יז, טו] "לקנות חכמה". ובתפארת ישראל פי"ח [רעד:] הביא מאמר חכמים [ב"ב עג:] על "ההוא טעייא" [סוחר ישמעאל" (רשב"ם שם)]. וכתב על כך לבאר: "קרא השכל 'טעייא', וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו. ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם. וזהו ענין הטעייא, כי הטעייא הוא סוחר ישמעאל, שהוא סוחר ומסבב כל הארץ לארכה ולרחבה, ולכך נקרא השכל 'טעייא', כי הטעייא גם כן הוא סוחר סובב ומקיף הארץ, וקונה הסחורה. ונקרא מה שקונה הסוחר 'לקח', כך השכלי הוא שקונה המושכלות, והם קנין שלו. ולכך נאמר על החכמה [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ובפרק קמא דקידושין [לב:] דרשו 'והדרת פני זקן' [ויקרא יט, לב], אין זקן אלא מי שקנה חכמה... ולפיכך שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם 'טייעא', שהוא סוחר חוזר על הדברים שקונה". ועוד. ובח"א לב"ב עג: [ג, צו.] כתב: "שההוא טייעא סוחר ישמעאל, שהוא מסבב בכל מקום למשא ומתן שלו לקנות הדברים אליו. וכן נקרא הכח המשיג, לפי שהוא בעל משא ומתן בדברי חכמה עד שיקנה הדברים שהם בחוץ אליו. כי החכמה הוא קנין בכל מקום, כדכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'. ואמרו חכמים בפרק קמא דקדושין 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ולכך נקרא 'זקן', זה קנה. ומפני זה נקרא כח המשיג והקונה החכמה בשם הסוחר, המחזיר אחר קנין דברים להביא את הדברים אל עצם נפש המקבל. וכן קראו השכל 'שכל נקנה'. ואם כן כח המשיג נקרא 'קונה', וזהו הטייעא שהוא קונה". וכן כתב בנצח ישראל פל"א [תקצח:], ובח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]. ולמעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "השכל הוא קנין לאדם, כמו שאמרו ז"ל אין 'זקן' אלא שקנה חכמה", ושם הערה 1508. 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 אותו, וכמבואר שם הערה 1532. וראה למעלה פ"א הערה 351, ולהלן הערה 1357. ובנתיב התורה פי"ד [א, נז:] עמד על נוסח המטבע "אתה חונן לאדם דעת ומלמד לאנוש בינה", ומדוע בבבא השניה אמרו "אנוש", ולא "אדם" כפי שאמרו בבבא הראשונה, וז"ל: "ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת, שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית [ב"ר יז, ד], רק נקרא 'אנוש', ואז אמר 'ומלמד לאנוש בינה'". ובויק"ר א, ו אמרו "דעה קנית מה חסרת, דעה חסרת מה קנית".

<> כפי שנאמר [בראשית ו, ט] "אלה תולדות נח, נח איש צדיק תמים היה בדורתיו וגו'", ופירש רש"י שם "למדך שעיקר תודותיהם של צדיקים מעשים טובים", וכתב שם הגו"א אות טז בזה"ל: "מה שהמעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם... כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות לאו בגופו, ואילו מעשים טובים הם בגופו, ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ובדרוש על התורה [ט:] כתב: "ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" [הובא למעלה פ"א הערה 1826, 1827, ובפרק זה הערה 112]. וכן הוא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [עז:], ופ"א מי"ח [תסה:]. הרי האדם לא נולד עם מעשים טובים, אלא אדרבה, מעשים טובים הם המולידים את האדם.

<> לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.]: "העושר והחכמה הם דומים לגמרי בענין זה, כי כשם שהעושר הוא זולת האדם, והוא קנינו, וכך החכמה הוא זולת האדם, והוא קנה החכמה... וכן בדברי חכמים יקרא עניות בין שהוא עני ממש, ובין שהוא עני בתורה. כמו שאמרו [קידושין מט:] מאי עניות, עניות של תורה. וכן יקרא עשיר כאשר הוא עשיר בחכמה, כי כמו שהעשירות של נכסים קנינו של אדם, כך יקרא חכמה קנין לאדם. וכן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה'". ושם מאריך בזה. ולמעלה פ"א תחילת מי"ח [תט:] כתב: "השכל הוא קנין לאדם... החלק השלישי הוא ממונו, שנחשב קנינו... ושני דברים [אלו] הם קנינו". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואלו ז'] כתב: "העושר שהוא קנין האדם, כמו שבארנו פעמים הרבה. ואחר כך זכר החכמה, כי החכמה גם כן קנין לאדם, שהרי האדם צריך לקנות החכמה, כמו שקונה העושר". ובאור חדש [סה.] כתב: "ואלו שני דברים, החכמה והעושר, שניהם הם נקראים קנין, והאדם קונה אותם, כמו שאמרו 'אין זקן אלא שקנה חכמה'. ובכל מקום אמר על החכמה שהוא קנין האדם כמו העושר".

<> ואם תאמר, שמתבאר מדבריו ששלשת קניני האדם אינם נמצאים בשאר נבראים. ובשלמא קניני חכמה ומעשים טובים ניחא, אך קנין העושר נמצא לכאורה גם בבהמות, וכמו שאמרו חכמים [שבת קנה:] "לית דעתיר מחזירא", ופירש רש"י שם "שכל מאכל ראוי לו ומוצא לאכול, ואף מאכילין לו הרבה". וכן בגו"א בראשית פמ"ה אות ח ביאר שאפשר לומר על בהמות לשון "מוריש ומעשיר", והוכיח כן מהפסוק [דברים כח, מב] "יירש הצלצל", שרש"י פירש שם "יירש - יעני". ויש לומר, שמ"מ אין לבהמה קנין ממוני, ואין לה בעלות על נכסיה, ועשירותו של החזיר היא בכך שיש לו מזונות מצויים כפי הצורך, אך בודאי שאין אצלו עשירות של בעלות וקנין. @**ועל פי**^ זה יוסבר מדוע לא נקטה המשנה בקנין נוסף שיש לאדם, והוא בניו, שהרי על כך נאמר [בראשית ד, א] "קניתי איש את ה'". והתשובה היא כנ"ל, שאין בניו של אדם רכושו של האדם, ואינם שייכים לו. אמנם עדיין תקשי, שהרי יש לאב בעלות ממונית על בתו, שעל כך נאמר [במדבר ל, יז] "בנעוריה בית אביה", ודרשו מכך [כתובות מו:] "כל שבח נעורים לאביה" [ראה למעלה הערה 354]. וצריך לומר, שמ"מ אין הבת כשפחה כנענית שלו, אלא שיש לו זכויות בבת, והיא ברשותו לענין זה, אך לא שהיא שייכת לאביה.

<> כפי שכתב למעלה במשנה ט [לאחר ציון 972] לגבי חכמה, וז"ל: "כמו שהבנין שייך בו נפילה, כך שייך בחכמה, שקנה המושכלות... כי החכמה נוספת על האדם". ואודות ששייכת הסרה 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 קשור למהות האדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 59, ולמעלה הערה 973].

<> פירוש - בדרך כלל סייג וגדר נתפסים כדברים המונעים את האדם להגיע אל העבירה, וכמו שאמרו למעלה פ"א מ"א "ועשו סייג לתורה", ופירש רש"י שם "עשו משמרת למשמרתו כדי שלא יבוא לידי איסור של תורה". וכן ביאר שם למעלה [קמז.]. וכך גם יבאר את הסייג של "נדרים סייג לפרישות" [ראה להלן הערה 1363]. אך שונה מכך הם שלשת הסייגים האחרים שהוזכרו במשנה ["מסורת סייג לתורה", "מעשרות סייג לעושר", ו"סייג לחכמה שתיקה"], שהם לא נועדו להרחיק את האדם מן העבירה, אלא הם נועדו לאפשר לאדם לשמור על קניני תורה, חכמה ועושר, ולא יאבדם מפאת קלות הסרתם ממנו.

<> פירוש - הדבר שהוא הכי קנין לאדם, שאינו קשור לאדם מצד עצמו, ורק ניתן אליו כקנין הבא אליו מבחוץ הוא תורה, וכמו שמבאר.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, אמרו חכמים [נדרים לח.] "בתחלה היה משה למד תורה ומשכחה, עד שניתנה לו במתנה". ובח"א לנדרים שם [ב, יג:] כתב: "בארו בזה מדרגת 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 בעל גוף, לכך לא היה חבור משה אל התורה" [הובא למעלה פ"א הערה 118]. ובנצח ישראל פ"ה [עז.] הביא את דברי הגמרא [ברכות ס.] שהעמידו את הפסוק [משלי כח, יד] "אשרי אדם מפחד תמיד" - "ההוא בדברי תורה כתיב", ש"אשרי אדם מפחד תמיד שמא תשתכח ממנו, שמתוך כך הוא מחזיר לשנותם תמיד" [רש"י שם]. וכתב שם לבאר [עח.]: "כי התורה שבאדם אי אפשר לקנות אותה בשלימות, לפי שדברי תורה עומדים ומוכנים להשתכח, בעבור שאין האדם, שהוא בעל גוף, קונה החכמה שהיא שכלית, שהיא הפך הגוף, עד שיהיה לו קנין גמור, ודבר זה ידוע. וכמו שאמרו במסכת חגיגה [טו.] שדברי תורה קשים לקנות, וקלים להשתכח [מאמר שיביא בסמוך]. לכך מוקמינן להא דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה, שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד... וזה מפני שאין התורה קנין בשלימות לאדם, ובזה ראוי לו לפחד". וכן הוא בדרוש על התורה [לד: (יובא בהערה 1257)]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב:] כתב: "התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית, ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם". וראה שם פ"נ [תשפו.], ופנ"ו [תתעג:, (יובא להלן הערה 1257)]. וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב. (יובא להלן בהערה 1256)]. ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה היא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, הוא אדם בעל גוף". ולהלן פ"ד תחילת מ"ז כתב: "האדם נחשב גר בתורה, כי התורה היא מעולם הנצחי... וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית דבר זה נקרא 'גירות' בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה... בשביל עומק המושג... העמוקים מני ים". ובדרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה מצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל. לכן צריך להתעצם ולהתחבר אליה". ולמעלה פ"ב הערה 1385 לוקטו מקורות נוספים ליסוד זה. וראה למעלה הערה 935.

<> חכמה, מעשים טובים, ועושר.

<> פירוש - החכמה, מעשים טובים ועושר, הם קרובים אל האדם, ומתייחסים אל האדם. כי "סייג לחכמה שתיקה" מדבר בחכמה של דברי רשות [רע"ב כאן], והחכמה האנושית קרובה אל האדם, וראויה 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". ולמעלה בהערה 1002 הובאו מקורות אלו, וכן לשונו בכת"י שם שכתב: "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". וכן המעשים טובים מתייחסים אל גוף האדם, כי נעשים על ידי הגוף, וכפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים שהמעשה מתייחס אל הגוף [ראה למעלה בהקדמה הערה 31]. והעושר הוא קנין גשמי, וכפי שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה בהקדמה הערה 32, ופ"ב הערה 446]. ובכת"י כאן כתב: "וגם מפני שהם קנינים גופנים".

<> פירוש - ישנו קנין. וכוונתו לקנין אחר, ולא לשלשה קנינים שהוזכרו עד כה, אלא לקנין שהוא יותר קרוב אל האדם.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [עירובין נד.] "אלמלי לא נשתברו לוחות הראשונות, לא נשתכחה תורה מישראל". וכתב על כך בדרוש על התורה [לט:] בזה"ל: "ביאור הדבר, שאם לא נשתברו הלוחות היתה תורת השם יתברך לישראל בחבור גמור. כי הלוחות הראשונות מעשה אלהים המה, והמכתב מכתב אלהים הוא חרות [שמות לב, טז], לא כלוחות אחרונות שבעצמם היו רק מעשה משה, והמכתב מכתב אלהים [רש"י שמות לד, א], ואם כן לא היה מתחבר הכתב אל הלוחות. ואילו היה גוף הלוחות שנתנו לישראל מעשה אלהים גם כן, עד שהיה הכתב שבהם מתחבר אליהם לגמרי, היה האדם המקבל גם כן גוף מוכן לתורה לגמרי, כפי הראוי. כי האדם המקבל התורה, הוא כמו הלוחות המקבלים הכתב, ובחינה אחת להם, ולא היתה התורה סרה מישראל, באשר היה האדם מקבל מוכן לה. אבל עתה שהיה גוף הלוחות מעשה אדם, והמכתב מכתב אלהים, ואין כאן חבור גמור לכתב אל הלוחות, כמו כן אין האדם במעלה והכנה העליונה לקבל התורה באופן שתתחבר אליו לגמרי... וזה גורם שנשתכחה והוסרה תורה מישראל". הרי שאם הלוחות הראשונות לא היו משתברות, היתה התאמה גמורה ושלימה בין האדם לבין התורה, והיו לומדים תורה ולא שוכחים.

<> חכמה, מעשים טובים, ועושר.

<> כי אף החכמה האנושית היא שכלית, ומרוחקת קמעא מהאדם הגופני, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.]: "כי שאר החכמות אינן מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי" [ראה להלן הערה 1365]. וכן אין האדם נמשך בטבעו אחר מעשים טובים, ובודאי שהיצה"ר הנמצא בגוף האדם [שבת קה:] מעכב. וכן כתב להלן [לאחר ציון 1359]: "כי אם ילך אדם אחר טבעו, אין אל האדם מעשים טובים כלל". ואף העושר מרוחקת קמעא מהאדם, וכמבואר בתחילת נתיב העושר פ"א [ב, רכב.]. ושם בפ"ב האריך בזה, ויובא בחלקו בהערה 1283.

<> שכתב שם [לאחר ציון 997] בזה"ל: "כי עיקר טעם זה מה שאין חכמתו מתקיימת [בלי יראה], 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... אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי... רק בתורה שייך דבר זה, ודברים אלו מבוארים".

<> בגמרא שלפנינו אין את המלים "האלהים אפילו ככלי חרס" [עיין שם בהגהות הב"ח אות ז], אך הן נמצאות בגירסת העין יעקב. ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה בהקדמה הערה 30].

<> מאמר זה מובא גם בגבורות ה' פע"ב [שכז.], תפארת ישראל פנ"ו [תתסז:, תתעג:], נצח ישראל פ"ה [עח: (הובא במקצתו למעלה הערה 1245)], נתיב התורה פ"ד [א, כב.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:], ובדרוש על התורה [לד:], וחלקם יובאו בהערות הבאות.

<> לשונו בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא:]: "שכבר נתבאר במקומות הרבה כי אצל התורה נחשב האדם שבור... והטעם בארנו בפרקים [כוונתו לדבריו כאן] כי קשה על האדם לקנות דבר שאינו שייך אל האדם, כי תורת ה' היא, לא תורת האדם... ולפיכך קשה לקנות התורה... כי לא יתחבר השכל עם האדם, שהוא גשמי, חבור גמור. ולכך בדברי תורה יש לאדם לפחד תמיד, כי בדבר הזה שהוא התורה נחשב האדם כלי שבור, והוא נוח להשתבר, ולכך יש לו לפחד תמיד, מפני שהוא קרוב אל השבירה... לפיכך אמרו בפרק אין דורשין [חגיגה טו.] 'לא יערכנה כסף וזהב וכל כלי פז' [ר' איוב כח, יז], אלו דברי תורה, שקשים לקנות כזהב, ונוחים להשתבר ככלי זכוכית". ובגבורות ה' פע"ב [שכז.] כתב לבאר: "הדברים האלקיים הם נבדלים מן הדברים הטבעים, ובמעט דבר יוסרו הדברים האלקיים. ומשל זה האדם, שהוא מקבל השכל, אע"ג שאין הפסד בשכל מצד עצמו, יש בו שכחה והסרה בקלות מצד המקבל... שהתורה היא שכל האלקי, קשה לקנות ככלי זהב ופז, שמפני שהם [כלי זהב] יקרים, ואינם נמצאים עם האדם, קשים לקנותן, כך דברי תורה קשים לקנותן מפני שרחוק לאדם, שהוא טבעי, השכל, ובשביל זה נוח לאבדן ג"כ ככלי זכוכית, שכיון שהשכל נבדל מן האדם הטבעי, לכך נקל הוא הסרה ביותר". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ועוד יש] כתב: "אין ספק כי יש דבר מעלה בכסף וכן בזהב, שאם לא כן לא היה הכסף והזהב חשוב יותר מן האבן".

<> כמבואר בהערה 1245. ובנתיב התורה פ"ד [א, כב.] כתב: "כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלהי, וכמו שאמרו בחגיגה... וזה מפני ריחוק התורה, שהיא השכל העליון מן האדם, לכך קשה על האדם לקנותן שיהיה מתחבר התורה עם הגוף הגשמי, וקשים הם לקנותן ככלי כסף וכלי זהב. והפך זה, מטעם זה קלים לאבדן, מפני ריחוק שלהם מן האדם. ולכך צריך האדם אל הכנות הרבה לקנות השכל... שהשכל העליון הוא רחוק מן האדם".

<> כמבואר בהערות הקודמות. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעג:] כתב: "השכל אשר אינו מתייחס אל האדם - אין לו קיום אצל האדם, ובפרט התורה שהיא שכל עליון אלקי על הכל, ובשביל כך אין דבר קל להיות נאבד מן האדם כמו התורה". ובדרוש על התורה [לד:] כתב: "ובחגיגה... רוצה לומר כי מצד שהתורה היא השכל הנבדל, קשה היא לקנות כי אם על ידי העמל הגדול, כמו שאמרנו. ואל זה צריך האהבה... ונוסף על זה ג"כ מצד שהיא השכל הנבדל, היא קלת ההסרה וההסתלקות מן האדם, ואל זה צריך היראה שיירא מלאבדה. ונראה לומר כי ענין זה רמז גם כן כאן הכתוב במה שהיו קולות וברקים וענן כבד [שמות יט, טז]. כי קול ה' בכח [תהלים כט, ד] לקנות על ידו היראה הצריכה קודם לכל [ראה למעלה הערה 966]... והברק הוא להודיע כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו' [משלי כג, ה], כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה כאמור. וענן כאשר לענין קניית התורה נמשל גוף האדם לענן כבד, שאינו מהיר וזריז לעסוק בה, שזהו הענין השני הפך הברק. שהברק על שנוחין לאבדן, והענן הכבד שקשה לקנותן מצד הגוף העצל וכבד".

<> מדגיש כאן שהתורה יותר מרוחקת מן האדם מאשר שאר קניני האדם [שהוזכרו למעלה; דעת, מעש"ט, ועושר]. אמנם מאידך גיסא אמרו [להלן פ"ו מ"ט] "בשעת פטירתו של אדם אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד". ובבאר הגולה באר השני [קפז:], לאחר שביאר כיצד יאוש מועיל באבידה, כתב: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו [הובא למעלה פ"ב הערה 265], שהרי כאשר אינו עם האדם אין לו חלק בו. ולכך כאשר האדם מסתלק מן העולם, ואינו אצל ממונו, אין מלוין אותו כסף וזהב. אבל תורה ומעשים טובים מלוין אותו, והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [ראה להלן פ"ד הערה 139]. נמצא שיש קושי רב יותר בקנין תורה מאשר בקנין ממון, אך מאידך גיסא, לאחר שהתורה אכן נקנתה לו, היא יותר מחוברת אל האדם מאשר קנין ממון.

<> ומיד בסמוך יבאר מהי "מסורת", וכיצד היא מועילה כנגד שכחת התורה.

<> "הנגינות קרויין טעמים" [רש"י מגילה ג.].

<> "מה שנמסר במסורה" [ר"ן נדרים שם]. ותוספות והרא"ש שם מבארים "חסרות ויתרות", וכמוהם יבאר המהר"ל כאן, ובתפארת ישראל פס"ה [תתרטז:], ויובא בהערה הבאה.

<> ובכך יש העמדת לשון המקרא כדבעי, ויועיל לזכרון [מבואר להלן]. ובתפארת ישראל פס"ה [תתרטז:] ביאר את החכמה וההעמקה שיש במסורת, וכלשונו: "ומה שאמר... 'ויבינו במקרא'... ואמרי לה 'אלו המסורת', פירוש המסורת הוא הכתוב שנמסר לנו מלא או חסר, ודבר זה הבנה גדולה יותר. מפני שהמלא והחסר לא בא בלא טעם, רק טעם חכמה יש בכל דבר למה נמסרה תיבה זאת חסירה, ולמה נמסרה תיבה זאת מלאה, ושייך בזה לומר 'ויבינו במקרא'. כי אין לחשוב כמו שחשבו בני אדם שיהיה כך מפני שכך דרך בני אדם, לפעמים כותב תיבה מלאה, ולפעמים שכותב אותה חסרה. כי כל אלו דברים הם דברי בורות, שאין ראוי לחשוב על דברי תורה כך, שהם דברי אלהים חיים. וכמו שכל מעשה אלהים אשר פעל ועשה בעולמו אין להוסיף ואין לגרוע, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, יד] 'כי כל אשר יעשה האלהים וגו' עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע', כל שכן בדבריו הנאמנים, שאין להוסיף ולגרוע מהם אפילו נקודה אחת. שהתוספת והגרעון שייך בדברי בני אדם, שמוסיף וגורע כפי רצונו. אבל בדברי אלהים חיים לא שייך תוספת וגרעון. ולכך האומרים כך אינו רק דברי שטות, ולא ראו גדולת ה' וגדולת תורתו, כי אילו ידעו, לא היו אומרים שאפשר תוספת נקודה או גרעון כלל, רק הכל משוער בלי תוספת ובלי גרעון. ולפיכך רבותינו ז"ל, יודעי התורה, דרשו מן חסירות ויתירות שבמקרא כמה וכמה דברים". וראה ברע"ב כאן.

<> לא מצאתי מקורו.

<> ובנתיב התורה ס"פ ד כתב: "אין התורה נקנית אלא בסימנים, כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן וזוכרו... ועוד נתבאר זה אצל 'מסורת סיג לתורה', שאין התורה ניקנית אלא על ידי סימנים, עיין שם".

<> פירוש - רב תחליפא שהיה מארץ ישראל שמע את דבריו של רב חסדא, והלך ואמרם לרבי אבהו, ורבי אבהו השיב לו שאתם למדים את הוראת רב חסדא מהפסוק "שימה בפיהם", אבל אנו למדים אותה מהפסוק הבא.

<> פירוש - הפסוק אומר שבימי מלחמת גוג ומגוג כאשר יראו עצם אדם מן הנופלים שבאו על ירושלים, הם יבנו אצלו ציון, והוא סימן המורה על שיש כאן עצם מת, כדי שיבדלו ממנו הולכי דרכים ולא יטמאו. נמצא ש"ציון" הוא מורה על סימן.

<> פירוש - "מודע" לאדם הנו קרוב משפחתו [ראה רות ב, א], ונקרא כך משום שסתם אדם יודע ומכיר את קרוביו. אף הסימן מכונה "מודע", מכיון שבעזרתו האדם יודע ומכיר היטב את הדבר המסומן. וכן בתורה, בעזרת הסימנים ידע אותה, ויזכרנה היטב.

<> פירוש - בודאי הסימנים באו אלינו מהמסורת הנוגעת לאופן כתיבת התורה.

<> כגון [שבת קטו:] "'ויהי בנסוע הארון ויאמר משה' [במדבר י, לה-לו] פרשה זו עשה לה הקב"ה סימניות מלמעלה ולמטה ["בתחלה ובסוף 'ויהי בנסוע הארון'"] לומר שאין זה מקומה". וכן יש נקודות שרבות על הכתב, או הכתב רבה על הנקודות [רש"י בראשית יח, ט]. וכן הסימנים שבתהלים [קז, כב-כז] נדרשו בגמרא [ר"ה יז:] "עשה להן סימניות כאכין ורקין שבתורה".

<> לשון רש"י שם במילואו: "סימנין - סימני השמועות זו אחר זו, וסימני חכמים, כדרך שיש בהש"ס". ובשבת קד. פירש רש"י "סימנים - של סדר שמועות דתנא או אמורא בגירסא דלא תשכח אחת מהן, כגון אלו שבש"ס".

<> לשון הרבינו יונה כאן: "מסורת - אלו המסורות והטעמים שמסרו חכמים לתלמידיהם, והם סיג לתורה שבכתב, שלא תמצא הספרים חלוקים כי אם במקומות מעטים. מה שאין כן בספרי התלמוד, כי בכמה מקומות הגרסאות מתחלפות". הרי שביחס לתורה שבכתב יש מסורה כיצד הם נכתבים, ולכך רק במקומות מועטים נמצא שהספרים חלוקים, אך בתורה שבע"פ אין לנו מסורה ברורה, ולכך נמצא שהגרסאות מתחלפות.

<> פירוש - כשם שנאמר במשנתינו "מסורת סיג לתורה [שבכתב]", כך הוא הדין לתושבע"פ, עד שנוכל לומר "סימנים סיג לתורה [שבע"פ]".

<> אודות שהנגלה הוא בפועל, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז, וז"ל: "הירך הוא הפך הפנים, 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. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". וראה למעלה הערה 768. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] מובא שם לשונו בכת"י, שכתב: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים היא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפועל הגמור" [ראה להלן הערה 1496]. ולהלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה נסיונות] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 768, ולהלן הערה 1592.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כב:]: "הדבר שהוא בכח אינו נחשב שהוא נמצא, ולא נחשב שהוא בעל תורה בפעל השלימות רק אם תכף שישאל אותו, האדם משיב על זה, ובזה נראה שהוא בעל תורה בפעל השלימות... היינו שתכף מיד שישאל אותו האדם בדברי תורה, תכף משיב לו, ואצל זה התורה נחשב נמצא בפעל השלימות... ולא כשמגמגם בדברי תורה, כי אצל זה אין התורה בפעל, רק בכח, שצריך התלמיד חכם לחפש בספרים, ממילא על ידי זה אינו נחשב שלם בפעל". וכן נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך וגו'", ופירש רש"י "לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד". ובגו"א שם תחילת אות ז כתב: "והטעם, כי צריך שתהיה נקרא 'תורתו', דכתיב [תהלים א, ב] 'ובתורתו יהגה יומם ולילה', וגם נקראת קנינו, דכתיב [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם'. ואם מגמגם בהן אין זה 'תורתו', ולא נקרא קנינו, שלא נקרא 'קנינו' אלא אם שלו הוא, ואם מגמגם בתורה ומסופק בה, אינו שלו לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואיך לא] כתב כנגד דרך לימודם של בני דורו בזה"ל: "וכשבא דין אחד לפנינו, או הוראה אחת, אנו מחפשין בחורין ובסדקין, ויותר מביעור חמץ למצוא דבר, ומחפשים בסימנים עד שימצא מבוקשו או דמיונו אשר מדמה לו, ואז יאמר יגעתי ומצאתי תאמין". @**ועוד אודות**^ שהאדם הוא בעל תורה רק עד כמה שהתורה נמצאת עמו, כן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כו.], וז"ל: "אל יעלה על דעתך שהאדם הוא נחשב בעל תורה בשביל שאם יש לפניו משנה או גמרא שיכול לפלפל ולישא וליתן להקשות ולעקור הרים, אל תאמר כי זה בעל תורה, שהרי אין התורה עמו, רק שהוא חכם ויודע לפלפל. אבל מה שייך לומר עליו שהוא בעל תורה. רק אם התורה היא עמו קודם, ויכול לפלפל ולישא וליתן בתורה, זהו שהוא חכם בתורה אשר היא עמו. אבל שיקראו שם 'בעל תורה' כאשר הובא לפניו שיטת הלכה, והוא מקשה ומתרץ בה, מה שייך אליו שם 'בעל תורה', דבר זה אינו כלל, רק שהוא חכם ויודע לפלפל" [הובא למעלה פ"א הערה 371, ופ"ב הערה 1063]. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "כח הזוכר הוא משובח מכל, שבו עומד קנין החכמה". הרי קנין החכמה נמצא אצל האדם כפי בהירותו של כח הזוכר. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעט.] כתב: "לכך היו אומרים [פסחים נ.] 'אשרי מי שבא לכאן וגמרא בידו', כי כאשר הגמרא בידו [בהישג ידו, ובידעתו] הוא שכלי, ולא כן כאשר אין עמו התורה, ותורתו הוא הספר המונח על השלחן, שבשביל זה אינו אדם שכלי". @**ובדרוש על התורה**^ [מח.] כתב: "ובפרק הניזקין [גיטין ס:] אמר רבי יוחנן, לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל תורה שבעל פה, שנאמר [שמות לד, כז] 'כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל'. והנה יש להקשות, למה דוקא בשביל תורה שבעל פה. אבל פירוש הדבר, כי כל ברית הוא בין השנים שיש להם חבור יחד בעצמם. הנה מפני כי תורה שבכתב מונחת בארון, ואיננה עם האדם בעצמו, לכן איננה כריתת הברית לחבר את ישראל בעצמם אליו יתברך. אבל תורה שבעל פה, שהיא עם האדם, עד שבזה האדם בעצמו הוא בעל תורה, והוא הברית וחבור שיש לאדם בעצמו עם השם יתברך. ודי והותר שאנו כותבין התורה שבעל פה. אשר לא נתנה להכתב בחכמה זאת גזורה מאתו יתברך, לשלא יבטח האדם בעורות הבהמות המתות אשר התורה כתובה עליהם, ותהיה התורה עמו בפיו על ידי תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב [ראה הערה 1278]. ולפיכך די בצרה שאנו כותבים את שבעל פה לשלא תשתכח, אבל מכל מקום אין הכתיבה מבטלת הברית ממנה, דסוף סוף לא ניתן להכתב. ולא נחשב כתיבתה כתיבה כאשר לא נתנה להכתב, רק שתהיה סדורה בפה האדם, [ואז] עדיין הברית קיים באשר הוא. אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך, ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן, שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו. העבודה והמעון כי אין חס ושלום ברית, ונחשב זה כאילו חס ושלום אין תורה". וראה להלן הערה 2111.

<> פירוש - הסימנים מאפשרים שהתורה תמצא אצל האדם, ולכך ענין הסימנים נלמד מהפסוק "שימה בפיהם", "בפיהם" דייקא, שהתורה מושמת בפיו של האדם, שאז התורה נמצאת אצלו. ואודות שהתורה היא אצל האדם רק כאשר היא בפיו של האדם, כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כב.]: "אימתי אין התורה משתכחת מן האדם, ונמצאת עם האדם, כאשר דברי תורה על שפתיו תמיד, שהוא למד בהם וחוזר עליהם, ואז התורה עמו. ובלא זה, לפי ריחוק התורה מן האדם, אין נחשבת שהתורה היא עמו, רק אם התורה היא על שפתיו. אבל מי שלמד בעיון, אין השכל עם האדם, שהוא גשמי... כי כאשר מוציא התורה לפעל על ידי הדבור... 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" [הובא למעלה הערה 327], ושם מאריך לבאר זאת.

<> צריך ביאור, לשם מה הוסיף נקודה זו, שיש בני אדם ריקים לגמרי שהסימנים לא יועילו להם [ובכת"י ליתא לדברים אלו]. ונראה לומר, שאגב אורחא מוכיח ממשנתינו שאין ללמוד כפי שלמדו בני דורו, שזעק על כך מרה, וכגון להלן פ"ו מ"ז [ד"ה אמר יהודה], ומכלל טענותיו נמצא "שאין אחד חוזר על למודו, ולמודו היום כפי שעורו, ולמחר משתכח ממנו" [לשונו שם]. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [ד"ה ואז] ביאר שדרך לימוד קלוקל זה מביא ש"יפרוש מן התורה לגמרי, לא ישא בידו מאומה, לא מקרא ולא משנה ולא תלמוד ולא דרך ארץ". ולהלן פ"ו מ"ז יתבאר שענין זה היה בנפשו של המהר"ל, ואשר צעק עליו ככרוכיא במקומות רבים בספריו. ולכך אגב אורחא מוכיח מתועלת הסימנים שיש ללמוד באופן שיהיה בידו קנין תורה, שאם לא נשאר בידו דבר, מאי אהני ליה סימנים. וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז, לאחר שביאר שהתורה צריכה להיות ברורה ונהירה לו [הובא בהערה 1274], עבר לדבר באורך על קלקול סדר הלימוד של בני דורו.

<> המאירי, חובות הלבבות שער החמישי, שער יחוד המעשה, פרק ה, מילי דאבות, והחסיד יעב"ץ.

<> לשון מילי דאבות: "הכוונה ב'מסורת' היא על הקבלה שבעל פה, שהיא הלכה למשה מסיני, כי גדר ושמירה שלא יפרש כל אחד הכתוב כפי מה שירצה, אלא כפי המקובל לנו מפי ה', כי הביאור שיבאר מחבר הספר עצמו הוא הביאור האמיתי". ואודות שהקבלה והתורה שבע"פ הם פירוש התורה, כן כתב הרמב"ם בהקדמתו למשנה תורה: "כל המצות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר [שמות כד, יב] 'ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה'. 'תורה' זו תורה שבכתב, 'והמצוה' זו פירושה... ומצוה זו היא הנקראת תורה שבעל פה". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תח:]. ושם ר"פ סח [תתרסב.] כתב: "התורה שנתן השם יתברך לישראל, כוללת התורה שבכתב, היא התורה שהיא לפנינו, והתורה שבעל פה, הוא פירוש המצוה". ובגו"א שמות פט"ו סוף אות ל כתב: "אין לתת תחילה תורה שבעל פה [לפני תושב"כ], כי התורה שבעל פה הוא פירוש תורה שבכתב" ובגו"א ויקרא פכ"ו אות ח [ד"ה ואף] כתב: "כי מדרש חכמים הם פירוש על התורה איך יקיים המצוה". ובדרוש על התורה [מח.] כתב: "תורה שבע"פ, אשר זולתה אין לעמוד על דבר מדברי תורה שבכתב" [הובא בהערה 1274]. ומקור לזה הוא במדרש תנחומא נח, אות ג, שאמרו שם: "יתברך שמו של מלך מלכי המלכים הקב"ה... ונתן לנו התורה בכתב רשמו ברמז צפונות וסתומות, ופרשום בתורה שבעל פה, וגילה אותם לישראל".

<> לשון המאירי כאן: "לשון 'מסורת' מענין קבלה, מלשון 'מסורת היא בידינו מאבותינו' [יומא כא.]... ואמר שדברי הקבלה הם סיבת שמירת התורה. הרי שכתוב בתורה [דברים טז, ב] 'וזבחת פסח לה' אלהיך צאן ובקר', ובאה הקבלה לפרש [פסחים ע:] צאן לפסח, ובקר לשלמי שמחה וחגיגה. וכן כתוב [דברים טז, ז] 'ובשלת ואכלת' עם אומרו [שמות יב, ט] 'אל תאכלו ממנו נא ובשל', אלא שפירשה הקבלה [מכילתא שם] שאותו בישול הוא צלי, וכן בכמה דברים".

<> כפי שכתב לאידך גיסא בתפארת ישראל פס"ו [תתרלב.]: "הנה שאין ללמוד מפירושו, כמו שכתב כי לא באו לו דבריו בקבלה". ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "חכמת התורה, אמרו בה שלא ילמדנה האדם מעצמו, כי אם בקבלה". ובהקדמה לבאר הגולה [י.] כתב: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם", ושם הערה 42. ולמעלה פ"א משנה טז [שפט:] כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה בספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה" [הובא למעלה פ"א הערה 91]. ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "וכבר שמעתי בקבלה מרבותי". וראה בבאר הגולה באר השביעי הערה 332. וכל זה בנוגע לתורה שבע"פ, אך לגבי תורה שבכתב כתב בגו"א דברים פ"ד אות ח בזה"ל: "בתורה שבכתב שייך נתינה, לפי שאפשר תורה שבכתב, אחר שהיא כתובה לפני האדם, ללמוד אותה מעצמו". וכן בגו"א ויקרא פכ"ו אות יח [ד"ה ואף] כתב שאין ענין של "שמיעה" בתורה שבכתב, וכלשונו: "אבל אין התורה שבכתב נקרא 'שמיעה', שהרי התורה שבכתב היא כתובה לפני כל אדם". וכן מבואר להדיא בקידושין סו. שלימוד תושב"כ אינו מזקיק את חכמי התורה. ורש"י שבת קלח: כתב: "תורה שבכתב הרי כתובה ומונחת, יקראו ויראו".

<> שהם קניניו של האדם; חכמה, מעשים טובים, ועושר [למעלה לאחר ציון 1236]. וכנגד העושר אמר "מעשרות סייג לעושר", וכנגד מעשים טובים אמר "נדרים סייג לפרישות", וכנגד החכמה אמר "סייג לחכמה שתיקה", וכמו שיבאר.

<> פירוש - העושר הוא קל הסרה מהאדם יותר מאשר שני הקנינים האחרנים שהוזכרו במשנה [מעשים טובים וחכמה]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה:] כתב: "האדם אשר נתן לו השם יתברך העושר, יש לו לשמור שלא יהיה יורד מעושר שלו, כי העושר הוא קל הסרה מאוד, ולכן צריך לשמור עצמו מזה". ובהמשך שם [ב, רכז.] כתב: "ואמר במדרש הזה [במדב"ר כב, ח] כי נקראו 'נכסים', שנכסים מזה ונגלים לזה... העושר קרוב אל הסלוק וההסרה עד שהוא נחשב כמו האדם שהוא סוגר עינו, ונכסה ונאבד עושרו ממנו, ונגלה לאחר. לכך נקרא 'נכסים', שנכסים מזה, ונגלים לזה כל כך במהירות, וכדכתיב [משלי כג, ד-ה] 'אל תיגע להעשיר מבינתך חדל התעיף עיניך בו ואיננו כי יעשה לו כנפים כנשר יעוף השמים'... וכך אמרו [שבת קנא:] גלגל שחוזר בעולם... ולפיכך העושר משתנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1141]. ושם מאריך בזה טובא, ומבאר שתיבת "מעות" פירושה "מה הדבר נחשב, שהוא לעת מה, ואינו דבר תמידי", וכן תיבת "זוזי" פירושה "שזזים מזה וניתנים לזה". ועל כך נאמר [משלי כז, כד] "לא לעולם חוסן", ופירש רש"י שם "כי לא לעולם חוסן - שאם אתה עשיר בכסף ובזהב, שמא לא יתקיים לעולם, לכך אל תבזה דברים קטנים שלך".

<> להלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] ביאר כיצד החכמה מצטרפת אל האדם, וז"ל: "ועוד יש לך לדעת כי החכמה היא נבדלת מן האדם, שהוא הנושא לחכמה. ודבר זה בארנו כמה פעמים כי החכמה באדם שהוא בעל גוף, נבדלת ממנו. ושם 'חכם' בא על האדם מצד עצמו, ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם חכם בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה. רק מפני שהיה משתוקק לקבל החכמה, וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא אדם המקבל, עם החכמה שמקבל, כמו שמתעצם החומר שהוא הנושא, עם הצורה שמקבל. אבל אם לא היה משתוקק הנושא, שהוא החומר, אל קבלת הצורה הזאת, כאילו אין כאן קבלת צורה לגמרי, וצריך שיהיה כאן השתוקקות לקבלת הצורה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "פירוש הכתוב שאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את', שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי, ואין החכמה נע ונד אצלו כאשר הדבר מסופק אליו, כי יש לו פנים לכאן ולכאן, וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש 'אמור לחכמה אחותי את', שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו, ולא תהיה החכמה נע ונד כלל, רק היא ברורה אצלו לגמרי, ואין ספק לו בה, ואז היא אחותו, וכאשר היא ברורה היא עמו לגמרי", וראה להלן הערה 2111. וכן בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "החכמה מצד עצמה היא שכלית, וכאשר קבל האדם החכמה, היא עומדת בחומר, ודבר זה ירידה כאשר הוא עומד במקבל".

<> לשונו בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.]: "כי אין העושר כמו החכמה והגבורה שהם לעצם האדם, כי החכמה היא לאדם עצמו, וכן הגבורה, לכך אלו שתי מעלות אינם קרובים אל הסלוק וההסרה. אבל העושר קרוב אל הסלוק וההסרה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1141]. ושם בהמשך הפרק [ב, רכח.] כתב: "כאשר תבין מה שאמרנו כי העושר הוא זולת האדם, ובזה אינו דומה לשאר מעלות, ואז תוכל לדעת ולהבין מה שאמר הכתוב [קהלת ה, ט] 'אוהב כסף לא ישבע כסף'. וכן תבין מה שאמרו [חולין מו.] עשירין מקמצין. ואף כי דבר זה הפך המושכל, אבל מפני כי העשיר מוכן הוא למדת העושר, ואין העושר כמו החכמה שאם למד חכמה נקרא שהוא שבע מן החכמה, אבל העשיר אינו שבע. שאילו היה העושר עומד באדם כמו החכמה, אז היה שבע ממנו. אבל אין העושר עומד בו, ולכך אינו שבע ממנו, כי דבר שאינו עומד בו לא יקבל שביעה ממנו כלל. ועל שם זה נקרא 'כסף', כי תמיד אצלו הכוסף, שהוא נכסף ואל ישבע ממנו, כאשר התבאר" [הובא למעלה פ"א הערה 1049, וראה להלן פ"ד הערה 142].

<> ובזה מיישב שכתב למעלה [לפני ציון 1235]: "ויש לשאול, כי היה ראוי להזכיר החכמה אחר התורה, וזכר העושר אחר התורה". והתשובה היא שהמשנה הולכת לפי סדר רבוי שמירתם, ולכך פתחה בדבר הזקוק ביותר לשמירה [תורה], ולאחריו הדבר השני הזקוק ביותר לשמירה [עושר], ולאחריו מעש"ט וחכמה. ובזה מיושבת השאלה למעלה [בהערה 1234] מדוע לא פתחו את המשנה ב"נדרים סייג לפרישות" הואיל ובבא זו היא סבת לסמיכות משנתינו למשנה הקודמת. והתירוץ הוא, שהתנא נקט לפי סדר רבוי שמירתם.

<> ובזה מדביק את ממונו אל ה', ודביקות במקור הברכה השכלי מביאה ברכה, וכפי שכבר השריש את השייכות שבין הברכה לשכל. וכגון, בנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "אמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם. כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה פ"א הערה 1269]. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ט סוף אות כב. וכן מתבאר מדבריו בח"א לשבת קיט. [א, סא:], שכתב: "וטעם המעשר שהוא זוכה לעושר, דבר זה בארנו בכמה מקומות מה שאמרה תורה 'עשר תעשר' בשביל שתתעשר... כי העשירי בכל מקום הוא נבדל וראוי אל השם יתברך [יבואר בהמשך], ולכך יש עם המעשר הברכה גם כן, והארכנו בזה אצל 'מעשרות סייג לעושר' במסכת אבות... וכאשר יש בעושר שלו העשירי שהוא לה', אין ספק שדבק בעושרו הברכה העליונה... כי העשירי הוא אל השם יתברך, וכיון שהוא אל השם יתברך, ואינו כמו שאר הט' שהם שייכים לאדם [יבואר בהמשך] וכל דבר שהוא ראוי אל השם יתברך הנה יש לו מדריגת המליאה והשלימה בלתי חסרון, כי אין חסר רק התחתונים, אבל העליונים אינם חסרים, ודבר זה ידוע. ולפיכך ראוי העשירי אל הש"י מצד עצמו... וכאשר ראוי אל השם יתברך מצד עצמו, הנה עושרו דבק במדריגה השלימה מבלתי חסרון, וזהו בעצמו העושר". וראה הערה 1288. @**יש לדייק**^ בלשונו, שכתב "כי האדם כאשר יתן &**ממון**^ שלו אל השם יתברך, הנה תבא הברכה מן השם יתברך אל &**הממון**^ שלו, כי הקריב מן &**עושרו**^ אל השם יתברך. ולכך צוה השם יתברך לתת אחד מן עשרה אליו, ובזה הקריב &**ממון**^ שלו לרשות השם יתברך". הרי שכתב שלש פעמים תיבת "ממון", ופעם אחת תיבת "עושרו". ויש לעיין בזה.

<> הנה נקט שלש פעמים שנתינת מעשר היא נתינת ממונו אל ה'. והדבר צריך ביאור, דבשלמא אם היה מדובר במעשר עני, ניחא, שזהו בגדר "מתנות עניים", ו"מתנות עניים" הן נתינה לה', וכפי שכתב בגו"א ויקרא פכ"ג תחילת אות כד: "כי הקרבת הקרבן הוא שנותן ממונו לה', וכן הנותן לקט שכחה ופאה לעניים נותן ממון שלו לעניים, שזהו כמו קרבן לה', שגם מתנת העניים לה' נחשב, שהרי כתיב [משלי יט, יז] 'מלוה ה' חונן דל'... הרי נתינתו לעני נתינה להשם יתברך, וזהו כאילו הקריב קרבן... כלל הדבר, מאחר שהשם יתברך חייב אותו לתת המתנות אלו לעני, הרי [זה] רצון השם יתברך לגמרי, ולפיכך כאילו הקריב קרבן לו יתברך". אך הרי הפסוק [דברים יד, כב] "עשר תעשר" נאמר בעיקרו על מעשר שני, שלשון הפסוקים שם [כב, כג] הוא "עשר תעשר את כל תבואת זרעך היצא השדה שנה שנה ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר לשכן שמו שם מעשר דגנך תירשך ויצהרך ובכרת בקרך וצאנך למען תלמד ליראה את ה' אלקיך כל הימים", וכמו שביארו רש"י ורמב"ן שם, וכן הוא ברש"י שבועות טז. [ד"ה אלא]. ומדוע יש במעשר שני, הנאכל לבעליו בירושלים, משום נתינה אל ה'. ושמעתי מרבותי שליט"א לתרץ, כי שיטת רבי מאיר היא שמעשר שני הוא ממון גבוה [קידושין נב:], ולמד כן [שם נג.] מהפסוק [ויקרא כז, ל] "וכל מעשר הארץ מזרע פרי הארץ וגו' לה' הוא", ופסוק זה עוסק במעשר שני [רש"י שם, וראה גו"א שם אות כב], וכך קיי"ל להלכה [רמב"ם הלכות מעשר שני פ"ג הי"ז], לכך זהו נתינה לה', שהרי על כך נאמר "לה' הוא".

<> בכת"י כתב כך: "והנה טעם זה, כי האדם כאשר יתן ממון שלו אל השם יתברך, ובפרט העשירי הוא קודש אל השם יתברך, כמו שהוא כל עשירי [יבואר בהמשך], ובשביל זה ממון של אדם הוא אל השם יתברך, והוא יתברך מקיים עושרו כאשר הוא אל השם יתברך, ולכך 'מעשרות סייג לעושר'", וכמבואר למעלה הערה 1286.

<> כמו שנאמר [ויקרא כז, לב] "העשירי יהיה קודש לה'". ובנצח ישראל פ"ח [רטו:] כתב: "כי כל מקום תמצא כי העשירי הוא קדוש... כמו במעשר דכתיב 'העשירי יהיה קודש', וכמו ביום הכפורים שנקרא 'קדוש' [ישעיה נח, יג "ולקדוש ה' מכובד", ודרשו (שבת קיט.) "זה יום הכפורים", והוא בעשירי בתשרי]... הרי העשירי הוא קדוש לה'". וכן כתב שם בפי"ט [תכט.], שם פל"ב [תרטו.], ודרשת שבת הגדול [קצז., ריט:]. ובנר מצוה [פו:] כתב: "והיו"ד מורה על מדרגה קדושה, כי העשירי הוא קודש בכל מקום" [ראה למעלה הערה 797]. ובגבורות ה' פנ"ח [רנז:] כתב: "לעולם תמצא כי הדבר שהוא קדוש ונבדל לגמרי הוא העשירי, כי העשירי תמיד קודש לה'".

<> כפי שכתב למעלה תחילת משנה ו: "מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה' [סנהדרין ב.], 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". ובכת"י כאן כתב: "ועוד יש להבין כי העשירי המשלים לעשרה, שהוא מספר כללי, כי אחר עשרה חוזר למנות 'אחד עשר', 'שנים עשר', לכך מזה נראה כי כל המספר נכלל בעשרה". וכן הוא בגבורות ה' פ"ח [מו:]. וראה להלן הערה 1335.

<> לשונו למעלה במשנה ו [לפני ציון 701]: "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", ושם הערות 701, 702. 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" [הובא למעלה הערה 793].

<> לשונו למעלה במשנה ו [לפני ציון 792]: "כי עשרה הם מוכנים אל השכינה לגמרי, עד שאין חילוק בין עשרה, ובין מאה, ובין אלף", ושם הערה 793 צויין שכאן לא הזכיר מאה, עיי"ש. 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". 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".

<> סנהדרין ב. "מנין לעדה שהיא עשרה, שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' ["במרגלים כתיב" (רש"י שם)], יצאו יהושע וכלב".

<> משנה ו [מציון 702 ואילך]. ובעוד שכאן ביאר שהמספרים עד עשרה הם "פרטיים", לעומת העשירי שמשלים לכלל, הרי למעלה ביאר שהמספרים עד עשרה הם "חסרים", לעומת עשרה שהם כלל ושלם, וכלשונו שם [לאחר ציון 695]: "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". אמנם בסמוך יבאר "כי הפרטיים הם חלקים בלבד, וכל חלק הוא חסר, מפני שהוא חלק בלבד", ושם הערה 1298.

<> 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". 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 הערה 723]. ובגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "המים והאש הם שני הפכים... ולא תמצא כח הכולל הכל, זולת השם יתברך, כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה, אבל השם יתברך הוא הכל" [ראה להלן הערה 1838].

<> לשונו להלן פ"ה מ"א [ד"ה ויש לך]: "ויש לך להבין... כי יש תשעה 'ויאמר' [בראשית פרק א], והעשירי שהוא 'בראשית' [בראשית א, א] הוא כולל הכל, כנגד העשירי שהוא המקשר והמאחד החלקים, ולכך בכוחו הכל. לפיכך תמצא ט' 'ויאמר' בפסוק, כי 'ויאמר' הוא בא על דבר פרטי... ומאמר העשירי הוא 'בראשית' והוא כולל הכל... כי לכך לא נאמר בזה 'ויאמר', כי השמים והארץ כוללים הכל... ולפיכך 'בראשית' הוא כנגד העשירי, שהוא מחבר הכל, כולל הכל, והוא כנגד הבחינה שהוא מצד הפועל, הוא השם יתברך, שהוא אחד כולל הכל... ועיין בפרק עקביא משם תבין כי העשירי בכוחו הכל". וראה ציון 1318.

<> הולך לבאר שכשם שמספר עשרה הוא הכלל, והמספרים עד עשרה הם הפרט, כך עשרה הוא שלם, והמספרים עד עשרה הם חסרים.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ח [תכ.]: "וידוע כי החלק חסר, שהרי הוא חלק בלבד". ובנצח ישראל ר"פ כה [תקכב:] כתב: "ידוע כי הדבר שהוא שלם, אינו ממהר להיות נשבר, כמו הדבר שאינו שלם רק הוא חלק... כי הדבר שהוא חלק בלבד אינו חזק, והוא מוכן לקבל התפעלות יותר. ודבר זה התבאר פעמים הרבה, כי החלק הוא חסר בעצמו ואינו חזק, שהרי הוא חלק בלבד, ואינו שלם", ושם הערה 11. ובח"א לשבת קיט. [א, סב.] כתב: "והחלק הוא חסר". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קו:]. ובגו"א בראשית פ"ל אות יח כתב: "אין חלק דבר הוא בפעל ובשלימות, ואינו רק בכח... כי החלק אינו בפעל ובשלימות, שהרי הוא חלק". ובתפארת ישראל פל"ה [תקכא.] כתב: "כי החלק אינו שלם", ושם הערה 81. ובגו"א דברים פ"ד כא [ד"ה ועוד] כתב: "אין דבר אלקי חלק בלבד, כי החלק הוא לגשם שמתחלק. ומאחר שהאדם נברא בתחתונים בצלם אלקי, אי אפשר שלא יהיה לצורתו, אשר הוא צלם אלקים, [צורה] כוללת בתחתונים".

<> כי ברכה היא רבוי, וכמבואר למעלה הערה 832. ובכת"י הוסיף את המלים "ומזה הצד באה הברכה". וראה להלן הערה 1354.

<> כפי שכתב למעלה פ"א משנה ב [קסו.]: "השם יתברך העיד על הכללים שבהם הטוב, אף על גב שנמצא בפרט שלהם החסרון, ולפיכך הפרטים מקבלים העדר בודאי, אבל הכללים הם עומדים". ולמעלה פ"א מ"י [שיז.] כתב: "ודבר זה ידוע כי היחידי והפרטי אין כחו כמו מי שהוא הכלל, שאין ספק כי המים אשר הם תוך הנהר יש להם קיום יותר מן המים המיוחדים. ובעל השררה הוא מיוחד בעצמו שאינו תוך הכלל של שאר הבריות, ולפיכך אמרו [פסחים פז:] 'אוי לרבנות שקוברת את בעליה'. והוא דבר מבואר, כי כח הכללי בודאי יותר מקוים, כמו שתראה שהכללים הם מקוימים, וכל אשר הוא יש לו כח הכללי יש לו קיום". וביבמות סד. אמרו שמי שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה. ובח"א שם [א, קמא.] כתב: "יש לך לדעת ולהבין כי מי שהוא עוסק בפריה ורביה נחשב שהוא כללי, כי פריה ורביה מעמיד הכלל, והכללי הוא בחיים, שהרי הכללים הם עומדים קיימים בלא שינוי. וזה שאינו עוסק בפריה ורביה חייב מיתה, שהוא יוצא מן הכללי אשר הוא קיים לעולם". ובתפארת ישראל פי"ז [רסה:] ביאר לפי"ז מדוע התורה לא ניתנה לאבות, וז"ל: "איך יהיה ניתן הסדר התמידי, אשר אין שנוי לו, לאברהם ליצחק וליעקב, כי במה שהם פרטיים, והפרט יש לו שנוי. כי כאשר מת אברהם, אין כאן אברהם. וכן יצחק, וכן יעקב, אין ראוי להם דרכי ה' אשר אין שייך שנוי בהם כלל. כי לא שייך התורה, שהיא סדר השם יתברך אשר הוא תמידי, רק אל המקבל אשר עומד בלי שנוי, כי שם הכללי שמו נשאר תמיד. ואין שם 'עם', שהוא עם כללי, על אברהם ויצחק ויעקב, רק כאשר יצאו ממצרים אז היו לעם. ובשביל זה לא נתנה התורה עד שהיו ששים רבוא כי... מספר ששים שהוא מספר כללי. ובחלק יש שנוי, לא בדבר שאינו חלק". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [שסא.], ושם הערות 286, 309. וכן הוא בגו"א דברים פ"א אות לב, שם פי"ב אות ה [ד"ה ועוד], נתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא:] והובא למעלה פ"ב הערה 332.

<> אמרו במשנה [סוטה מח.] "המעשרות נטלו את שומן הדגן", ופירש רש"י [שם מט.] "בעון פיסוק מעשרות פסק שומן הדגן, כשמו של מעשר דאיקרי 'חלב', כדכתיב [במדבר יח, יב] 'כל חלב יצהר וגו''". ובנצח ישראל פכ"ב [תעו.] כתב על כך: "זהו כמו שאמרו ז"ל 'עשר בשביל שתתעשר', נמצא כי המעשר גורם הרבוי. ולפיכך כאשר אין מעשר, בטל השומן, שהוא הרבוי, רק יש כאן כחישות, כמו [ש"ב יג, ד] 'מדוע ככה אתה דל'".

<> לשונו בח"א לשבת קיט: [א, סא:]: "העשירי הוא העושר, ולכך שם 'עושר' ו'עשירי' בלשון אחד. וזה תבין... כי עד מספר ט הם חלקים, עד העשירי, שאינו עוד חלק... כי ט' הם חלקים, והחלק הוא חסר, אינו שייך אל השם יתברך, כי החלק הוא חסר. אבל העשירי אינו חלק עוד, וראוי הוא אל השם יתברך ביותר, מה שאינו חלק. ולפיכך אמר הכתוב 'עשר בשביל שתתעשר', כי כאשר יפריש העשירי הזה נבדל מן התשעה, יש בממונו המדריגה הבלתי חסירה, ולכך באה הברכה בממונו. וכל אלו דברים ברורים מאוד, אי אפשר לפרש כאן יותר, ויתבאר בגזרת הנותן חיים לאדם במסכת תענית, שאמרו שם 'עשר תעשר', 'עשר בשביל שתתעשר'". ולא זכינו לחידושי אגדות למסכת תענית.

<> לשונו להלן פ"ה מ"ח: "כמו שאמרו בפרק קמא דתענית 'עשר תעשר', 'עשר בשביל שתתעשר'. וכבר התבאר זה למעלה אצל 'מעשרות סייג לעושר', ושם התבאר הטעם כי השם יתברך צוה שיתן אחד מן עשרה, כאילו אמר שיתן מן עושרו שנתן השם יתברך, אחד אל השם יתברך. ולפיכך דוקא אחד מן עשרה, כי עד עשרה הם פרטיים, ואין בפרטי עושר. אבל העושר הוא בעשרה, שאינו מעשר פרטי. וכבר בארנו כי הפרטיים הם עד עשרה, ולא עשרה בכלל. ולפיכך נקרא 'עשר' בלשון עושר, כלומר שהוא דבר של עושר. ומפני שהוא נותן מן עושרו אל השם יתברך, ראוי לעושר, וזהו 'עשר בשביל שתתעשר', רצה לומר שתתעשר לגמרי". וראה בבאר הגולה באר השני הערה 434, ובסמוך ציון 1318.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון למעלה בביאור המשנה "כל ישראל" [פז:], כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל. ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה שהם ישראל, הם גם כן אחד", ושם הערות 162, 163, 164. וכן כתב למעלה פ"א מי"ח [תלב.], ושם הערה 1625. ולמעלה במשנה ב [לאחר ציון 258] ביאר שלכך אדה"ר נברא יחידי [סנהדרין לז.], וכלשונו: "וזה כי על ידי שכל התחתונים הם נתונים תחת רשותו [של האדם], 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", ושם הערות 263, 264. וכן כתב להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע], ויובא בהערה 1307.

<> "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא יחיד, ואין יחידות כמוהו בשום פנים" [העיקר השני]. והרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמה לפרק חלק כתב: "היסוד השני, יחוד השם יתברך. כלומר שנאמין שזה שהוא סבת הכל אחד, ואינו כאחד הזוג, ולא כאחד המין, ולא כאיש האחד שנחלק לאחדים רבים, ולא אחד כמו הגוף הפשוט האחד במנין, שמקבל החלוק לאין סוף. אבל הוא השם יתברך אחד באחדות שאין כמותה אחדות, וזה היסוד השני, מורה עליו מה שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". ובגו"א בראשית פ"ב אות לד כתב: "שאין ראוי האחדות אלא ליחיד הקב"ה, ומאחר שהוא [האדם] אינו אלוה, בהכרח שיהיה לו זוג, ולא היה ראוי לו אחדות... שאין ראוי לאדם האחדות מצד עצמו, שאם היה ראוי לו האחדות, היה אלוה".

<> דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פל"ח הצביע על כך שיש בדיבור של "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג] ארבעה לאוין. וכתב לבאר [תקעו:]: "ודע כי החיצונית הראשון הם ד' חיות המרכבה [יחזקאל א, י], שעליהן כסא כבודו יתברך [ישעיה ו, א]. שכסא כבודו הוא אחד לישב על הכסא, והתחלה החיצונית הוא מן הכסא ולמטה, והם ארבע חיות הקודש". הרי הדבר שיוצא מאחדותו הוא נוטה לרבוי [ארבע, כנגד ארבעה צדיים, וכמבואר שם בתפארת ישראל]. ובנתיב הצדקה פ"ב [א, קעב.] כתב: "היציאה מן האחדות נחשב כאילו דבק בע"ז לגמרי, שהוא יוצא מן האחדות".

<> לשונו להלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע]: "העולם הזה ראוי שיהיה נברא בעשרה מאמרות [שם], 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, כמו שבארנו בכמה מקומות ענין זה, ולכך צריך שתהיה הפעולה שהוא העולם אחד. הבחינה השנית, הרבוי, שראוי שימצא בעולם מצד עצמו של עולם, שהיא הפעולה עצמה. כי אי אפשר שלא יהיה לעולם בחינה מצד עצמו גם כן, והבחינה הזאת הוא הרבוי, כי אין אחד רק השם יתברך. והרבוי הם החלקים אשר בעולם, והם נקראים חלקים פרטיים, וראוי שיהיו תשעה, כי זהו כל החלקים, כמו שנתבאר למעלה בפרק עקביא ענין זה, שיש אל הפעולה אחדות מצד שהיא מן הפועל שהוא אחד, ויש לה ריבוי חלקים מצד הפעולה עצמה, שהיא מתפשטת, כמו שהתבאר למעלה. דמיון זה, האילן שיש לו ענפים הרבה מחולקים, והם חלקי האילן. ויש אל האילן עיקר אחד, הוא מקשר ומאחד כל החלקים. ובחינה זאת היא מצד כי הפעולה היא מן הפועל שהוא אחד, לכך יש בפעולה גם כן האחדות, והבחינה האחרת מצד הפעולה כי הפעולה מצד עצמה אין בה אחדות, רק ריבוי, עד שיש כאן י'. ולפיכך ראוי שיהיה המספר עשרה, כי לא יושלם המספר רק על ידי עשרה... ולפיכך נברא העולם בעשרה מאמרות, כמו שראוי אל הפעולה שיהיה בה בחינה מצד הפעולה עצמה, ובחינה מצד הפועל. והבחינה מצד עצמה הוא הריבוי, והם ט'. והבחינה מצד הפועל הוא העשירי, שהוא כנגד הפועל. הרי לך כי עשרה מאמרות שנברא בו העולם מורה על שלימות העולם, ואשר העולם מקבל קדושה מן השם יתברך, כמו שראוי למספר עשרה". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצז:]. 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 הערה 729]. וראה נצח ישראל פי"א הערה 22, ובסמוך הערה 1336. @**נמצא שהאות ה"א**^ מורה, איפוא, גם על הפיזור, וגם על כח האחדות שיאחד את הפיזור. דוק ותראה, שכפילות זו מתבטאת בעוד פן שנמצא באות ה"א; כי מחד גיסא "כל האותיות הם גוף אחד, חוץ מן הה"א שיש בה שני חלקים" [נתיב הנדיבות פ"א (ב, רמב:)]. אך מאידך גיסא, "אות ה"א לא תתחלק, כי כל האותיות מתחלקים [במבטא, כמו א-לף], חוץ מן הה"א שאין חילוק לו כאשר יבטא ה"א" [גבורות ה' פכ"ג (קא:), וראה למעלה הערות 731, 1118]. והחילוק הנמצא בכתיבה לעומת האחדות הנמצאת במבטא, הם הם שני הצדדים שיש באות ה"א.

<> כפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [פא:]: "הרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד" [הובא למעלה הערה 282]. ועולם הזה נקרא מחד גיסא "עולם הרבוי" [גבורות ה' פ"ס (רסט:)], ומאידך גיסא הוא נקרא "עולם הפירוד והחילוק" [גו"א בראשית פמ"ח אות יב]. וכן מצינו לגבי מספר שבע, שמחד גיסא כתב בנצח ישראל פי"ד [שנב:] כתב: "כי החילוק הגמור הוא כאשר נחלק לשבעה, כמו שאמר הכתוב [דברים כח, ז] 'בדרך אחד יצאו אליך ובשבעה דרכים ינוסו'". ומאידך גיסא ביאר כי שבעה מורה על הרבוי, וכגון בח"א לקידושין כט: [ב, קלג.] כתב: "כי השבעה תמצא תמיד על מספר הרבוי, כמו 'בדרך אחד תצא אליו ובשבעה דרכים ינוסו'". הרי למד מפסוק אחד ששבעה מורה על החילוק ועל הרבוי, ולפי דבריו כאן אלו הם שני צדדים של מטבע אחת.

<> לשונו בגבורות ה' פי"ב [סו:]: "כי כל צד יש לו התפשטות באורך ורוחב". וכן בח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "התפשטות הקו הוא השטח, כי הקו אין לו התפשטות רק באורך, ואילו התפשטות הקו הוא לאורך ורוחב" [הובא למעלה פ"א הערה 1389].

<> לשונו בח"א לקידושין ל. [ג, קלד.]: "ותדע עוד להבין כי המשך הדבר הוא בשלשה, כי הקו שיש בה המשך יש בו שלשה גבולים, התחלה אמצע סוף". ובנצח ישראל פכ"ז [תקנט:] כתב: "כל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע, ואל הסוף, ואי אפשר בפחות מאלו ג' חלקים". וכן כתב שם פנ"ז [תתפא:]. וכן כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ויש עוד]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנח.] כתב: "הגשמי הוא בעל שעור, והוא התפשטות הגשם, שנעשה משלשה גבולים; הראש והסוף והאמצע". ובח"א לב"ב עג: [ג, פח.] כתב: "הדבר שיש לו המשך... שייך לו מספר ג', ותבין זה מן השם 'שלש', לשון שלשלת, שיש לו שלשול, המשך". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, סוף קא.], ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח:]. וראה להלן ציון 1343.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [מז.]: "כל דבר בעולם יתחלק לתשעה, לפי שכל דבר אשר אפשר בו חלוק, יש בו ראש ואמצע וסוף, ולדבר זה יתחלק, ודבר זה ידוע. ובענין זה תמצא בו ט' חלקים לכל צד, שכאשר תניח דבר שיש בו חלוקה בכל צד, לא כמו הקו אשר אין בו חלוקה רק באורך, ולא ברוחב, אבל דבר שיש בו חלוקה באורך וברוחב, עולה מספרו ט'. ומזה נדע שכל מספר לא יעלה יותר רק עד ט', שכל זמן שאין במספר יותר מט', נקראים 'חלקים', שכל אחד ואחד מחולק לעצמו, שהרי יש לכל אחד ואחד צד בפני עצמו, ולכך הם 'חלקים'... ולכך ט' מספר החלקים". ושם בפי"ב [סו:] כתב: "כי כל אורך נעשה על ידי שלש נקודות, שהם הראש והאמצע והסוף... וכאשר תעשה אורך ורוחב... הרי הם תשעה", ושם צייר רבוע המורכב מתשע נקודות. ובגו"א דברים פ"ד אות כא [צב:] כתב: "מספר הפרטים, דהיינו עד ט' שהוא מספר הפרטים", ושם הערה 136.

<> לשונו בגבורות ה' פ"ח [מז.]: "אבל כאשר יש עוד אחד, ששוב לא תוכל לחלקם שיהיה כל אחד ואחד בפני עצמו, אז הם כלל אחד, ואינם חלקים לעצמם. ולכך ט' מספר החלקים, אבל כאשר הם עשרה יחזרו להיות כלל אחד". ושם פי"ב [סו:] כתב: "כל זמן שאין העשירי הם מחולקים בחלקים, והעשירי הזה הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול, שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול" [ראה להלן הערה 1341]. ובנתיב התורה ר"פ א [א, ג:] כתב: "כי מספר עשרה מורה על דבר שיש בו רבוי, והוא כלל אחד מקושר, כי כך הם עשרה. כי עד ט' מספר הפרטי, שכל אחד מחולק לעצמו. אבל עשרה הוא מספר כללי, שהכל הוא אחד מקושר. ולכך היו"ד מורה על מספר עשרה, כי היו"ד היא קטנה, עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת. ומורה לך כי עשרה הם מסודרים יחד, עד שהם כמו דבר אחד. ולכך גם כן מספר עשרה הוא אחד במספר קטן [ראה להלן הערה 1340], כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז:]. וראה להלן פ"ד הערה 944.

<> פירוש - בכל דבר בעולם תמצא בחינה של אחדות ובחינה של רבוי.

<> כמו שכתב בנצח ישראל פמ"ד [תשנג.], וז"ל: "כי האחדות הוא בשני פנים; האחד, הוא הדבר שהוא בעצמו אחד. והשני, אם כי אינו אחד מצד עצמו, ויש לו חלקים, והחלקים נעשים אחד על ידי דבר המאחד אותו. כמו שהוא הענין באדם, שיש לאדם איברים מחולקים, וכולם הם מתאחדים על ידי הנשמה הנבדלת". וכן כתב שם בפנ"ג [תתלז:], והובא למעלה הערה 251. ובבאר הגולה באר השביעי [שסד.] כתב: "כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה'... ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש המדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'" [הובא למעלה פ"א הערה 698].

<> כן ביאר בדרשת שבת הגדול [קצז:] לגבי שבר"ח ניסן משה נצטוה לדבר אל בני ישראל על קרבן פסח, ובעשור לחודש היתה לקיחתו [רש"י שמות יב, ג], וכתב שם לבאר: "מצות התורה על הקרבן באחד לחודש, כי האחד בחודש מורה על התחלת העולם, אשר בו היה השם יתברך אחד... אמנם בעשור לחדש היה לקיחתו. וזה כי אחר ההתחלה אין אחדותו בעולם, שהרי נמצאו המלאכים, וחמה ולבנה שעובדים אליהם האומות. אמנם נמצא בעולם גם אחדותו יתברך מצד שמעידים על אחדותו אחר שנברא העולם, הם ישראל, שהם מעידים על השם יתברך שהוא אחד... 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 ואין בו רבוי, וזהו השם יתברך שהוא אחד לגמרי... והנה ישראל הם כמו 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, והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים, וכן שלשים כמו שלשה, וארבעים כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר כי עשרה הם כמו אחד. והנה היו"ד שהיא עשרה, שהם כמו אחד, כי הוא רבוי שיש בו אחדות, וזה מורה על האל"ף שהוא קודם במספר האחדים, והוא אחד לגמרי בלא שום רבוי. וכמו כן ישראל, והם בתחתונים, שיש בהם הרבוי, והם מעידים על השם יתברך שהוא קודם והוא אחד בעליונים ובתחתונים".

<> פירוש - מוסיף טעם שני מדוע העשירי קודש לה', והוא שהעשירי כולל הכל, כפי שהקב"ה כולל הכל, וכמו שביאר למעלה [ראה הערה 1296]. וזהו בנוסף לטעמו הראשון שהעשירי הוא אחד, כנגד הקב"ה שהוא אחד.

<> כפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [רסד.]: "כי הפך הדבר מה שחשבו [הפילוסופים], כי הם אמרו כי מן האחד לא יבואו פעולות הפכים, הדבר הוא הפך זה, כי מפני שהוא אחד, הוא הכל, שהרי אין בלתו. ולפיכך מאתו באו ההפכים... כי ההפכים הם גם כן הכל, בעבור שלא ימצא עוד חלק, ועל ידי הפכים יש הכל. ולפיכך ראוי שיצאו ההפכים מן אותו שהוא מיוחד, כי ראוי שיהיה ממנו הכל, כי ההפכים הם הכל, ואין חוץ מהם". וראה למעלה הערה 264. ולהלן פ"ה מי"ז כתב: "כי הוא יתעלה ויתברך הוא המאחד שני הפכים, כי אף אם מחולקים והפכים הם בעצמם, מכל מקום מצד השם יתברך הם מתאחדים. כי הוא יתברך שהוא אחד, הוא סבה לשני הפכים. ומה שהוא סבה לשני הפכים, דבר זה בעצמו אחדותו יתברך. שאם לא היה הוא סבה רק לדבר אחד, כאילו תאמר שהוא סבה לאש, ואם כן חס ושלום יש עוד סבה להפך האש, הם המים, שהם הפך האש. ומפני כי הוא יתברך סבה להפכים, הוא יתברך אחד, שהרי אין זולתו, כי הוא סבה אל הכל, ואף אם הם הפכים. והרי בשביל ההפכים אשר הוא סבה להם, הוא יתברך אחד. ודבר זה בארנו במקומות הרבה בספר גבורת השם, כי השם יתברך שהוא אחד, הוא סבה להפכים". וכן בגו"א דברים פ"ד אות כא [צג:] כתב: "השם יתברך הוא הכל, ואין חוץ ממנו", ושם הערה 149. ולמעלה במשנה ו [לאחר ציון 722] כתב: "ומפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס ודומה לזה. ומפני כי עשרה הוא מספר כללי אשר אין תוספת עליו, ולכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל. ולכך מספר זה מתיחס אל השם יתברך, שהוא הכל", ושם הערה 723. אמנם כאן מדגיש שכל זה נובע מהיות הקב"ה אחד ואין זולתו. וכן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פד:]: "כי הכל שב אל השם יתברך, מפני שאין זולתו יתברך... שהוא יתברך מפני שהוא אחד, הכל שב אליו, כי אין זולתו יתברך". וכן כתב שם ר"פ ז.

<> להלן פ"ה מ"א, והובא בחלקו למעלה הערות 1296, 1307. וכן להלן פ"ה מ"ח, והובא למעלה הערה 1303.

<> כמבואר למעלה. והנה בעוד שכאן ביאר שהמספרים עד תשע הם פרטיים וחסרים לעומת העשירי שהוא כללי ושלם, הרי בח"א לסוטה מט. [ב, פט:] הוסיף עוד פן, וכלשונו שם: "הטעם שאמרו 'עשר בשביל שתתעשר' בארנו במקום אחר, כי העשירי אשר הוא מפריש, נגד העצם שהוא עיקר. כי מי שמבין דברי חכמה יודע כי העצם הוא אחד, וט' מקריים. וציוה השם יתברך שהאדם יקח ט' חלקים, וחלק אחד יתן אל השם יתברך, לומר המקריים שאינו עיקר שייכים לאדם, אבל אל השם יתברך שהוא עיקר שייך העשירי, אשר הוא נגד העצם ועיקר. ומפני שהוא מפריש העשירי כנגד אשר הוא עיקר והעצם, יש בו עשירות, מפני שהוא עומד בעצמו. ולא כן המקרה, שהוא חבור שאינו עומד בעצמו. ולפיכך קראו ז"ל [פסחים קיט.] העושר 'היקום ברגליהם' [דברים יא, ו], הוא ממונו של אדם, שמעמיד את האדם על רגליו. ולפיכך אמרו 'עשר בשביל שתתעשר', כי העשירי הזה הוא נגד העצם אשר הוא עומד בעצמו ואינו חסר... דבר זה הוא העשירי, שהוא נגד עיקר הדבר, שהוא העצם והגוף. ועוד בארנו זה באריכות במסכת אבות אצל 'מעשרות סייג לעושר'". וכן כתב בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.], וראה להלן הערה 1355. ובגבורות ה' פנ"ז [רנה:] כתב: "כי העצם הוא אחד, והמקריים שהם לעצם הם תשעה... כי העשירי הוא העצם". וראה דבריו למעלה פ"ב מ"ז [תרלא:], שהאריך בזה, ושם הערה 785.

<> הנה בכל הסבריו ביאר שהעשירי הוא העיקר והעצם והשלם, העומד מצד הפועל. אמנם בקידושין מט: אמרו "עשרה קבין חכמה ירדו לעולם, תשעה נטלה א"י, ואחד כל העולם כולו". ובח"א שם [ב, קמה:] כתב: "כי הוא יתברך חלק המציאות לפי חכמתו, ויש שהם נוטים לדבר אחד, עד שהם נבדלים מכל שאר הנמצאים. ומכל מקום אחר שכל הדברים הם מעורבים יחד ונכללים יחד, אי אפשר שלא יהיו נוטלים חלק אחד, והוא העשירי. אשר העשירי הוא חלק נקרא, והוא טפל, נמשך אחר שהוא עיקר, כמו שידוע מענין העשירי, אשר הוא טפל אצל התשעה". ובנצח ישראל פ"ח [ריד.] כתב: "כי העשירי נגרר אחר הט'... והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף החשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה". וראה גם תפארת ישראל פמ"ה הערה 85. ולכאורה הדברים אינם נראים כעולים בקנה אחד, ויל"ע בזה.

<> שמות ג, טו, בפירושו הארוך.

<> פירוש - כאשר תעמיד את תשע הספרות הראשונות בצורת עיגול [או תשע אותיות הראשונות של האל"ף בי"ת].

<> לשון הראב"ע שם: "הנה כל המספרים הם תשעה מדרך אחת... ואם תכתוב התשעה בעיגול ותכפול הסוף עם כל המספר, תמצא האחדים שמאלים, והעשרות הדומות לאחדים לפאת ימין. ובהגיעך אל חמשה, שהוא אמצעי, אז יתהפכו המספרים להיות העשרות אחדים, והאחדים עשרות", ודברים אלו יתבארו לפנינו. ובדפוסי דרך חיים הקודמים הושמט העיגול. והולך לבאר, שכאשר תשים את תשע הספרות בעיגול, תמצא בהן את כל התוצאות האפשריות למכפלות של תשע, הרי שבאמצעות מספר תשע מגיעים לכל המספרים כסדר, ובזה נשלם היקף העיגול.

<> פירוש - אם תכפיל ט' כפול ט' [תשע כפול תשע], התוצאה תהיה פ"א [שמונים ואחד].

<> פירוש - האות הראשונה מצד ימין [אל"ף] והאות הראשונה מצד שמאל [חי"ת] הן כמו פ"א [81], כאשר אות אל"ף עומדת במדריגת האחדים [כמו ספרת 1 במספר 81], האות חי"ת עומדת במדריגת העשרות [כמו ספרת 8 במספר 81].

<> פירוש - תכפיל טי"ת על חי"ת [והוא תשע כפול שמונה], והתוצאה היא שבעים ושנים.

<> פירוש - מספר 72 הוא אותיות בי"ת וזי"ן [שתי האותיות השניות שבכל צד], כאשר האות בי"ת עומדת במדריגת האחדים, והאות זי"ן עומדת במדריגת העשרות.

<> פירוש - כאשר תכפיל תשע כפול שש, התוצאה היא 54, והמתבטאת בשתי האותיות התחתונות כאן, כאשר האות דל"ת עומדת במדריגת האחדים [כמו ספרת 4 במספר 54], והאות ה"א עומדת במדריגת העשרות [כמו ספרת 5 במספר 54].

<> לשון הראב"ע שם: "ובהגיעך אל חמשה, שהוא אמצעי", ופירושו שמספר חמש הוא הספרה האמצעית מתוך תשע הספרות הראשונות, ארבע לפניו, וארבע לאחריו, ולכך היא עומדת על חצי העיגול. וכן ביאר בתפארת ישראל פכ"ב [שלב.].

<> כך צריך לומר, וכמו שכתב במשפט הקודם "העשרות על ימין והאחדים על השמאל". ופירושו, כאשר תכפיל תשע כפול חמש [שהוא 45], הדל"ת והה"א יתהפכו, שהדל"ת תהיה עומדת במדריגת העשרות [כמו ספרת 4 במספר 45], והה"א תעמוד במדריגת האחדים [כמו ספרת 5 במספר 45]. והיפוך זה מורה שהנך עומד על עיגול, שהרי בעיגול היקף חציו השני של העיגול [מלמטה למעלה] הוא בדיוק להיפך מהיקף חציו הראשון של העיגול [מלמעלה למטה], ולכך הדרך שעברת בהיקף החצי הראשון יתהפך במדויק בהיקף החצי השני.

<> פירוש - תוצאות המכפלות השונות של מספר תשע מגיעות לכל המספרים הנמצאים בעיגול לפי הסדר, ונמצא שעל ידי מספר תשע השלמת את הקפת העיגול. אך בשאר מספרים, אין בתוצאות הכפלתם הקפת העיגול לפי הסדר, וכן אין אין מגיעות לכל המספרים הנמצאים על העיגול. הרי שמספר תשע כולל את כל המספרים הנמצאים על העיגול.

<> נראה שכוונתו לדברים שכתב למעלה בהקדמה בביאור משנת "כל ישראל" [סד:], שזה לשונו: "יש בארץ מה שלא תמצא בכל היסודות, שהיא עומדת באמצע כל העולם, שהיא הנקודה האמצעית. ומפני שהארץ באמצע כל העולם, ואינו נוטה לאחד מן הקצות, אשר כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה, ואלו הארץ שהיא באמצע, כמו נקודה בתוך העיגול, אין שייך בה קצה וסוף". ולמעלה פ"א מט"ו [שעו.] כתב: "נתנה התורה בה' קולות, שעל ידם התפשטה התורה בכל העולם... כי על ידי אחד אין ראוי שתתפשט התורה בכל העולם, רק על ידי חמשה". ובח"א לסנהדרין י: [ג, קלה.] כתב: "כי האחד אין בו התפשטות כלל, והוא כנגד הנקודה שהיא אחת, ואין בה התפשטות כלל". ובהספד [נדפס בסוף ספר גו"א במדבר הוצאת "יהדות", עמוד קעט] ביאר שם "אדם" על פי אותיותיו [אל"ף דל"ת מ"ם], ובנוגע לאות אל"ף כתב: "כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד... ולכך מתחלה הוא האל"ף, כי... האל"ף אין לה התפשטות כלל". וכן הוא בנצח ישראל פי"ז [שצג.], ושם הערה 101. ובאור חדש [קסב.] כתב: "כי אחד אין בו התפשטות כלל, ושנים הם תחלת התפשטות, כי אחד אין לו התפשטות כלל". וכן הוא בח"א לנדה ל: [ד, קנח: (הובא למעלה פ"א הערה 1392)]. וראה להלן הערה 1351.

<> "ותדע כי כל אשר מתפשט, תחלת ההתפשטות שלו מן הנקודה ומתפשט לארבעה צדדין... ודבר זה במרובע גמור, אבל כל ההתפשטות אינו רק בעיגול, שהוא ההתפשטות השוה מבלי זויות" [לשונו בסמוך].

<> לשון הראב"ע שם [שמות ג, טו]: "והנה כל המספרים הם תשעה", והוכיח כן על ידי העיגול, וכמו שנתבאר.

<> מקשה על הראב"ע, שאיך כתב שהמנין אינו עולה על ט', והרי המנין מגיע לי'. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1289]: "אין המספר נוסף רק עד עשרה, ומן עשרה ואילך חוזר לספור 'אחד עשר', 'שנים עשר', הרי כי לא יתוסף רק עד עשרה", ושם הערה 1290.

<> כמבואר למעלה [אחרי ציון 1303]: "ולפרש לך למה הפרטים אין מגיעים רק עד ט', דבר זה יש לך לדעת, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך, אי אפשר רק שיהיה לו שתי בחינות. וזה שהוא ראוי שיהיה אחד, מצד שהושפע מן השם יתברך שהוא אחד, לכך כל דבר שבא ממנו הוא גם כן אחד. והבחינה השנית, מצד המושפע עצמו, שאי אפשר שיהיה אחד לגמרי בכל צד, כי כל אשר הושפע מן השם יתברך נוטה מן האחדות אל הרבוי, כאשר הוא יתברך בלבד אחד, נמצא אשר מושפע מאתו נכנס במדריגת הרבוי. ואי אפשר שלא יהיה בו בחינת של אחדות גם כן, כי הושפע מן השם יתברך שהוא אחד, והפעולה דומה אל הפועל שהוא אחד. ולפיכך אי אפשר רק שיהיה בדבר שהוא מושפע מן השם יתברך שתי בחינות; שיש בו אחדות מצד הפועל, ומתחלק מצד בחינת המושפע". ולכך העשירי מחויב להשלים ולאחד את הפרטים, כנגד האחדות שמחוייבת בבריאה.

<> אודות שהנקודה שבעיגול היא אחת ללא התפשטות, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תק:], וז"ל: "אין עיגול בלא אמצעי, וידוע כי האמצעי שהוא תוך העיגול, הוא נבדל מכל העיגול, כי האמצעי הוא עומד בפני עצמו, אינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, לא לפנים ולא לאחור, ובשביל זה האמצעי הוא נבדל מן הכל". ובח"א לחולין פט. [ד, קב.] כתב: "הנקודה שהיא באמצע העיגול... נחשב מקומה כאילו אינו כלל, שהרי הנקודה שהיא באמצע העיגול הוא כאילו אין בו ממש כלל... הנקודה נחשבת כאילו אינה".

<> כפי שביאר למעלה שהעיגול הוא ההתפשטות הראשונה מן הנקודה. ורביני בחיי [דברים ג, כד] כתב: "ועל כן יאמר 'אתה החלות' [שם], ונתתה בי כח והשגה להשיג הנקודה האמצעית, שכל הענפים משתלשלין ומשתרגין ממנו, והיא כנקודה בתוך העגול, שהיא תחלת העגול".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תקא:]: "מתחברים כל הנקודות שהם על העיגול עם האמצעי, במה שהם פונים אליו". ובנתיב התורה פי"ג [א, נד.] כתב: "הנקודה שהיא אחת באמצע העיגול... היא מקשרת כל הקוים היוצאים מן העיגול". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ:] כתב: "האדם עיקר המציאות בעולם, כמשל הנקודה שהיא בתוך העגול, מגבלת כל העגול; הימין והשמאל, הגבוה והמטה. וזה על ידי הנקודה שהיא עיקר ואמצע העגול, ולכך היא מגבלת הכל. וכך כל הנמצאים נקראים כפי אשר הם מתייחסים אל האדם, שהוא עיקר המציאות". @**ומה שכתב**^ "כי הנקודה היא &**אחת באמצע**^ העיגול, מקשר כל העיגול", הרי תלה את כח הנקודה לקשר את העיגול מחמת שהיא אחת, ומחמת שהיא באמצע. ואודות שרק האחד הוא יכול לאחד, כן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו.], וז"ל: "כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה המלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים". ואודות שהאמצע הוא המאחד, כן כתב למעלה במשנה ו [לאחר ציון 729], וז"ל: "כי כל אמצעי, בשביל שהוא אמצעי, מקשר ומחבר הכל", ושם בהערה 730 הובאו מקבילות לכך. וראה להלן ציון 1353.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פי"ז אות ג [ערה.]: "כי היו"ד יש לה חבור... אל מספר עשרות, שהרי תמנה 'עשר' 'עשרים' 'שלשים'". ובנצח ישראל פ"ו [קנ:] כתב: "העשרה נחשבים כמו אחד, שהרי אתה מונה 'עשרה' 'עשרים' 'שלשים' 'ארבעים' ו'חמשים', כמו שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה'". ובדרשת שבת הגדול [קצח.] כתב: "עשרה הם כמו אחד לגמרי... כמו אחד שאתה מונה 'אחד' 'שנים' 'שלשה' 'ארבעה', כך אתה מונה 'עשרה' 'עשרים', והם כמו שנים, רוצה לומר שני עשרים. וכן 'שלשים' כמו שלשה, ו'ארבעים' כמו ארבעה. והרי דבר זה מבואר, כי עשרה הם כמו אחד". @**אך יש**^ להעיר, שבשני מקומות אחרים בספריו כתב שאין מספר עשרה דומה לאחד; באור חדש [קסב:] כתב: "מספר עשרה אינו דומה כמו אחד לגמרי, רק מספר מאה דומה לאחד. לפי שמונין בו מספר 'אחד מאה' 'ב' מאות' 'ג' מאות', אבל מספר של עשרה המנין 'עשרים' 'שלשים', ואין מונין 'ב' עשרה' 'ג' עשרה' כמו שמונין 'א' מאה' 'ב' מאות' 'ג' מאות', לכך ב' מאות הוא כמו שנים". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "המאה נחשב כמו אחד, שהרי כשתגיע למאות ימנה האדם 'מאה אחת' 'שתי מאות', כמו שימנה א' ב' ג'. ואין חלוק בין המספרים, רק שאב"ג הוא פרטי, ומספר מאות הוא כללי... ולא תוכל לומר שיקח שלשים או ארבעים, שאין נחשב עשרה כמו אחד. שאם היה עשרה כמו אחד, היה מונה האדם 'אחד עשרה' כמו שימנה האדם אב"ג, אבל כשיאמר ב' עשרה יאמר 'עשרים', ומן שלשה עשרה יאמר 'שלשים', וכן כולם, לכך אין זה דומה לאחד. אבל המאות ימנה כך 'מאה אחת', 'שתי מאות', וכן כולם, וכמו שתאמר 'שנים' כך יאמר 'מאתים'". ויש לעיין בזה. וראה בתפארת ישראל פל"ד הערה 39. ודע, שבכמה מקומות ביאר שעשר הוא כמו אחד, משום שעשר במספר קטן הוא אחד [נתיב התורה פ"א (א, ג:), והובא למעלה הערה 1312, תפארת ישראל פל"ד (תקה:), ואור חדש (קעא.)].

<> לשונו בגבורות ה' פי"ב [סו:]: "העשירי הוא נבדל מכל החלקים לעצמו, והוא מאחד את כולם, דמיון הנקודה שבעיגול שהוא נבדל מן העיגול עצמו, מחבר כל העיגול" [הובא למעלה הערה 1312].

<> שהם ארבעת צדדי המרובע, וכמו שיבאר.

<> למעלה [לפני ציון 1310].

<> דע, שמצוי שהמהר"ל יבאר שיש לגשם י"ב חלקים, אך כוונתו שם לי"ב גבולי אלכסונים, וכגון בבאר הגולה באר הששי [רנד.] כתב: "י"ב חלקים הם חלוקי הגשם, כאשר כל הגשם יש לו ששה רחקים; והם המעלה והמטה, וארבע צדדין, שהם; מזרח, מערב, דרום, צפון. ואלו ששה צדדין יש להם שנים עשר גבולי אלכסנים, שהם; גבול מזרחית רומית, וגבול מזרחית תחתית, גבול דרומית רומית, גבול דרומית תחתית, גבול מערבית רומית, גבול מערבית תחתית, גבול צפונית רומית, גבול צפוני תחתית, גבול מזרחית דרומית, גבול דרומית מערבית, גבול מערבית צפונית, גבול צפונית מזרחית, אלו הם י"ב גבולים שיש לכל גשם... אשר כל גשם הוא מתחלק לאלו י"ב הגבולים, שאין זה כזה", וראה שם בהערות שהוא יסוד נפוץ בספריו. אך שם דובר על קוביא, ואילו כאן מדובר על מרובע, ולכך אין מספר י"ב מתייחס לאלכסונים, אלא לסך החלקים שיש בארבעת הצדדים. ולא מצאתי בשאר ספריו שיבאר כפי שביאר כאן.

<> שיש בבריאה [והם שמים וארץ, וכמו שיבאר בסמוך].

<> והם כוללים את כל ההתפשטות, וכמו שכתב להלן פ"ה תחילת מ"א: "כשברא שמים וארץ נכלל בזה כל העולם... שהרי הכל נברא ביום הראשון... כאשר ברא שמים וארץ שהם כלל העולם... כי השמים והארץ הם הכל". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [ריט:].

<> פירוש - השמים הם בצורת כדור, שחלקו הפנימי חלול, ובמרכזו נמצא הארץ. וכן כתב הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ג ה"ד: "כל הגלגלים האלו מקיפין את העולם הן עגולין ככדור, והארץ תלויה באמצע". וכן הוא ברמב"ן ובראב"ע לאיוב כו, ז. וכן כתב בגו"א במדבר פ"ב סוף אות א, וז"ל: "השמים... מסבבים אותה [הארץ] מכל הצדדים". וכן בח"א לב"ב עד. [ג, ק:] כתב: "כי הארץ היא באמצע הכדור". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רס.]: "הארץ באמצע השמים, כמו שהוא באמת". ואודות שהארץ גופא היא כדורית, כן כתבו התוספות ע"ז מא. ד"ה ככדור, וז"ל: "שהעולם עגול, כדאיתא בירושלמי [ע"ז פ"ג ה"א] שאלכסנדרוס מוקדון עלה למעלה עד שראה כל העולם ככדור, ואת הים כקערה, פירוש ים אוקינוס שמקיף את כל העולם". וכן מבואר בזוה"ק ח"ג י. ועוד אמרו חכמים [במדב"ר יג, יד] "'מזרק אחד כסף' [במדבר ז, יג], כנגד העולם שהוא עשוי ככדור הנזרק מיד ליד". ובבאר הגולה באר הששי [קצז.] כתב: "הארץ כדורית", ושם הערה 370. וכן כתב שם בהמשך [שה.]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 46, ושם פ"ב הערה 560.

<> זה לשון ספר ליקוטי מאמרים לרבי צדוק הכהן, אות טז: "היינו שה' יתברך פינה מקום כביכול, שצמצם עצמו, והניח מקום ואויר פנוי לקבל נבראים. והנה סביבותיו מכל צד הוא אור אין סוף, וממילא הוא אותו מקום תמונת עיגול, כי הרי ההצטמצמות היה בשוה לכל צד, כי למה יצטמצם באיזה צד יותר, מאחר שהוא אין סוף, לא שייך גביה צד, שנאמר דלצד זה נצטמצם יותר. וכיון שהוא בכל צד בשוה, הוא תמונת עיגול וכדור. וכך כלל הבריאה שלעינינו משמים וארץ הם עגולים וכדורים".

<> רש"י עירובין יד: "מכדי כמה מרובע יתר על העגול רביע - דהא כל עיגול שרחבו אמה יש בו היקף שלש אמות... ואם היה מרובע אמה על אמה, היה לו היקף ארבע אמות, אמה לכל רוח, נמצא מרובע יתר על העגול רביע". הרי כאשר העיגול הוא שלש מאות, המרובע הוא ארבע מאות, וה"ה כאשר המרובע י"ב חלקים, העיגול הוא ט' חלקים.

<> של שמים וארץ, שהם בצורת עיגול. נמצא שמספר תשע כולל את כל החלקים, כי העיגול מתחלק לתשעה חלקים [שהרי המרובע מתחלק לי"ב חלקים].

<> כמבואר למעלה בהערה 1332. ובתפארת ישראל פס"ו [תתרלו:] כתב: "הנקודה האמצעית שאין לה רוחב ואורך כלל, רק היא נקודה בלבד". ואודות שההתפשטות היא לגשמי, כן ביאר בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שמט.], וז"ל: "סגולה שהוא לגשם הוא התפשטות, שמסוגל בו הגשם, שיש לו רחקים". וכן למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:] כתב: "כי הדברים הגשמיים שייך בהם הרוחק", ושם בהערה 552 הובאו מקבילות רבות לכך. ולהלן פ"ה מט"ו [ד"ה וכדי שתבין] כתב: "ידוע מספר שבעה כנגד שש קצוות והאמצעית, שהוא נקרא [ספר היצירה פ"ד] 'היכל הקודש' אשר ביניהם. ודבר זה ידוע אל הנבונים, כי מספר שבעה הוא כנגד שש קצוות, והיכל הקודש שביניהם. וידוע הששה קצוות הם מתיחסים ביותר אל הגשמי, שהרי יש להם רוחק, אשר הרוחק שייך אל הגשם. ואילו האמצעי אין לו רוחק כלל, שהרי לא שייך רוחק באמצעי, ולפיכך הוא מתיחס אל הבלתי גשמי. ולכך קראו האמצעי 'היכל הקודש' אשר הוא בתוך שש קצוות, לפי שהוא נבדל מן הגשם, וזהו קדושתו". ובח"א לנדרים לט. [ב, יד.] כתב: "כי כל גשם יש לו התפשטות צד, שזהו ענין הגשם, התפשטות הרחקים, והאמצעי שעומד באמצע מתיחס [אל] דבר בלתי גשמי שאין לו רוחק, ולכך נקרא 'היכל הקודש', המקודש מן הגשמי".

<> לשונו בדרשת שבת תשובה [עט.]: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם" [הובא למעלה פ"ב הערה 552]. ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], גו"א בראשית פי"ז תחילת אות ג, ובאור חדש [סב.]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". וכן כתב בנר מצוה [טו:, יח. (הובא למעלה הערה 1117)], ולהלן סוף הפרק [הערה 2139]. וראה למעלה הערה 1120.

<> כמבואר למעלה הערות 1338, 1339.

<> "כי העושר הוא כאשר השם יתברך נתן אליו קנין עד שאין האדם חסר, כי זהו ענין העושר" [לשונו בנתיב העושר פ"ב (ב, רכד.)]. וענין העושר הוא הברכה והרבוי [כמבואר למעלה הערה 1299]. וכן נאמר [בראשית כד, א] "ואברהם זקן וגו' וה' ברך את אברהם בכל", והוא עשירות [רמב"ן שם], וכן מבואר בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:].

<> נמצא שביאר כאן שלשה הסברים ל"עשר כדי שתתעשר"; (א) כאשר אדם יתן ממונו אל הקב"ה, תבוא ברכה מהקב"ה אל ממונו [למעלה לאחר ציון 1285]. (ב) העשירי משלים לעשרה, שהם כלל, ובזה דבק בהקב"ה מצד שהקב"ה כולל הכל [למעלה מציון 1294 ואילך]. (ג) העשירי הוא כמו הנקודה האמצעית שבעיגול, שיש בה הכל [הסברו האחרון]. ובהערה 1319 הובאו דבריו מח"א לסוטה מט. [ב, פט:] שביאר הסבר רביעי; העשירי הוא נגד העצם והעיקר, והט' חלקים הם כנגד המקריים, והעצם עומד בעצמו.

<> פירוש - למעלה ביאר [לאחר ציון 1236] שיש לאדם ארבעה קנינים; (א) חכמה. (ב) מעשים טובים. (ג) עושר. (ד) תורה. ועד כה ביאר את שתי הבבות הראשונות ["מסורת סייג לתורה", "מעשרות סייג לעושר"] שהן כנגד הקנינים של תורה ועושר. ומעתה יבאר את שתי הבבות הנותרות ["נדרים סייג לעושר", "סייג לחכמה שתיקה"], ויבאר שהן כנגד שני הקנינים הנותרים; מעשים טובים, וחכמה. וראה הערה 1363.

<> פירוש - הגדרת קנין היא רכישת דבר שלא נולד עמו בטבע [כמבואר למעלה הערה 1238], ואין בטבע האדם בשעת הוולדו לעשות מעשים טובים, וכמו שמבאר.

<> רש"י בראשית ח, כא "מנעריו - 'מנעריו' כתיב, משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". והרמב"ן שם כתב: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו - מלמד עליהם זכות, שיצירתם בתולדת רעה בימי הנעורים, ולא בימי הזקנה, ואם כן אין להכות את כל חי... וטעם המ"ם, כי מתחלת הנעורים הוא בהם, כמו שאמרו [ב"ר לד, י] משננער לצאת ממעי אמו נתן בו יצר הרע". וכן הביא למעלה פ"ב מ"ב [תקכב:], וביאר שם מדוע קודם לכן [בהיותו עובר במעי אמו] אין יצה"ר.

<> כי היצר הטוב נכנס באדם בהיותו בן יג שנים, וכמו שאמרו במדרש [קה"ר ד, ט] "'טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל' [קהלת ד, יג], 'טוב ילד מסכן וחכם' זה יצר טוב, ולמה נקרא שמו 'ילד', כי אין מזדווג לאדם אלא מבן י"ג שנה ולמעלה... 'ממלך זקן וכסיל' זה יצר הרע... ולמה קורא אותו 'זקן', שהוא מזדווג לו מילדותו ועד זקנתו".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"א [לג:]: "הפעולות המתיחסות אל מעלת נפשו הם הפעולות האלקיות, והם מצות התורה. והם הם מיוחדים אל האדם לפי מעלת נפשו האלקית, ודבר זה בודאי הם פעולות המיוחדות לו וראוים לו. ואם תשאל ותאמר אם כן, הרי כל הפעולות המיוחדות לכל אחד ואחד מן הנבראים, הפעולות מתחייבות ממנו מעצמו, ואינו משנה פעולותיו. ולמה לא נמצאו גם כן פעולות האלקיות, הם המצות, מן האדם מעצמו. דבר זה אין שאלה, 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... כי היצר הרע מעכב", וראה למעלה הערות 38, 1251.

<> לפני ציון 47. ולשון המאמר הוא "אמר רבי שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד. פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי, וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו, בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה. אמר לי, רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי, ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו, רשע, למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה, העבודה שאגלחך לשמים. מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו, בני, כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל. עליך הכתוב אומר [במדבר ו, ב] 'איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה''".

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קמז.]: "וכל זה יתבאר לקמן בעזרת השם אצל 'נדרים סייג לפרישות', כי מעשה האדם אינם מוגדרים בעצמם, וצריכים גדר וסייג". והרמב"ם בסוף הלכות נדרים פי"ג הכ"ג כתב: "מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו, ולתקן מעשיו, הרי זה זריז ומשובח. כיצד, כגון מי שהיה זולל, ואסר עליו הבשר שנה או שתים. או מי שהיה שוגה ביין, ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השכרות לעולם. וכן מי שהיה רודף שלמונים ונבהל להון, ואסר על עצמו המתנות או הניית אנשי מדינה זו, וכן מי שהיה מתגאה ביופיו, ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם, ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים 'נדרים סייג לפרישות'". ובביאור הגר"א לשו"ע יו"ד סימן רג סעיף ח כתב שמקור דברי הרמב"ם הוא מעובדא דשמעון הצדיק. ובפירוש הגר"א הביא כאן מה שנאמר [רות ג, יג] "חי ה' שכבי עד הבוקר", שבועז נשבע ליצרו [רות רבה סוף פרשה ו]. ולהלן בתחילת המשנה הבאה, בביאור סמיכות המשניות, כתב: "מאחר שהאדם חביב, ויש לאדם מעלה עליונה מאד, נתן השם יתברך ויתעלה ברוך הוא פרשת נדרים, שיעשה האדם סייג וגדר שלא יתקלקל מעלתו שנברא בצלם אלקים. ולכך נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, שיזיר עצמו מן היין, שלא יבא לקלקול [רש"י במדבר ו, ב]". והרע"ב כאן כתב: "בזמן שאדם מתחיל בפרישות ומתירא שלא יעבור, מקבל עליו בלשון נדר שלא יעשה כך וכך, ועל ידי כך הוא כובש את יצרו".

<> יש להעיר, שהואיל ובבא באה לבאר כיצד ישמור את קנין המעשים הטובים שעושה האדם [כמבואר בהערה 1356], מדוע נקט בנדרים שהם סייג לפרישות מן העבירה, ולא בנדרים שהם מביאים לזרוזי נפשיה לעשות מצות. והרי בנדרים ח. אמרו "מנין שנשבעין לקיים את המצוה, שנאמר [תהלים קיט, קו] 'נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך'. והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא, אלא הא קא משמע לן דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה", ופירש רש"י שם "דשרי ליה לאיניש לישבע כדי לזרז עצמו לקיים את המצוה". והגר"א כאן הביא מאמר זה. ואם כן קשה, מדוע לא נקטו בנדר המעורר את אדם למעשה טוב, ורק נקטו בנדר המעורר את אדם שיפרוש מן החטא, והרי בבא זו מכוונת כנגד מעשים טובים. ונראה, כי למעלה ביאר [לאחר ציון 1241] שהסייגים של המשנה נועדו לאפשר לאדם לשמור את קניניו שרכש, ולא יאבדם. ובשלמא לגבי שלשת הקנינים של תורה עושר וחכמה, שפיר מובן כיצד האדם יוכל לאבדם לאחר קנייתם; כי עלול הוא לשכוח את תלמודו וחכמתו, ולרדת מנכסיו. אך מה שייך לומר שהאדם יאבד את מעשיו הטובים שכבר נעשו ונשלמו [מלבד הציור הרחוק של (קידושין מ:) "תוהא על הראשונות"]. ובעל כרחך שהאופן היחידי שיאבד מעשיו הטובים שכבר נעשו הוא בעשיית עבירות, שעל כך אמרו [סוטה כא.] "עבירה מכבה מצוה", וכמבואר להלן פ"ד מי"א [ד"ה ועוד יש], שכתב: "שאפשר שיהיה כנגד המצוה שהוא פרקליט הטוב, יש כנגדו קטיגור שהיא העבירה, ומבטלת המצוה שהיא פרקליט אחד". ולכך הסייג לשמירת מעשים טובים שכבר נעשו הוא פרישה מן העבירה שעלולה להעשות. וראה למעלה הערה 1243.

<> פירוש - נגד הקנין הרביעי והאחרון שבמשנה [חכמה].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 1236]: "האדם נברא חסר, כי 'עיר פרא אדם יולד' [איוב יא, יב], ואחר כך יקנה האדם השלמתו ויושלם... כי נברא האדם בלא דעת ויקנה הדעת". ו"עיר" הוא חמור ["וענינו החמור בעודו קטן" (רד"ק ספר השרשים, שורש עיר)], וזהו שכתב כאן "שהאדם בעל חומר, ואינו שכליי, שהרי נולד האדם בלא שכל", וראה למעלה הערה 1251. ולהלן פ"ה מכ"א כתב: "בן חמש למקרא... ודבר זה מפני כי האדם נולד בלא שכל לגמרי, וכאשר האדם בן חמש מתחיל השכל באדם".

<> לשונו למעלה פ"א מי"ז [שצו.]: "ופירוש 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', רוצה לומר במה שהאדם בעל גוף יפה לו השתיקה. וזה כי הדבור הוא נפש המדברת, אשר נפש המדברת הוא כח גופני, שהדבור כח גופני, ואינו שכלי לגמרי. לכך ראוי לו השתיקה, שלא יבא לידי טעות ושבוש. כי כאשר הוא פועל בכח הדברי, מבטל כח השכלי... לכך ישתוק, ויהיה פועל בכח השכלי אשר אינו גופני כמו שהוא כח דברי, שלא ימלט מן הטעות. ויש לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה, ולפיכך אמר 'אין לגוף טוב אלא שתיקה'... שיפה לו השתיקה, כדי שיוכל לפעול בכח השכלי. וזה בא ללמד כי כאשר ישתוק האדם, אז השכל פועל פעולתו, שאי אפשר שיהיו פועלים אצל האדם ב' דברים מתחלפים, השכל והגוף. ולפיכך אם כח הגוף - שהוא השכל הדברי - פועל, אין השכל העיוני פועל, ויבא לידי טעות. לכך ראוי שישתוק ולא יפעול כח הדברי, ואז השכל יפעל פעולתו. וזה שאין טוב לגוף רק השתיקה, שודאי יפה ונאה לגוף שישתוק, ויתן מקום אל השכל שיפעל פעולתו, ויהיה הגוף טפל מפני זה אצל השכל, וטוב שיהיה הגוף זנב לאריות. ואם מרבה דברים, אז השכל בטל אצל הגוף, ויהיה השכל זנב לשועל, ואין כאן שכל כלל. ולכך אמר 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו. ומפני זה כל כסיל מרבה דברים, שהשכל והגוף שני הפכים, והחכם כאשר יפעל תמיד בשכלו, ואינו פועל בדבור הגופני... כי השתיקה יפה ונאה וראוי לגוף מצד הגוף, שכל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת ולא הגוף. לפיכך אמר במה שהאדם בעל גוף, ונפש המדברת כח מוטבע בגוף, שאינו כח שכלי נבדל, ראוי לו השתיקה מן הדבור, מפני כי הגוף אינו פועל, וראוי לו ההעדר מן הפעולה. ובפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים, ואין ראוי לגוף פועל זה. ודבר זה, שהוא השתיקה, בודאי יפה לו", ושם בהערות 1462-1482.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת הזקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". ואמרו חכמים [שבת קנב.] "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינים, חכמה נתוספת בהם". וכתב לבאר זאת בח"א שם [א, פב:]: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה". וכן הוא בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]. וראה להלן פ"ד מכ"א הערה 1806, פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים], נצח ישראל פט"ו [שסד.], אור חדש [קטז.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא. (הובא למעלה הערה 985, ולהלן הערה 1412)], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וראה מורה נבוכים ח"ג ס"פ נא.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ואודות שאין ההפכים נמצאים כאחד, כן כתב בבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:], וז"ל: "כי לא יתחברו שני הפכים, כמו האמת והשקר, ביחד, מצד ההיפך שבהם". ובתפארת ישראל פ"ט [קמג.] כתב: "הדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד". ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "שני הפכים לא יתקבצו בדבר אחד בעת אחד". ובגו"א ויקרא פט"ז אות ח כתב: "ההפכים לא יסבלו בענין אחד". וכן הוא שם בדברים פ"י ריש אות ט. ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "איך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החומרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפב:] ושם הערה 174, שם פכ"ג הערה 2, דרוש על התורה [י:, טז:], באר הגולה באר השלישי הערה 55, שם בבאר הרביעי הערה 1292, ועוד ועוד. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] ביאר שאין משיחין בשעת הסעודה [תענית ה:], שהאכילה והדיבור הם הפכים, ולכך אין משיחין בשעת הסעודה. והחובת הלבבות בשער השמיני פרק ג כתב: "וכבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". [וראה למעלה פ"א הערות 429, 744, 1470, ופ"ב הערות 256, 567, ולהלן פ"ד הערה 667].

<> פ"א מי"ז, וכמובא בהערה 1366. וראה להלן פ"ד סוף משנה ז, שחזר שם בקיצור על דברים אלו.

<> "מסורת סייג לתורה, מעשרות סייג לעושר, נדרים סייג לפרישות, סיג לחכמה שתיקה".

<> כפי שנאמרו שלש הבבות הקודמות. והחסיד היעב"ץ כתב: "סייג לחכמה שתיקה. יש להשגיח למה שינה ולא אמר 'שתיקה סייג לחכמה'".

<> כפי שביאר למעלה פ"א מ"א [קכו.] שלכך אמרו שם במשנה "משה קבל תורה מסיני &**ומסרה**^ ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים, ונביאים &**מסרוה**^ לאנשי כנסת הגדולה", הרי פתח במסירה וסיים במסירה, וכתב שם לבאר: "הוסיף לומר 'ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה', אף על גב דלא אמר מסירה אצל יהושע לזקינים, וכן אצל הזקינים לנביאים, מפני שבא לומר כי עד הנה, דהיינו נביאים לאנשי כנסת הגדולה היה דרך מסירה, ומכאן ואילך לא היה כאן מסירה, רק דרך קבלה". דוגמה לדבר; אמרו [יומא לג., וכן בתפלת שחרית] "אביי מסדר מערכה... מערכה גדולה &**קודמת**^ למערכה שניה של קטורת... וקטורת קודם לאברים, ואברים למנחה, ומנחה לחביתין, וחביתין לנסכין, ונסכין למוספין, ומוספין לבזיכין, ובזיכין &**קודמין**^ לתמיד של בין הערבים" [כך הגרסא בכל הסדורים, אמנם בגמרא שלפנינו ליתא לתיבת "קודמין"]. הרי שפתח ב"קודמת", וסיים ב"קודמין", כאשר ביני לביני הושמטה תיבת "קודמת". הרי שלקראת הסוף חוזרת התיבה שעמה פתח את הענין, בכדי להורות שהוא אחרון [הובא למעלה פ"א הערה 127]. ובהמשך יבאר יותר מדוע כאשר מגיעים לאחרון באופן דממילא מקדימים את המאוחר ומאחרים את המוקדם.

<> כי יש לאדם ארבעה קנינים [תורה, עושר, מעשים טובים, ותורה], ולא יותר, וכמבואר למעלה מציון 1236 ואילך.

<> דברים הצריכים לגדור.

<> בכת"י כאן האריך יותר, וזה לשונו: "אין כאן רק ארבעה, וכיון שאין רק החכמה שהיא צריכה [סייג], אם כן הבבא הרביעי מדברת מן החכמה, לכך אמר 'סייג לחכמה שתיקה'. אבל בבא ג', שיש כאן עוד שנים, ואין ידוע במה מדבר, אם מן הפרישות או מדבר מן החכמה, ולכך אמר 'נדרים סייג לפרישות'. אבל בבא הרביעית, שהיא בסוף, וידוע כי בבא האחרונה מדברת מן החכמה, כי אין עוד, ולפיכך אמר בזה הלשון 'סייג אל החכמה שתיקה', כי החכמה ידוע מיד שאנו צריכין לדבר בה, שהוא הרביעי הנשאר". הרי הבבא פותחת בחידוש שנמצא בה; בבבות שלפני האחרונה יש חידוש בסוג הקנין שהנך עוסק בו, כי לא ידוע מראש באיזה קנין ינקוט, כי יש לפניך יותר מקנין אחד. אך כשהנך מגיע לבבא האחרונה, כבר ברור מראש באיזה סוג קנין ידובר, ובכך אין כל חידוש, לכך נקט התנא בחידוש הנמצא בו, והוא הסייג שבקנין.

%[משנה יד]

<> פירוש - רבי יהודה הנשיא [מסדר המשניות] קבע את מאמרו של רבי עקיבא דוקא כאן, כי "הוא היה אומר" מוסב על התנא שהוזכר במשנה הקודמת, והוא רבי עקיבא. והנה למעלה ביאר כמה פעמים שסמיכות המאמרים היא לפי סדר הדורות, ולכך נשנו זה אחר זה מאמרים שאינם קשורים בעצם מחמת שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד. וכגון למעלה תחילת משנה יב כתב: "כבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות', ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.]. ולמעלה משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד... וזה עיקר הטעם &**כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד**^, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421, וראה להלן הערה 1912]. ואם זו סבה מספקת לסמיכות מאמרים שונים משני תנאים, כל שכן שזו סבה מספקת לסמיכות מאמרים שונים מתנא אחד, ואם כן מדוע ראה צורך לבאר סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד. וכן למעלה תחילת משנה י עמד על סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד [ראה שם הערה 1005]. @**ונראה לומר**^דאדרבה, סברת סמיכות הזמנים כחה יפה דוקא בשני תנאים, ולא בתנא אחד, כי חשיבות סמיכות הזמנים היא משום שמוסר אבות הדורות צריך להאמר דוקא על פי סדר הדורות, וכמו שכתב להלן פ"ד תחילת מ"ב, וז"ל: "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". וכל זה שייך בשני תנאים, אך בתנא אחד, אם כבר הוזכרו דבריו, אין צורך להזכיר עם כך שאר דברים שאמר [אם אינם קשורים בעצם], כי כבר יצאנו ידי חובת סדר הדורות במאמרו הראשון, ומדוע הוצרכנו להביא מאמר נוסף. וא"כ השאלה אינה מדוע רבי עקיבא הובא אחר רבי עקיבא, אלא מדוע ר"ע הובא פעמיים. ובעל כרחך שיש כאן סמיכות בעצם, וכמו שמבאר והולך. וראה להלן פ"ד הערה 228.

<> אודות שעושים שמירה וגדר לכרם, כן הוזכר בכמה מקומות. וכגון בישעיה ה, א-ב נאמר "אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו כרם היה לידידי בקרן בן שמן ויעזקהו ויסקלהו ויטעהו וגו'", ופירש הרד"ק שם "ויעזקהו - פירוש גדרו סביב, מתרגומו 'טבעת עזקא' שהיא עגולה מסבבת. והרוצה לטעת כרם גודרו תחילה, כדי שלא תכנס שם חיה ותשחית הנטעים". וכן נאמר [שיה"ש ח, יא] "כרם היה לשלמה בבעל המון נתן את הכרם לנטרים וגו'". ובמדרש תהלים תחילת מזמור י איתא: "משל למה הדבר דומה, לאדם שהיה לו כרם, והיו ליסטים מבקשין ליכנס בתוכו, ולא היו יכולין, שהיה לו גדר. מה עשו, פרצו את הגדר, ואחר כך נכנסו לכרם. כך אומות העכו"ם מזדווגין לישראל, שהן כרמו של הקב"ה, שנאמר [ישעיה ה, ז] 'כי כרם ה' צבאות בית ישראל'. והם מחרפין להקב"ה, ואחר כך באין על ישראל". ובגו"א בראשית פמ"ט אות יב כתב: "נקרא ירושלים 'כרם', שנאמר [ישעיה ה, א] 'כרם היה לידידי', וממשיל ירושלים לגפן הנטוע, שהגפן נטיעה נכבדת בארץ ומהוללת, כך ירושלים נטיעה נכבדת בארץ". ובמדרש תנחומא משפטים אות יז איתא: "חביבים הייתם לפני כאדם שיש לו כרם יפה, מעדרו ומסקלו ומנכשו". ובנתיב התורה פט"ז הביא את המדרש [דב"ר ד, ד] שהשוה את התורה לכרם שנעבד, וכתב שם לבאר [א, ע:]: "ועוד יש לך להבין, כי מדמה התורה שנתן השם יתברך לאדם, לכרם שנעבד... ולכך מדמה זה לכרם, מפני שהכרם צריך לעבוד אותו ביותר מכל, וכן האדם צריך לעבודה". ומעמילות זו נובעת חביבות הכרם, וכמו שאמרו [ב"מ לח.] "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבים של חבירו", ופירש רש"י שם "קב שלו - חביבה עליו על ידי שעמל בהן" [ראה למעלה פ"א הערה 401].

<> כי אין הירק נחשב למאכל חשוב, וכמו שאמרו בב"ק קיט: "כשות וחזיז ["שחת של תבואה חטין ושעורין בעודן ירק" (רש"י שם)], אין בהם משום גזל". ובתנחומא פנחס אות יז כתב: "למדך תורה דרך ארץ מן הקרבנות, שאם ילך אדם לאכסניא וקבלו, ביום ראשון מקבלו יפה ומאכילו עופות, בשני מאכילו דגים, בשלישי גבינה, ברביעי מאכילו ירק, כך פוחת והולך עד שמאכילו קטניות".

<> אודות הזיקה בין חביבות לשמירה, הנה נאמר [דברים לב, י] "ימצאהו בארץ מדבר וגו' יצרנהו כאישון עינו", ואמרו על כך חכמים [במדב"ר ב, ו] "עד היכן חבבן, עד היכן שומרן, עד היכן נצרן, כביכול עד כאישון עינו". ואמרו [ב"ב ה.] "רוניא אקפיה רבינא מארבע רוחותיו ["ד' שדות היו לרבינא סביבות ארבעה מצריו של רוניא וגדרן" (רש"י שם)]... יומא חד הוה קא גדר דיקלי ["רוניא היה גודר תמרים מדקל שבשדהו" (רש"י שם)]... אמר ליה, גלית דעתך דמינח ניחא לך". ופירש רש"י שם "אמר ליה רבינא, גלית אדעתיך שחביבין הדקלין עליך וניחא לך בשמירתן". הרי שחביבות הדבר מחייבת שמירת הדבר. וכן יעקב אבינו לא רצה לשלוח את בנימין עם אחיו למצרים [בראשית מב, ד], כי היות בנימין ילד זקונים [שם מד, כ] חייבה שתהיה לו שמירה מיוחדת. וצרף לכאן את הפסוק [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'", שרש"י פירש שם שהוא לשון חבה, והרמב"ן פירש שם שהוא "להיות שמירתו דבקה בו תמיד". ולמתבאר כאן רש"י והרמב"ן שני צדדים של מטבע אחת. וצרף לכאן דברי הרמב"ן בפירושו לאיוב לו, ז, וז"ל: "כי החסיד הגמור הדבק באלקיו תמיד ולא יפרד הדבק במחשבתו בו בענין מענייני העולם, יהיה נשמר תמיד מכל מקרי הזמן, אפילו ההוים בטבע, וישתמר מהם בנס יעשה לו תמיד, כאילו יחשב מכת העליונים, אינם מבני ההויה וההפסד למקרי העתים. וכפי קרבתו להדבק באלקיו, ישתמר שמירה מעולה". וראה להלן הערה 1659, ופ"ד הערה 870.

<> ומעלתו היא שניחון בצלם אלקים, וכמו שיבאר. וכרך כאן את חביבות האדם ["מאחר שהאדם חביב"] עם חשיבות האדם ["ויש לאדם מעלה עליונה מאד"]. וכן למעלה כתב: "מי שיש לו כרם חביב, לפי מדריגת הכרם שיש לו, עושה סייג אליו". ומבואר מדבריו שהחביבות היא פועל יוצא מהחשיבות. ומעין זה כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע ג, וז"ל: "היא שצונו לאהבו יתעלה. וזה שנחשוב ונתבונן במצותיו ומאמריו ופעולותיו, עד שנשיגהו, ונהנה בהשגתו בתכלית ההנאה, וזאת היא האהבה המחוייבת... בהתבוננות תעלה בידך ההשגה ותגיע ההנאה, ותבא האהבה בהכרח... וזה שאתה כשתאהב איש אחד, תספר בשבחיו ותרבה בהם". הרי אהבה וחביבות הן התענגות על מעלת הנאהב וחשיבותו. וראה להלן הערה 1396. אמנם להלן [לפני ציון 1606] כתב: "ואמר לשון 'חביב אדם', ולא אמר 'גדול אדם'", הרי שחביבות לחוד, וחשיבות לחוד. ונראה, שאע"פ שחשיבות וחביבות בני חדא בקתא אינון, מ"מ החביבות היא פועל יוצא מהחשיבות, ואינן שני דברים זהים.

<> במדבר פרק ל [ר"ן נדרים כג., עח.]. ואם תאמר, מה בא להדגיש ש"נתן השם יתברך ויתעלה ברוך הוא פרשת נדרים", ומה היה חסר רק היה נכתב "ויש לאדם מעלה עליונה מאד, ולכך יעשה האדם סייג וגדר שלא יתקלקל מעלתו על ידי נדרים", מבלי לומר שהקב"ה הוא שנתן פרשת נדרים. ונראה, שבא ליישב את השאלה, מדוע לא נאמר שכשם שחביבות הכרם בעיני בעליו גורמת שישמור את כרמו שלא יוזק, כך חביבות האדם בעיני יוצרו תגרום שה' ישמור את האדם שלא יחטא. ועל כך מיישב שאכן זו הסבה שהקב"ה נתן פרשת נדרים, כדי שהאדם יוכל לשמור על עצמו מהחטא. ואין להקשות שהקב"ה ישמור את האדם מלחטוא בפועל, שזה לא יתכן, שא"כ בטלת בזה את הבחירה החופשית, שהיא יסוד האדם. ולכך המירב שניתן לעשות אכן נעשה, בדמות נתינת פרשת נדרים. אך עדיין קשה, מדוע חביבות האדם כלפי ה' מחייבת את האדם בשמירה. וראה הערה 1384 בישוב שאלה זו.

<> כמבואר במשנה הקודמת [מציון 1356 עד ציון 1363] שנדרים מועילים שלא ימשך האדם אחר יצרו. ואודות שהאדם מקלקל מעלת צלם האלקים אם חוטא, הנה אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין חיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "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... בטל כח הצלם הזה ומוראו ונמשל כבהמות. 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". 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.], והובא למעלה הערה 622. וראה להלן הערה 1451. @**ויש בזה**^ הרגשה מיוחדת; בב"ר [לד, יד] איתא "דרש רבי עקיבא [תנא דידן], כל מי שהוא שופך דמים מעלים עליו כאילו הוא ממעט את הדמות. מאי טעמא, [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך', מפני מה, [שם] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם'". הרי שהפסוק המורה לנו על חביבות האדם, הוא הפסוק המנמק לנו איסור רציחת האדם. והואיל וחביבות האדם מחייבת שיעשה האדם לעצמו סייגים כנגד העבירה [כי בכל עבירה ועבירה יש בה משום מעוט הדמות], נמצא שבכל עבירה ועבירה יש בה משום אבק רציחה. וראה להלן הערה 1596.

<> רש"י במדבר ו, ב "למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין, שהוא מביא לידי ניאוף". ונזירות היא נדר, שנאמר [במדבר ו, ב] "נדר נזיר לה'". וכן הרמב"ם הלכות נזירות פ"א ה"א כתב "הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסר, שנאמר 'כי ידור נדר נזיר וגו''". וכן בגו"א במדבר פ"ו אות א כתב "הנזירות הוא נדר".

<> קצת קשה, כי ביאר כאן שחביבות האדם מחייבת את שמירת האדם [בדמות נדרים], כפי שחביבות הכרם מחייבת את שמירת הכרם [בדמות גדר]. אך הרי חביבות האדם היא כלפי ה' [כמבואר בהמשך], ושמירת האדם מוטלת על האדם עצמו [שידור נדרים]. מה שאין כן בכרם, הרי חביבות הכרם היא גם כן כלפי בעל הכרם. נמצא שחביבות הכרם ושמירתו הן כלפי אותו אדם, ואילו חביבות האדם ושמירתו מתפצלות לשתים; חביבות כלפי ה', ושמירה כלפי האדם. וראה הערה 1381, ששם נתבאר מדוע הקב"ה אינו עושה את הגדר הנצרך לשמירת האדם. אך עדיין יקשה, שנהי שהקב"ה אינו עושה כן, מדוע מוטל על האדם לעשות כן, ולנהוג על פי חביבותו כלפי ה'. ואולי יש לומר, שהואיל ורצון ה' הוא שהאדם ישמור על צלמו מפאת חביבות הצלם בעיניו יתברך [ולכך נתן לאדם פרשת נדרים], לכך מוטל על האדם לקיים רצונו יתברך, ולשמור על צלמו באמצעות פרשת נדרים. שהרי רצון ה' מחייב אף ללא ציווי מפורש על כך, וכפי שכתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה אבל]: "מצות עשה יש לעשות ולקיים [אף ללא ציווי ה'], כי זה הוא רצונו של מקום, ויש קבול שכר על זה", ושם הערה 101. וראה על כך בקובץ שיעורים ח"ב, קונטרס דברי סופרים סימן א סקי"ז, ובאור שמח ריש הלכות קריאת שמע ד"ה לכן, שביארו שרצון ה' מחייב מצד עצמו [הוזכר למעלה בהקדמה הערה 27]. ולכך יש לאדם לשמור צלמו מפאת חביבות הצלם בעיני ה'. ואולי לכוונה זו מטין דברי רש"י כאן שכתב "חביב אדם שנברא בצלם - לכן מוטל עליו לעשות רצון קונו", ו"רצון קונו" הוא גופא שמירת מעלת הצלם.

<> אברבנאל, והחסיד יעב"ץ. וישאל כאן שבע שאלות על המשנה.

<> לשון האברבנאל: "במה שאמר 'חביב אדם'... 'חבה יתירה נודעת לו', ויראה שהוא מאמר מותר, כי אחרי שאמר 'חביב אדם שנברא בצלם', מה לו לומר שנית 'חבה יתירה נודעת לו שנברא בצלם'". וכן החסיד יעב"ץ כתב: "ואומר שיש לדקדק שני דברים. האחד, הכפל בכולם 'חבה יתרה', ולכאורה נראה שלא חדש דבר" [וקושיתו השנית תובא בהמשך].

<> כן הקשה האברבנאל. וכן יש לשאול על הבבא האחרונה של המשנה, שאמרו בה "חבה יתירה נודעת להם שניתן להם כלי חמדה", דמאי היא הרבותא בזה. ואע"פ שכאן לא שאל כן להדיא, אך להלן [מציון 1624] מיישב שאלה זאת גם כן.

<> לשון האברבנאל: "למה עשה ראייתו בענין הצלם מפסוק 'כי בצלם אלקים עשה את האדם', ולא מ'ויברא אלקים את האדם בצלמו'... כי היה ראוי לו לעשות ראייתו מהפסוק הראשון שבא בתורה על זה, ולא ממה שאחריו". הרי שנימק את עדיפות הפסוק מבראשית פרק א משום שהוא פסוק מוקדם יותר. וכן כתב כאן התויו"ט. אמנם החסיד יעב"ץ כתב טעם אחר, וז"ל: "כי אמר 'כי בצלם אלהים עשה את האדם', והיה יותר ראוי לומר [בראשית א, כז] 'ויברא אלהים את האדם בצלמו', או [שם פסוק כו] 'נעשה אדם בצלמנו', כי בזה הפסוק שהביא, במקרה בא בו שנברא בצלם". הרי שנימק זאת משום שבפסוק שבפרק א נזכרה בריאת הצלם, ואילו בפסוק שמובא במשנה נזכר הצלם אגב אורחה לאיסור רציחה ["שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם"]. וראה להלן ציון 1595.

<> לשון האברבנאל: "למה הביא ראיה בענין הבנים מפסוק 'בנים אתם לה' אלקיכם', ולא הביא ראיה ממה שאמר משה לפרעה על ישראל 'בני בכורי ישראל'. והיה ראוי שיעשה ראייתו מזה הפסוק, לפי שהוא קודם למתן תורה, שנזכרה בחבה השלישית, לא מ'בנים אתם לה' אלקיכם' שבא במשנה תורה". וכן כתב כאן התויו"ט. והחסיד יעב"ץ לשיטתו מבאר את עדיפות הפסוק באופן אחר, וז"ל: "אמר 'בנים אתם לה' אלהיכם' [דברים יד, א], כי בא שם במקרה, כיון שאתם בנים לה' 'לא תתגודדו' [שם], והיה ראוי שיאמר שנאמר 'בני בכורי ישראל'".

<> לשון האברבנאל: "האומה שהיא חלק מהמין שנבדלה משאר חלקי המין האנושי כפי התורה שניתנה להם, ומאותה בחינה תוריית שקבלו נקראו 'בנים למקום'. הנה אם כן ענין הכלי חמדה הוא ענין הבנים, ושניהם אחד. ומה ראה להבדיל מהם, ולזוכרו בשני חביבין". אך ישנו הבדל בין שאלת האברבנאל לשאלת המהר"ל; האברבנאל שואל שתואר "בנים" הוא מסובב מקבלת התורה ["מאותה בחינה תוריית שקבלו נקראו 'בנים למקום'"], ואילו המהר"ל שואל להיפך; תואר "בנים" הוא סבה לנתינת התורה ["כי בשביל שהם בנים למקום נתן להם התורה"], וכפי שהוא סדר משנתינו [שבבא השניה הוזכר תואר בנים, ובבבא השלישית הוזכרה התורה (שמעתי מידידי הרב יצחק גבאי שליט"א)]. ולכאורה מרש"י [דברים ו, ז] מבואר כאברבנאל, שכך כתב שם: "ושננתם לבניך - אלו התלמידים. מצינו בכל מקום שהתלמידים קרוים 'בנים', שנאמר 'בנים אתם לה' אלקיכם'", ומקורו בספרי שם. הרי רש"י מוכיח מהפסוק שבמשנתינו שהתלמידים קרויים בנים. וזה שייך להאמר רק באופן ששם "תלמידים" קדם לשם "בנים", שאז יוכח שהתלמידים קרויים בנים. אך אם שם "בנים" קדם לשם "תלמידים", שוב אינך יכול להוכיח שהתלמידים קרויים בנים, שהרי נקראו "בנים" אף קודם להיותם "תלמידים". אך מפשטות לשון מדרש התנחומא [פרשת כי תשא אות לד], משמע כמהר"ל, שאמרו שם: "אמר להם הקב"ה לעכו"ם, אתם אומרים שאתם בני, איני יודע, אלא מי שמסטורין שלי אצלו הם בני. ואיזו היא, זו המשנה שנתנה על פה". ושיטת המהר"ל היא שאכן תואר "בנים" אינו נובע ממתן תורה, אלא מכך שישראל הם עלולים בעצם, ונבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם, וכמבואר להלן בסוף משנה זו.

<> לשון האברבנאל: "באומרו שניתן להם כלי חמדה, כי למה לא אמר שנתן להם את התורה או את הלקח טוב. ומה לו לזכור 'כלי חמדה', שלא בא בכתוב שזכר שהוא [משלי ד, ב] 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'".

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ח: "הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה, שנאמר [דברים ד, לט] 'כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת', והגוף לא יהיה בשני מקומות. ונאמר [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. ונאמר [ישעיה מ, כה] 'ואל מי תדמיוני ואשוה', ואילו היה גוף היה דומה לשאר גופים". ובפירוש המשניות לרמב"ם בהקדמה לפרק חלק, היסוד השלישי, כתב: "היסוד השלישי, שלילת הגשמות ממנו, וזהו שנאמין כי האחד הזה שזכרנו אינו גוף ולא כח בגוף, ולא ישיגוהו מאורעות הגופים, כמו התנועה והמנוחה... ואמר הנביא 'ואל מי תדימיוני ואשוה יאמר קדוש', אילו היה גוף דומה לגופים... והיסוד השלישי הזה הוא מורה עליו מה שנאמר 'כי לא ראיתם כל תמונה', כלומר לא השגתם אותו בעל תמונה, לפי שהוא כמו שזכרנו, אינו גוף ולא כח בגוף". וכן העיקר השלישי הוא "אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו אינו גוף, ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ואין לו שום דמיון כלל". ובהלכות תשובה פ"ג ה"ז כתב הרמב"ם: "חמשה הן הנקראים מינים; האומר שאין שם אלוה ואין לעולם מנהיג, והאומר שיש שם מנהיג אבל הן שנים או יותר, והאומר שיש שם רבון אחד, אבל שהוא גוף ובעל תמונה", ועיי"ש בהשגת הראב"ד. והרמב"ם במו"נ ח"א פ"א כתב: "'צלם' ו'דמות'. כבר חשבו בני אדם, כי 'צלם' בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו. והביא זה אל הגשמה גמורה, לאומרו 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', וחשבו שהאלוה על צורת אדם, רצוני לומר תמונתו ותארו, והתחיבה להם ההגשמה הגמורה", וראה להלן הערה 1564. ובבאר הגולה הבאר הששי [רלו.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו'. והרי כתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'". וראה להלן ציון 1399.

<> במורה נבוכים ח"א פ"א, ובהלכות יסודי התורה פ"ד ה"ח. וזה לשונו בהלכות יסודי התורה [שם]: "נפש כל בשר היא צורתו שנתן לו האל, והדעת היתרה המצויה בנפשו של אדם היא צורת האדם השלם בדעתו, ועל צורה זו נאמר בתורה [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', כלומר שתהיה לו צורה היודעת ומשגת הדעות שאין להם גולם, כמו המלאכים שהם צורה בלא גולם, עד שידמה להן. ואינו אומר על צורה זו הניכרת לעינים, שהיא הפה והחוטם והלסתות, ושאר רושם הגוף, שזו 'תואר' שמה, ואינה הנפש המצויה לכל נפש חיה שבה אוכל ושותה ומוליד ומרגיש ומהרהר, אלא הדעה, שהיא צורת הנפש, ובצורת הנפש הכתוב מדבר 'בצלמנו כדמותנו'". וכך ביאר במו"נ ח"א פ"א. @**ובכת"י כאן**^ הוסיף דברים בביאור שיטת הרמב"ם, וז"ל: "אין מוכח כך, כי צלם ודמות הם באים על התמונה ועל התאר. וצריך לומר, כי שם צלם ודמות בא על מה שיוכר בו הדבר, כי הצלם והדמות בו הכרת הדבר, ומפני כי הכרת העליונים הוא במה שהם שכלים בלתי גשמי, והאדם גם כן יש לו השכל, לכך נאמר כי האדם בצלם אלקים נברא, כי הכרתו של האדם מה שהוא שכלי, כמו הכרת השם יתברך, אשר הכרתו מה שהוא יתברך בלתי גשמי". ומעין זה כתב להלן [ראה להלן ציונים 1445, 1556].

<> בהמשך המשנה [מד"ה וכי זה (ואילך)], וראה להלן הערה 1511. וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפט.], וז"ל: "אם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם, אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלהים חביב אף מן המלאכים". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], וז"ל: "ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים... לכך אמר במסכת אבות חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם, ולשון 'חביב' רוצה לומר כי חביב אף מן המלאכים" [ראה להלן הערה 1459].

<> ולכך "חביב אדם שנברא בצלם" בהכרח שאינו מוסב על השכל והחכמה שבאדם [וכרמב"ם], שבזה לא היתה לאדם חביבות יתירה יותר ממלאך, כי גם למלאך יש השכל והחכמה. וכן אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמות. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת וכו'" [ראה להלן הערות 1408, 1423, ממה שהוקשה מגמרא זו]. ועוד אמרו [שבת יב:] "אין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי", ומשמע שמכירין בשאר שפות. ובגו"א בראשית פ"ג אות לז כתב: "גם המלאכים יש להם מדע ושכל". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ.] כתב: "המלאכים משכילים, ושכלם בפועל". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ב ה"ח כתב: "כל הצורות האלו [המלאכים] חיים ומכירין את הבורא, ויודעים אותו דעה גדולה עד למאוד".

<> פירוש - אף אם תבאר שכוונת התנא היא להצביע על היות האדם בעל חכמה ודעת כלפי שאר הנמצאים שבתחתונים, ולא כלפי מלאכים. וכן בגו"א בראשית פ"ג אות לז כתב "כן הוא [האדם] יחיד בתחתונים בחכמה ושכל... האדם יחיד בחכמתו בתחתונים". ואם תאמר, לאן נעלמה הסברה שאמר למעלה "ועל כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים, כי מה שהאדם חביב מן הבהמה, וכי דבר זה צריך לומר", ואיך כאן מבאר שמדובר ביחס לשאר נבראים בתחתונים. אמנם כד מדייק בלשונו תראה שלא קשה, כי למעלה דיבר על חביבות האדם, ואילו כאן מדבר על מעלת האדם ["כי יש לאדם המעלה היתירה שהוא בתחתונים"]. ונהי שאין צורך לבאר שהאדם חביב מן הבהמה, אך יש צורך לבאר שהאדם נעלה מן הבהמה. ודו"ק. וראה למעלה הערה 1380, ולהלן ציון 1606. וטעם הדבר, כי חביבות ואהבה תפול רק בין הדומים, וכמו שכתב בנתיב אהבת ה' פ"א [ב, לח.], וז"ל: "כי עיקר האהבה הוא לריע שלו, מפני שהם שוים ודומים, ולכך שייך בהם אהבה... שאינם שוים ודומים לא יפול ביניהם אהבה כלל". ולמעלה משנה ז [לפני ציון 869] כתב: "הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו", ושם הערה 869. וכן להלן בשלהי המשנה [לאחר ציון 1605] כתב: "ואמר לשון 'חביב האדם', ולא אמר 'גדול האדם', כי מעלה זו בפרט גורם החבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו... והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'". ולכך אין צורך לומר שהאדם חביב לפני ה' יותר מאשר הבהמות. אך כאשר לא מדובר על חביבות ואהבה, אלא על מעלה, ניתן לומר שמעלת האדם יתירה מכל שאר הנבראים.

<> "ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה" [דברים ד, ו]. ועוד אודות שהתורה היא "חכמה ודעת", ראה למעלה במשנה ט [לפני ציון 945] שכתב: "החכמה, היא התורה בפרט". ובתנחומא וילך אות ב אמרו: "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 הערה 1235.

<> שאם תבאר כדברי הרמב"ם שענין הצלם הוא החכמה והשכל שיש לאדם, תקשי לך שחביבות זו של האדם נמצאת גם בבא האחרונה של המשנה ["חביבן ישראל שניתן להם כלי חמדה"]. ובעל כרחך שחביבות הצלם חולקת מקום לעצמה, ואינה נכללת בחביבות של התורה. @**נמצא ששאל**^ כאן שבע שאלות; (א) מהי הרבותא שנודע לאדם שנברא בצלם [התשובה ראה מציון 1587 ואילך]. (ב) מהי הרבותא שנודע לישראל שנקראו "בנים למקום" [התשובה נכללת בתשובה הקודמת]. (ג) מדוע לא הביא ראיה מהפסוק "ויברא אלקים את האדם בצלמו" [התשובה ראה מציון 1595 ואילך]. (ד) מדוע לא הביא את הפסוק "בני בכורי ישראל" [התשובה ראה מציון 1597 ואילך]. (ה) חביבות התורה שייכת להיותם בנים, והוי חבה אחת [התשובה ראה מציון 1636 ואילך]. (ו) מדוע התורה נקראת כאן "כלי חמדה" [התשובה ראה מציון 1610 ואלך]. (ז) מהו "צלם אלקים" [התשובה ראה הערה 1480].

<> כמבואר בהערה 1392.

<> פירוש - ניתן לבטא דבר רוחני ונבדל באמצעות ציורים גשמיים, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אין מעליו שום אדון וכיו"ב.

<> פירוש - הבטוי הגשמי להיות ה' יתברך נעלה מכל סוג אדון, הוא לצייר דבר גשמי שעומד בקומה זקופה, וכמו שיבאר.

<> להלן [מהקטע הבא ואילך]. ואודות ששכל האדם משיג הדברים המופשטים כפי מה שהם, כן ביאר בתחילת הקדמה ראשונה לגבורות ה', וז"ל: "כי הפרש יש בין החכמה ובין הנבואה; כי החכם ישיג מצד שכלו, ומכיון שהוא ישיג מצד שכלו, יוכל להשיג הדברים הנעלמים והנסתרים ביותר. אבל הנביא יקרא 'חוזה' או 'רואה', ששייך רואה במה שהוא רואה הדבר מבחוץ... ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] 'חכם עדיף מנביא'. וביאור זה כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ומפני זה יותר עדיף החכם, אשר הוא משיג ויודע הדברים הנעלמים, ומוציא אותם משכלו מעצמו". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "כי השכל הוא החוקר על הדברים... ואף בדברים הנבדלים הוא חוקר ועומד עליהם". וראה הערה 1409. ובגבורות ה' ס"פ ט [נט:] כתב: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה הערה 805], הרי שאין השכל משתייך למהלכים של גשם.

<> פירוש - מה שנמצא אצל הקב"ה בצורה שכלית ונבדלת, מתבטא אצל האדם הגשמי באופן גשמי, ועל כך אפשר לומר "בצלמו", וכמו שמבאר.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, להלן 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.], נצח ישראל פנ"ט [תתקו:], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 208, ובפרק זה הערה 211]. וראה בסמוך ציונים 1418, 1422. וזהו עומק הברכה [ברכות ס:] "זוקף כפופים", שניתן לאדם קומה זקופה, שהיא בטוי לצלם אלקים. וראה להלן הערה 1423 שהובאה שם הגמרא [חגיגה טז.] שקומתו הזקופה של אדם דומה לקומתם הזקופה של המלאכים, והקושי שיש בכך. ובדרשת שבת תשובה [עו:] כתב: "האדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור... ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים", וכל זה משום הקומה הזקופה של אדם. וראה להלן הערה 1554.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [רלו.]: "וזה שאמר הכתוב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו', והרי כתיב [דברים ד, טו] 'כי לא ראיתם כל תמונה'. רק פירוש זה, כי אם בא האדם לעשות דבר סימן המורה על השם יתברך שהוא מלך מושל על הכל [דהי"א כט, יב], היה עושה דבר זקוף לסימן, כלומר מי מושל עליו, והוא אלקי הכל ויכול על הכל. ולא יעשה דבר שחוח לסימן, כי הוא יתברך מלך העולם וראוי להיות זקוף, ודבר זה נקרא 'צלם אלקים', כי הצלם אינו רק סימן מה, להורות תואר אשר נעשה עליו הצלם והדמות. שאם אדם צייר בגוונין ובסמנין, הרי בודאי לא נמצא סמנין למי שעשה עליו הציור [פירוש, כאשר אדם מצייר אדם אחר בגוונים וסמנים, לא ימצאו באדם שצוייר גוונים וסמנים, כי האדם לחוד, וציורו לחוד]. ועל כרחך אתה צריך לומר כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם, וזהו צלם במה שהוא יתברך הוא זקוף שהוא על הכל, ואינו שחוח לפני שום נמצא. וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא [בראשית א, כו] 'וירדו בדגת הים וגו'' [ראה להלן הערה 1502]. ולפיכך האדם הוא צלם אלקים, כי אם היה עושה תאר וצלם אל השם יתברך שהוא אל מושל על התחתונים ועליונים, היה עושה דבר זקוף, שזה מורה על שאין עליו דבר. ולפיכך נאמר על האדם שהוא נברא בצלם אלקים בשביל זה". וצרף לכאן מאמרם [ברכות מג:] "ואל יהלך בקומה זקופה, דאמר מר המהלך בקומה זקופה אפילו ארבע אמות, כאילו דוחק רגלי שכינה, דכתיב [ישעיה ו, ג] 'מלא כל הארץ כבודו'". ופירש בשיטמ"ק שם "מלא כל הארץ כבודו - פירוש שחייב לראות את עצמו כאילו שכינה על ראשו". ובח"א לסנהדרין פא. [ג, קעא:] כתב: "כי מי שהולך בקופה זקופה אין עליו יראת בוראו. ואמרו קידושין [לא.] שמי שהולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי שכינה". ובח"א לב"ק טז. [ג, ב.] כתב: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 214, ולהלן הערה 1492]. הרי ש"קומה זקופה" מורה על מלכות האדם, ולכך היא צריכה להתבטל כלפי ה'. @**וקצת קשה**^, כי בח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "איתמר קטן מאימתי בא לעולם הבא... משעה שנולד... סבר שהאדם כאשר נולד נגמר צורתו ותארו, אשר נברא האדם בצלם אלקים. ואז ראוי אל עולם הבא מצד מעלת צלם אלקים שבאדם" [ראה להלן הערה 1553]. ואם הצלם מתבטא בקומה זקופה, הרי אין לתינוק בן יומו קומה זקופה. אמנם למעלה נתבאר [פ"א הערה 1533] שהאדם נקרא "חי מדבר" בשעת הוולדו, אף שאינו יכול לדבר בפועל. וכמו כן אדם נקרא בעל קומה זקופה בשעת הוולדו.

<> אודות שהפסוק מדבר מצד המקבל, וכפי ראות האדם הגשמי, כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר כיצד הכל נסקר מצדו של האדם, ובתוך דבריו כתב שם [תפז.]: "כי מה שאמר הכתוב [שמות יט, כ] 'וירד ה' על הר סיני', וכיוצא בזה, הם נאמרים כלפי האדם, כי כך נמצא השם יתברך אצל האדם, שהיה יורד מן השמים על הר סיני. וכיון שכך הוא אצל האדם, אף כי באמתת עצמו אין הדבר כך, רק שכך נמצא אל האדם, יאמר עליו כפי מה שהוא נמצא אל האדם... ויותר מזה אף שמו יתברך נקרא כאשר הוא אל האדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תיז:] כתב: "ודע כי בכל מקום שתמצא בכתוב ובדברי חכמים לשון כזה, חס ושלום שיעלה על דעתם לומר שיהיה דבר זה אצל הבורא, כי מי שמספרים כבוד אל יותר מהם. אך הכל הוא מצד המקבל, כי דעת רז"ל, והוא דעת התורה, שכל הדברים האלו הם מצד המקבלים, שהוא יתברך נמצא אל המקבלים כמו שהם מוכנים לקבל, ונראה להם השם יתברך כפי מה שהמקבל ראוי לו, מבלי שיהיה הדבר הזה בעצמו יתברך כך, רק שכך האדם מקבל מאתו יתברך. ודבר זה הוא יסוד גדול מאוד, גלו אותו חכמים במדרשיהם הפנימיים והנעלמים". וכן הוא בנצח ישראל פי"ט [רלה:], שם פכ"ב [תע:], גבורות ה' פכ"ג [צט:], שם פ"ע [שכ.], גו"א בראשית פ"ו אות יב, שם שמות פ"ג אות ב, וח"א לע"ז ג: [ד, כה.]. וראה בפרקי מבוא לנשמת חיים, עמוד 43, ולהלן הערה 1665.

<> לשונו בדרשה לשבת תשובה [עז.]: "כי ביצירה זאת שיצר השם יתעלה את האדם, יצירתו עליונה, עד שמבשרו יחזה אלוה [ראה להלן הערה 1429]. שהרי האדם נברא בצלם אלהים... וברא היוצר הצורה בצלמו ודמותו הכל, שיהיה בריאתו שלימה ותמימה. ולא שהשם יתעלה יש לו דמות וצורה, רק ברא האדם בדמיון הגשמי, כמו שהוא היוצר יתעלה בלתי גוף. וזה כי השם יתעלה בעליונים מלך על כל הנמצאים עליונים ותחתונים, ובדמות זה ברא השם יתעלה האדם בדמותו הגשמי. שהרי תבניתו וצלמו של אדם מורה כי האדם מלך הנמצאים התחתונים. ולכך האדם בלבד הולך בקומה זקופה, יותר מכל הנמצאים התחתונים, שהם הולכים שחוח, כמו עבד שהוא שחוח לפני רבו. והנה האדם שהוא הולך בקומה זקופה יש בדמותו הגשמי דמיון מלך מלכי המלכים", ושם מאריך בזה עוד. ואודות שעוה"ז הוא עולם גשמי, כן נתבאר למעלה פ"א הערות 770, 1184. @**ויש להקשות**^, כי אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת". והנה למעלה [לפני ציון 1393] דחה את שיטת הרמב"ם המבאר ש"צלם" היינו השכל והדעת, כי דבר זה נמצא גם במלאכים, ו"חביב אדם" נאמר ביחס למלאכים. ומעתה תקשה קושיא זו לדידיה גם כן, שאיך ניתן לבאר ש"צלם" היינו קומה זקופה, הרי דבר זה נמצא גם במלאכים, ו"חביב אדם" נאמר ביחס למלאכים. וצ"ע.

<> כמבואר בהערה 1403, ששכל האדם משיג דברים נבדלים לגמרי, מפאת שהוא עצמו נבדל. ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי, כי הנפש המדברת אינו שכל נבדל, כי גם לתינוק יש לו שכל זה... כי הוא כח בגוף... אבל יש לאדם שכל נבדל גם כן", ושם הערה 852. ובתפארת ישראל פי"ג [רט:] כתב: "המחשבה היא המדריגה היותר עליונה, היא מדרגת עולם הבא". ובנפש החיים שער א, פרק ד, כתב: "גם על זאת יחרד לב האדם, שהוא כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות... אם כן בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה בניאוף ר"ל, הרי הוא מכניס זונה סמל הקנאה בבית קודש הקדשים העליון". הרי ש"שכל האדם הוא נבדל".

<> "ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש" [המשך הפסוק שם]. ועבודה זרה חלה במחשבתו של האדם [ראה למעלה פ"ב הערה 1619], ששם שכל האדם, ולכך "אסרה התורה כל צלם וכל דמות לאדם אשר הוא בעל שכל נבדל" [לשונו כאן].

<> במעמד הר סיני. וזה לשון המשך חכמה בהקדמתו לספר שמות: "כל ישראל שמעו שהקב"ה מדבר למשה פנים אל פנים, וכולם הגיעו למעלת הנבואה וראו איך הקב"ה מדבר עמו". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ח ה"ג כתב: "לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות... אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא". ובסמוך יבאר שהואיל ונבואת משה היתה באספקלריא המאירה, לכך אין בה כל דמות וצלם, וה"ה לישראל במעמד הר סיני, ששמעו "כמו ששמע הוא".

<> והעולה מזה, כי דוקא משום שהאדם הוא גשמי ונמצא בעולם התחתון והגשמי, לכך הוא ב"צלם אלקים". אך כאשר הוא במדריגה רוחנית נבדלת [כישראל במתן תורה], אזי מופקע האדם מהיות "צלם אלקים". ויש בזה הטעמה מיוחדת. שהרי "בן תשעים לשוח" [אבות פ"ה מכ"א] משום שהוא "אדם חסר, והוא הולך שחוח... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה... וכאשר הוא בן תשעים הוא אדם חסר, שאינו בשלימותו, ומתחיל להיות הולך שחוח" [לשונו שם בסוף המשנה]. והרי כאשר אדם הוא זקן, הוא רוחני ביותר, וכפי שכתב בח"א לב"מ פז. [ג, נא.], וז"ל: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה [ויקרא יט, לב] 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו" [הובא למעלה בהערה 1367]. הרי שבן תשעים הוא מחד גיסא רוחני ונבדל, ומאידך גיסא צלם אלקים שלו נמצא בירידה, שהולך שחוח מפאת חסרונו. ולכאורה הדברים סותרים זה לזה. אמנם הם הם הדברים; דוקא משום שהזקן נעשה רוחני ונבדל, לכך אין הוא משמש יותר כדוגמה לצלם אלקים. וכפי שהיה צורך לומר לישראל במעמד הר סיני "לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת, כך הזקן הולך שחוח מפאת שהגיע למדריגה נבדלת, ששם אין ענין ל"צלם אלקים". וראה למעלה פ"ב מ"א הערה 172, שמעין נקודה זו נתבארה שם, שהתורה יכולה לומר "עיני ה'" [לשון רבים], אך חכמים נמנעו מלומר כן, ואמרו "עין רואה" [לשון יחיד], כי הואיל וחכמים מדברים לפי השכל והמופשט, לכך אין בדבריהם שום לשון העלול להתפרש כהגשמה, מה שא"כ דברי תורה שנמסרו לנביא, שם ניתן לומר "עיני ה'".

<> נראה שכוונתו לומר, שבברכה זו אמרו "בצלם דמות &**תבניתו**^", ולא אמרו "בצלם דמות הקב"ה", או "בצלם דמות אלקים". ו"תבניתו" מוסבת על הבריאה, שהרי "'תבנית' לשון בנין" [רש"י פסחים פז.]. וראה להלן ציון 1571.

<> יבמות מט: "כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה".

<> לשונו בח"א ליבמות מט: [א, קלב.]: "משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה, נקרא כאשר היתה הנבואה לא בדמיון, וכדכתיב [במדבר יב, ח] 'ומראה ולא בחדות'. וכאשר הנביא היה כן, אי אפשר לראות השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מן הנמצאים, ולכך אי אפשר לראות אותו פנים אל פנים. אבל כאשר יראה בדמיון, דבר זה אין חיבור לשכינה לומר שהשם יתברך נבדל מכל הנמצאים, ולפיכך באספקלריא שאינה מאירה אפשר לראות השם יתברך. כי זה ההפרש יש בין אספקלריא המאירה לשאינה מאירה, כי האספקלריא המאירה רואה הדבר באמתתו כאשר הוא". ובגבורות ה' פמ"ז [קפה:] כתב: "כי כאשר תתבונן במדריגת משה תמצא בו שלא היה אדם טבעי שהוא תחת הזמן, שכן תמצא שעמד ארבעים יום בלא אכילה ושתיה [דברים ט, ט], ולא כהתה עינו ולא נס ליחו [דברים לד, ז], והיה מסתכל באספקלריא המאירה, ולא היה מונע לו מן החמרי העכור מלהסתכל באספקלריא המאירה". וראה להלן הערה 1432.

<> פירוש - משה רבינו ע"ה אמר שהקב"ה הודיעו שמן הנמנע שהוא יראה את השם יתברך. ורש"י במדבר יב, ח "ומראה ולא בחידות - ומראה זה מראה דבור, שאני מפרש לו דבורי במראות פנים שבו, ואיני סותמו לו בחידות... יכול מראה שכינה, תלמוד לומר 'לא תוכל לראות את פני'". ובפירוש המשניות לרמב"ם לכלים פ"ל מ"ב, כתב: "יקראו החכמים המכסה הבהיר מאד אשר לא יסתיר דבר מאחוריו 'אספקלריא המאירה', ואמר על צד המשל בהשגת משה רבינו ע"ה לאלהות, שהוא השיג הבורא יתברך על תכלית מה שאפשר האדם מאשר הוא בחומר ההשגה שישיגהו. כמו שאמר יתברך מזה 'כי לא יראני האדם וחי'". ובתפארת ישראל פכ"א הביא את דברי הספרי [דברים לד, י] שאמרו שבלעם היה יודע מי מדבר עמו, שנאמר [במדבר כד, ד] 'אשר מחזה שקי יחזה', ואילו משה רבינו לא היה יודע כן. וכתב לבאר זאת [שכ.]: "מה שלא היה יודע משה מי מדבר עמו, היינו 'כי לא יראני האדם וחי', כי אי אפשר להתחבר עם השם יתברך. ודבר זה היה למשה, שנסתכל באספקלריא המאירה, והיה לו דבקות אל השם יתברך, ולפיכך אי אפשר שיהיה יודע מה שידבר השם יתברך עמו". ובסמוך יביא את מאמרם [יבמות מט:] בהבדל בין נבואת משה [שאמר "כי לא יראני האדם וחי"] לעומת נבואת ישעיה [שאמר (ישעיה ו, א) "ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא"].

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תסו.]: "השם יתברך הוא נגלה לנמצאים כדמות אדם, אף שאין דמות ודמיון לו יתברך, מכל מקום כך הוא נראה לנמצאים כדמות זה, כמו שאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות כמראה אדם', וכמו שהתבאר בחבור דרך חיים. ונאמר עליהם [יחזקאל א, ה] 'דמות אדם להם'". וצרף לכאן מאמרם [מכילתא שמות טו, ב] "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל וכל שאר הנביאים", ולמדו כן מהפסוק [שם] "זה קלי", "משמע שראו אותו" [לשון הגו"א שם אות ז]. הרי שהנביאים רואים בדמות, ומבחינה זו ראתה שפחה על הים אף מעבר לכך. אך בודאי ששפחה לא תוכל לראות כנבואת משה, שהיא נבדלת לגמרי.

<> כמבואר בהערה 1406.

<> פירוש - בכל מקום יש את הדיבורים התואמים לו. והואיל והעוה"ז הוא עולם הגשמי, לכך יתואר בו הכל [אף השם יתברך] במושגים גשמיים.

<> כי זהו היחס בין הנושא הגשמי לנשוא הרוחני. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "קרא הגוף בגד שהוא מלבוש הנשמה". ורבינו בחיי [בראשית יח, ח] כתב: "וכבר ידעת כי הנפש היא נקראת אדם, לא הגוף, כי הגוף אינו אלא מלבוש הנפש. וכן הכתוב מעיד [איוב י, יא] 'עור ובשר תלבישני', באר כי הגוף הוא המלבוש, והנפש שהיא האדם מתלבשת בו". והעוה"ז נחשב לגוף, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פי"ט סוף אות ג: "עניני עולם הזה, שהוא גוף". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי" [הובא למעלה הערה 1082]. וממילא יחס העוה"ז לעולם הנבדל הוא יחס של הגוף לנפש, שהוא יחס של מלבוש למתלבש. והשפת אמת בליקוטים, פרשת בראשית כתב: "כמו גוף האדם לבוש לנפש, ונפש לרוח כו', כן העולם לבוש ומכסה להתורה. ולכך כמו שהגוף בציור הנפש... כן העולם נברא בעשרה מאמרות, נגד כלל התורה שהיא עשרת הדברות". ובספר פתחי שערים נתיב עיגולים ויושר, פתח יא, כתב: "כל מה שהוא יותר עליון הוא יותר פנימי, וכל מה שהוא יותר גרוע במדרגתו, הוא יותר חיצון, ומלבוש לפנימי שבו. שא"ק מתלבש תוך אצילות, ואצילות בבריאה, ובריאה ביצירה, ויצירה בעשיה. כל עולם מלבוש לעולם שמעליו". וראה למעלה פ"א הערה 771 ופ"ב הערה 1022 שנתבאר שם שיחס העוה"ז לעוה"ב הוא יחס של אשה לאיש. ובפחד יצחק שבועות תחילת מאמר ד כתב: "כדרך שמצאנו שבזמני קודש יש לו לגוף בגדים מיוחדים, כמו כן יש לבושים מיוחדים למחשבות קודש, כי על כן המלה הנה לבוש המחשבה".

<> כמו שנאמר [ישעיה סג, א] "מי זה בא מאדום חמוץ בגדים מבצרה זה הדור בלבושו". ובגו"א בראשית פל"ח אות ט [ד"ה ויש] כתב: "יש באדם היכרא... האחד, בצורה העצמית שלו. הב', במלבושים שלו, שבהם ניכר ונבדל משאר בני אדם... היכר ראשון הוא צורתו. הב' הוא דומה לצורה, כי האדם יתואר במלבושין, ונותין לו צורה גם כן". ובגו"א שמות פי"ט אות יח [ע.] כתב: "אזור מתניו של אליהו זכור לטוב, שאין ספק שהאזור שהיה במתניו היה מורה על ענינו ועל תארו, כי המלבושים הם שמורים על תאר שלו, ומכל שכן כאשר הכתוב [מ"ב א, ח] מתאר אותו במלבוש מיוחד". ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "כי הלבוש הוא תוארו של אדם, ואינו אדם, רק שהוא תואר לאדם... כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... וזה ירש יעקב ממנו, כך ירש עשו את בגדי אדם הראשון... ועל ידי הבגדים מתדמה כאדם, אף כי אינו אדם באמת" [ראה להלן הערה 1476, ופ"ד הערה 158].

<> למעלה ד"ה ויש לפרש, ושם הערות 1405-1408.

<> יש להקשות, כי אמרו חכמים [חגיגה טז.] "ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת; יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרים בלשון הקודש כמלאכי השרת". אם כן כיצד ניתן לומר שקומה זקופה של אדם מורה על היותו מלך על הכל, ושאין עליו בתחתונים, הרי בקומתו הזקופה דומה האדם למלאכי השרת, ומלאכי השרת הם עבדים, וכמבואר בסוף משנה זו. אמנם אמרו בריש קהלת רבה "'חזיתי איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב' [משלי כב, כט], קרי ביה 'לפני מלאכים יתיצב'". הרי ש"מלך" ומלאך" בני חדא בקתא אינון, וקומתם הזקופה של מלאכי השרת כנראה קשורה למלכות שיש בהם. וראה למעלה הערה 1408.

<> אודות היושר שיש בו יתברך, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"א [קע:], שכתב: "והנה מן הדברים אשר הם ידועים, כי אין דבר שהוא יותר ראוי להתדבק בו יתברך רק היושר, ואשר הוא יוצא מן היושר הוא מתרחק. כי על היושר לא נקרא שם יציאה, ולא שם רחוק כלל, רק שם יציאה נקרא על היוצא מן היושר, ובזה שייך יציאה ורחוק. והיושר הוא בתורה, ולפיכך על ידי התורה הוא שקונה הקירוב והחבור בו יתברך, כי אין ליושר יציאה כלל... כי התורה היא היושר בעצמו, אשר היושר הוא קירוב וחבור אליו יתברך". ובח"א לנדה יג. [ד, קנג:] כתב: "דבר שהוא באורח מישור מתיחס ביותר אל השם יתברך. והפך זה, כל דבר שהוא נוטה מן המישור, הוא כח חיצון". ובח"א לכתובות קד. [א, קסא:] כתב: "הצדיק שהולך כל ימיו בדרך הישר, לכך ראוי שיהיה עם השם יתברך, שהוא הישר בעצמו" [הובא למעלה במשנת "כל ישראל" הערה 131].

<> הרי "קומה זקופה" מורה על היושר. וכן למעלה [סוף משנה א] ביאר ש"קומה זקופה" של אדם נעשתה כדי שיסתכל למעלה ויזכור את בוראו, וכן שידע מאין בא ולאן הוא הולך [למעלה הערות 220-223].

<> "אני מאמין באמונה שלמה. שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם" [העיקר העשירי]. ולשון הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק הוא: "כי הוא השם יתברך יודע מעשיהם של בני אדם, ואינו מעלים עינו מהם. לא כדעת מי שאמר עזב ה' את הארץ, אלא כמו שנאמר [ירמיה לב, יט] 'גדול העצה ורב העליליה אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם וגו''. 'וירא ה' כי רבה רעת האדם בארץ וגו'' [בראשית ו, ה], ונאמר [בראשית יח, כ] 'זעקת סדום ועמורה כי רבה'. זהו מורה על היסוד העשירי הזה". וראה למעלה פ"ב הערה 183.

<> כן כתב בגו"א דברים פי"א אות ז, וז"ל: "נראה שדיוק רז"ל 'לטובה ולרעה', מדכתיב 'עיני ה'', דהוי למכתב 'עין ה'', כמו 'עין ה' אל יראיו' [תהלים לג, יח], וכשהוא פעמים לטובה ופעמים לרעה שפיר כתיב 'עיני ה'' לשון רבים". וכן כתב בדרשה לשבת תשובה [עז.], ויובא בהערה 1429. אך קצת קשה, שנאמר [תהלים לד, טז] "עיני ה' אל צדיקים וגו'", ופירשו בשיר השירים רבה [ח, יב] "בשעה שישראל עושין רצונו של הקב"ה, הוא מביט אליהם בשתי עיניו, הדא הוא דכתיב 'עיני ה' אל צדיקים', ובשעה שאין עושים רצון הקב"ה, מביט להם בעינו אחת, שנאמר [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". הרי שהבטה בשתי עינים נדרשת להבטה טובה יותר מאשר הבטה של עין אחת. ויל"ע בזה.

<> דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר הרביעי [תכב.] כתב: "וזה כי לפעמים יבא ממנו יתברך דבר, ואפשר להיות יותר גדול, כמו שכתוב [שמות ח, טו] 'ויאמרו החרטמים אצבע אלקים היא', ונקראת המכה 'אצבע', שאפשר להיות יותר מכה גדולה, לכך הוא מייחס המכה למקצת, לומר 'אצבע אלקים היא'. וכאשר המכה היא בתכלית, ואי אפשר להיות יותר גדול, יאמר [שמות יד, לא] 'וירא ישראל את היד הגדולה', כי היד הוא הכל, ואין דבר יותר... כמו שאמר 'יד ה'' כאשר המכה היא בתכלית". הרי שהקב"ה יתואר בעולם הגשמי במונחים גשמיים.

<> ולפי זה הלשון "&**מבשרי**^ אחזה אלוק" אינו נאמר בדרך "אף על פי", שאע"פ שמדובר בחלק הבשר שבאדם, מ"מ גם מדיוטא תחתונה זו ניתן לחזות אלוק, אלא אדרבה, הואיל ו"בשר" מורה על החלק הגשמי ביותר באדם [כמבואר בבאר הגולה באר החמישי הערה 290], לכך דוקא "מבשרי אחזה אלוק". והשל"ה הקדוש מסכת חולין, פרק דרך חיים תוכחות מוסר [כה] כתב: "אברי האדם רומזים לדברים עליונים, כמו שאמר איוב 'ומבשרי אחזה אלוה', אף כי הברית הקדוש, ולכן אין ראוי לגלותם, כי כבוד אלהים הסתר אבריו". ועוד 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 הערות 212, 610]. 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" [הובא למעלה בהערה 610]. ובח"א לנדרים לב: [ב, יב.] כתב: "ואלו עשרה איברים הם... נגד עשר ספירות בלימה". ולמעלה פ"ב מ"ז [תריא.] 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" וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [נח.], וז"ל: "וכאשר תבין את זה אז תבין מעלת צלם האלקי שבאדם. והפלוסופים 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" [הובא למעלה הערות 212, 610].

<> מביא גמרא זו להוכיח שבעולם הגשמי ניתן לצייר את הקב"ה במונחים גשמיים, מה שאין כן בעולם נעלה יותר.

<> לשון הגמרא שם "כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה, משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה", ופירש רש"י שם "נסתכלו באספקלריא שאין מאירה - וכסבורים לראות ולא ראו, ומשה נסתכל באספקלריא המאירה, וידע שלא ראהו בפניו".

<> כמבואר למעלה הערה 1415. וראה בגו"א במדבר פי"א אות ו, בביאור דברי רש"י שם [במדבר יא, טו] "תשש כחו של משה כנקבה". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "כי מדרגת משה נבדל לגמרי מן החמרי. ודבר זה ידוע מאד שזהו מעלת משה, ולכך היה מתנבא באספקלריא המאירה. וכבר הארכנו בזה בחבור גבורת ה' [פי"ח] אצל [שמות ב, י] 'כי מן המים משיתהו', ובכמה מקומות, שזה עיקר עצם משה, שהיה נבדל מן החומר. ולכך הוא בלבד היה פורש מן האשה [שבת פז.], ונקרא [דברים לג, א] 'איש אלקים'" [הובא למעלה פ"א הערה 163]. ורש"י [במדבר ל, ב] כתב "הנביאים נתנבאו ב'כה אמר ה'', מוסיף עליהם משה שנתנבא בלשון 'זה הדבר'". ובגו"א שם [אות ו] כתב: "ונראה, כי ענין זה הוא תולה בנבואת משה רבינו עליו השלום ומדריגתו, כי הנבואות הם שתים; האחת הוא שנתנבאו בה כל הנביאים על מעשה ה' והנהגתו בעולם, לכל אשר נעשה בעולם. והמדריגה של משה היה כולל זה, וכולל גם כן להתנבאות על המצות והתורה שצוה לו השם יתברך מפיו. וזאת המדריגה היא אינו דומה לראשונה, כי המדריגה הראשונה בדברים אשר יחדש ויעשה בעולם, והמדריגה של משה רבינו עליו השלום היא התורה, מה שהשם יתברך רוצה שיהיה נוהג תמיד בעולם מבלי שינוי, והוא סדר מציאות כללי בעולם. כי בתורה אשר נתן השם יתברך על ידי משה, סידר את ישראל בסדר כללי, לא בענינים המתחדשים בפרטים מן הסבה הראשונה, שזה אין המדריגה כל כך. ובשביל זה תבין למה היה משה רבינו עליו השלום מתנבא באספקלריא המאירה, יותר מכל שאר נביאים. כי הענינים הכוללים הם מופשטים מן החומר, ומושכלים ביותר. ומדריגת שאר הנביאים היה למטה מזה, בענין אשר הוא יחדש בעולם ויעשה, לא בענינים הכוללים... ובשביל זה היה מתנבא ב'זה הדבר', המורה על הנבואה באספקלריא המאירה, השייך למצוה אשר נתן השם יתברך לישראל. כי מצות התורה הם בענינים כוללים, לכך הם יותר מושכלים" [הובא למעלה פ"א הערה 169].

<> פירוש - משה רבינו אינו מסתכל בתמונה גשמית, אלא בתמונה הנבדלת מהגשם. ויש בזה הטעמה מיוחדת; למעלה ביאר [לפני ציון 1410] שבמעמד הר סיני נאמר [דברים ד, טו] "כי לא ראיתם כל תמונה", ולכך "כאשר הגיעו ישראל אל המעלה הנבדלת בלתי גשמית, ובמדריגה הזאת אין צלם ודמות" [לשונו שם]. וכאן מבאר שהוא הדין לנבואת משה רבינו, שראה באספקלריא המאירה, ולכך נאמר לו [שמות לג, כ] "כי לא יראני האדם וחי". וכך נאה וכך יאה, שהרי הרמב"ן השריש לנו [דברים לד, י] "שכל נבואתיו של משה כיום מתן תורה", ולכך דין הוא שיהיה צד השוה בין מתן תורה לנבואת משה, המתבטא באיסור ראית דמות ותמונה.

<> לכאורה בנצח ישראל פמ"ט [תתה.] הגדיר את נבואת ישעיה באופן הדומה לנבואת משה, שכתב: "מעלת ישעיה הנביא, שהיה לו צורה אלקית גם כן, לכך היה משבח את ישראל מה שצורתן נבדלת... לפיכך אמר [ילקו"ש ח"ב רמז תמג] כל הנביאים קבלו נבואתם נביא מפי נביא. וזה כי החומר מסך מבדיל בין השם יתברך ובין הנמצא, לפיכך כל הנביאים שלא היה צורתן כל כך נבדלת מן החומר, היה מבדיל החמרי בין השם יתברך ובין האדם, לכך היה צריך לקבל נבואה שלהם מנביא אחר. אבל ישעיה, שהיה נפשו שהיא צורתו נבדלת, ולא היה החומר שלו מסיך ומבדיל בין השם יתברך ובין האדם, אין לו אמצעי, ומקבל הנבואה מן השם יתברך בעצמו". וצריך לומר, שמכל מקום אין נבואתו של ישעיה נבדלת מהחומר לגמרי כנבואתו של משה רבינו. וראה הערה 1436.

<> אודות ש"פה אל פה" מורה על בהירות נבואת משה, כן כתב בתפארת ישראל פכ"א [שיח:], וז"ל: "כי מה שהיה מדבר עם משה פנים אל פנים [שמות לג, יא] , שהיה משה עומד עם השם יתברך, הכל הוא הקירוב והדיבוק עמו... שכל נבואת משה נבואה ברורה, כמו שהיה הדבור עמו פנים אל פנים ופה אל פה. לכך לא היתה נבואתו רק נבואה ברורה". ובתיקוני זוהר סוף תיקון לח איתא "משה ימלל בשכינתא, הדא הוא דכתיב 'פה אל פה אדבר בו'". וראה פחד יצחק שבועות, מאמר ג, פרק ב.

<> שנאמרה בנבואת ישעיה. ויש להעיר, שכאן מחלק בין נבואת משה לנבואת ישעיה, ועדיפותה של נבואת משה היא בכך שנאמרה "פה אל פה". אך בירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו שהיה ישעיה שקול כמשה, ולמדו זאת מההשוואה ל "פה אל פה", שכך אמרו שם: "והכתיב [מ"ב כא, טז] 'וגם דם נקי שפך מנשה הרבה מאד עד אשר מלא את ירושלים פה לפה', וכי איפשר לבשר ודם למלאות את ירושלים דם נקי פה לפה. אלא שהרג את ישעיהו, שהיה שקול כמשה דכתיב ביה 'פה אל פה אדבר בו'" [ירושלמי זה הובא בח"א ליבמות מט: (א, קלב.)]. הרי שאף ישעיה משתייך לדרגה של "פה אל פה", ועם כל זה הוא ראה את ה' כמראה אדם. ונראה, ששאלה דומה לזו הקשה הרמב"ן בס"פ בהעלותך [במדבר יב, ו], שלאחר שביאר את ההבדל נבואת משה לשאר נביאים, כתב: "ואל תחוש למה שאמרו בשמואל ששקול כמשה... כי בעבור שהזכירו עמו חשבוהו רבותינו לגדולה, לא שישוו הנבואות חלילה להם". ומעין כך נתרץ על הירושלמי הנ"ל.

<> "דמחוור יתיר מן דין - כי דניאל לא השיג אלא קול אדם, אך יחזקאל השיג דמות אדם על כסא הכבוד" [פירוש מהרז"ו שם]. ובפירוש המיוחס לרש"י בב"ר שם איתא "שכמו שקורין הצורה 'אדם', כך קורין היוצר 'אדם'". ובמדב"ר יט, ה, אמרו "גדול כוחן של נביאים שמדמין דמות גבורה של מעלה לצורת אדם".

<> פירוש - מתוך שאמרו "גדול כחן של נביאים", משמע שמדובר בדבר שלולא כוחם המרובה של הנביאים אי אפשר היה לאומרו. וכן כתב שם היפה תואר, וז"ל: "פירוש, אף שהדבר הזה הוא נראה כעין הגשמה, אבל כחן של הנביאים גדול מאוד, והרשו לעצמן דבר זה", וכן מבואר במו"נ ח"א פמ"ו [יוזכר בסמוך]. ועל כך מעיר שמהו החידוש, שהרי הנביאים לעולם ראו את הקב"ה בדמות [כמו שיבאר מיד], שנאמר על שאר נביאים [במדבר יב, ו] "אם יהיה נביאכם ה' במראה אליו אתודע בחלום אדבר בו", ופירש רש"י "במראה אליו אתודע - שכינת שמי אין נגלית עליו באספקלריא המאירה, אלא בחלום וחזיון".

<> פירוש - לפי הרמב"ם כוונת מאמרם היא שמדמים את התחתונים לעליונים, שמיחסין את הצורה התחתונה [הצלם] ליוצרה העליון [הקב"ה]. ויש בין מפרשי המורה נבוכים מחלוקת בביאור כוונת הרמב"ם, ומפרש כאן כהבנת האברבנאל [שם]. ובסמוך יבאר שאם לכך היתה כוונת חכמים, אין בזה רבותא יותר מהנאמר בקרא [בראשית ט, ו] "בצלם אלקים עשה את האדם".

<> פירוש - כחם של הנביאים הוא לדמות את העליונים לתחתונים, ואת הגדול לקטן, וכמו שמבאר.

<> פירוש - ההדגשה של חכמים היא שיש בידי הנביאים לדמות את הקב"ה ליצירתו ולמעשה ידיו. ואם היו אומרים "שמדמין היוצר לצורה", לא היה מודגש שמדובר בדמיון של היוצר למעשה ידיו, אלא בסתם דמיון בין הקב"ה לצורת אדם. והאופן שניתן לומר כך הוא רק אם תוקדם תיבת "צורה" לרישא, ואחר כך יאמר בסמיכות "יוצרה", וזהו שאמרו "שמדמין הצורה ליוצרה".

<> ב"ב יב. "חכם עדיף מנביא, שנאמר [תהלים צ, יב] 'ונביא לבב חכמה' ["ונביאים יש להן לבב חכמה" (רש"י שם)], מי נתלה במי, הוי אומר קטן נתלה בגדול".

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשז:]: "וכן צורת אדם, כי היא הצורה שנראה בה השם יתברך לנביאים", ושם הערה 11. ונראה שהביא מדרש זה כאן, כדי להוכיח ממנו ששאר נביאים היו מתנבאים באספקלריא שאינה מאירה, ולכך אף הרשו לעצמם לדמות היוצר אל צורה שבראה. ומתוך כך נבין שבודאי ניתן לומר ש"צלם אלקים" הוא דמיון הצורה אל יוצרה, כי כאשר איירי בעולם הגשמי, אין מניעה מלומר שגופו הגשמי של האדם מורה על יוצרו הנבדל.

<> ודבר זה מתבטא בקומתו הזקופה של האדם, וכמו שביאר למעלה. וצרף לכאן את מאמרם [אבות דרבי נתן פ"א מ"ז] "מה חשב נחש הרשע באותה שעה. אלך ואהרוג את אדם, ואשא את אשתו, ואהיה מלך על כל העולם כולו, ואלך בקומה זקופה". הרי ההליכה בקומה זקופה מיישך שייכי ל"מלך על כל העולם". ובח"א לב"ק טז: [ג, ב.] כתב: "כי האדם היה מלך על התחתונים, וכן הנחש היה מלך בחיות בתחתונים קודם שנתקלל. והיה האדם בלבד הולך בקומה זקופה, וגם הנחש היה הולך בקומה זקופה קודם שנתקלל. וכך אמרו במסכת סוטה [ט:] אמר הקב"ה, אני אמרתי לנחש יהא מלך על כל בהמה וחיה, עתה [בראשית ג, יד] 'ארור יותר מכל בהמה וחיה'. אני אמרתי שילך בקומה זקופה, עכשיו [שם] 'על גחונך תלך'".

<> פירוש - אע"פ ש"צלם" ו"דמות" נאמרו על צורה ותבנית, מ"מ לפעמים הם נאמרו על המאפיין העיקרי של הצורה והתבנית, ולא על הצורה והתבנית בפועל. וכמו שביאר בכת"י [הובא למעלה בהערה 1393], וז"ל: "כי שם צלם ודמות בא על מה שיוכר בו הדבר, כי הצלם והדמות בו הכרת הדבר, ומפני כי הכרת העליונים הוא במה שהם שכלים בלתי גשמי, והאדם גם כן יש לו השכל, לכך נאמר כי האדם בצלם אלקים נברא, כי הכרתו של האדם מה שהוא שכלי, כמו הכרת השם יתברך, אשר הכרתו מה שהוא יתברך בלתי גשמי". וזה לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צלם: "ענין צלם כענין דמות, והוא פעמים נופל על הצורה מורגשת... ופעמים על הצורה שאינה מורגשת, אלא צורה מחשבית, רצוני לומר ערך ודמיון במעלה, וזהו 'בצלם אלקים', 'בצלמנו כדמותנו'... שיהיה נערך אליו ודומה לו בענינו בחכמתו ובמעלתו", וראה להלן הערה 1555.

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [א, נג.]: "כבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו [ב"מ נט.] 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1488, ולהלן הערה 1549]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "כי אדם נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו'. ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי, וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו". וראה להלן הערה 1478.

<> תרגום; צלם פניהם השתנה. וראה להלן הערות 1495, 1557.

<> אמרו חכמים [ברכות ו:] "כיון שנצטרך אדם לבריות פניו משתנות ככרום", ובסמוך [לפני ציון 1527] יבאר המאמר. ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "הבושה הוא הפסד מה, כי הבושה הוא כבוי וביטול אור הפנים, שהפנים הוא עיקר המציאות". ובאור חדש [קצג:] כתב: "'ופני המן חפו' [אסתר ז, ח]. קשיא, מה הוצרך לומר 'ופני המן חפו'. ונראה לומר כי עתה התחיל להיות פניו חפו, ולבסוף נתלה... לכך התחלת דבר זה כי פני המן חפו, והוא הבושה, כי הבושה שהוא השתנות הפנים, עליון על הכל. כי הבושה מגיע אל זיו וקלסתר הפנים, שהוא לאדם מעולם העליון. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו', ומבטל זיו וקלסתר הפנים, 'אין לו חלק לעולם הבא' [ב"מ נט.]. ולכך כאשר באה הפורעניות על המן, התחיל בזה מה שאמר 'ופני המן חפו'".

<> לשונו בח"א למכות כג: [ד, ו:]: "כמו שבארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... וצלמו רמ"ח אברים, אף כי הם גשמיים, הוא נבדל בלתי גשמי לגמרי. ולכך נקרא 'צלם אלקים', כי שם צלם נאמר על הזיו של בעל הצלם, כדכתיב 'וצלם אנפוהי אשתנו'. ואין השנוי לדבר הגשמי שבאדם, רק לזיו שהוא האור של הפנים, שהיה משתנה זיו ואור שלו, והזיו והאור מורה על דבר נבדל מן הגשמי, כמו שהתבאר שם". וראה למעלה הערה 1132.

<> מהבהמות ואף מן המלאכים, וכמו שיבאר. ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [בראשית מא, ב] "והנה מן היאור עולות שבע פרות יפות מראה וגו'", ופירש רש"י שם "יפות מראה - סימן הוא לימי שובע שהבריות נראות יפות זו לזו, שאין עין בריה צרה בחברתה". והגו"א שם [אות ג] נתקשה מדוע רש"י בא לפתור את החלום, כאשר יוסף יעשה כן בהמשך הפרשה. ואפשר לבאר, שעל הפסוק [בראשית כט, יז] "ועיני לאה רכות ורחל היתה יפת תואר ויפת מראה" פירש רש"י "תואר - הוא צורת הפרצוף... מראה - הוא זיו קלסתר". ולכך הוקשה לרש"י בחלום פרעה, כיצד ניתן לומר על פרות "יפות מראה", הרי אין לבעלי חיים "זיו קלסתר" שהוא צלם אלקים, וכמבואר כאן. ובאמת כאשר פרעה חזר על החלום באזני יוסף, נאמר [בראשית מא, יח] "והנה מן היאור עולות שבע פרות בריאות בשר ויפות תואר וגו'". הרי שפרעה נקט בלשון "יפות תואר" ולא "יפות מראה", כי ידע שאי אפשר לומר על פרות שיש להם "זיו קלסתר". ולכך רש"י מיד ביאר בתחילת חלומו של פרעה ש"מראה" מתפרש כ"סימן הוא לימי השובע שהבריות נראות וכו'", והסימן מוסב על בריות בעלי צלם אלקים.

<> לשון האלשיך לשמות לד, יא: "יהיה הענין מאמרנו על פסוק [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם תהיה כו''. כי איך ארי אוכל אדם, אך הוא אשר לו צלם אלהים בפניו, אור פניו יפיל מורא על חית השדה. אך אשר אין צלמו בו בעונו, כבהמה נדמה לעיני החיה, ותמיתהו. נמצא כי פני הצדיק הם המבעיתים את חיות השדה". וראה למעלה הערה 1382.

<> תהלים כז, א "לדוד ה' אורי וישעי וגו'". וכן נאמר [מיכה ז, ח] "כי אשב בחשך ה' אור לי". ובדרשת שבת הגדול [רז:] כתב: "השם יתברך הוא נבדל מן הגשם, ומפני כי הוא יתברך נבדל מן הגשם נקרא השם יתברך 'אור', כמו שנתבאר דבר זה בכמה מקומות, כי האור אינו גשמי, וכן להפך, כי הדבר אשר הוא עומד בחומר העכור נקרא שהוא בחושך". ובח"א לסוטה יב. [ב, נב:] כתב: "כשנולד [משה] נתמלא הבית אורה, והאור מורה על דבר נבדל מן הגשם. וזה ידוע כי אין באור דבר גשמי מורגש, לפיכך נקרא השם יתברך בשם 'אור', כדכתיב 'ה' אורי וישעי'". וראה בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ולהלן הערות 1524, 1890.

<> לשונו בנר מצוה [צג.]: "כי כל שהוא מסולק מן הגשמי הוא אור בהיר, כאשר תבחין בנמצאים הגשמיים, שכל שהוא גשמי יותר, הוא עכור וחושך. וזה, כי הארץ היא גשמית, ולכך הארץ היא חשוכה לגמרי. והמים אינם כל כך גשמיים כמו הארץ, שיש לארץ גסות ועבות החמרי יותר, לכך המים הם זכים יותר. והרוח עוד יותר מסולק מן הגשמי, ולכך הרוח הוא יותר זך ויותר דק... ומפני כי מקום בית המקדש הוא נבדל מן הגשמי, כאשר ידוע מענין בית המקדש שהוא נבדל ומסולק מן הגשמי. ובשביל זה אמרו בפרק קמא דבתרא [בבא בתרא ד.] על הורדוס כבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, שהם אורו של עולם, לכך יעסוק בבית המקדש, שהוא אורו של עולם. ולכך אמרו שהאור שאינו גשמי, רק מסולק מן הגשמי, נברא ממקום בית המקדש [ב"ר ג, ד]. והדברים ידועים למשכילים ולנבונים". וכן כתב בהרבה מקומות, וכגון בנצח ישראל פ"ז [קצ:] כתב: "ותדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע" [ראה להלן הערה 1533]. וכן הוא בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:], ח"א לקידושין מט: [ב, קמו.], ח"א לב"מ פד. [ג, לה.], גו"א דברים פ"ד אות כ [פט.], באר הגולה באר השני [רלד.], ועוד. ובנתיב האמת פ"א [א, סוף קצו:] כתב: "כי האור יש לו מדריגה נבדלת מן החומר, ודבר זה בארנו בהקדמה אצל 'כי נר מצוה ותורה אור' [יובא בסמוך]. ועוד בארנו דבר זה במקומות הרבה, כי האור מורה על מעלה נבדלת מן הגשמי. ותראה כי הדברים שאינם מאירים הם גשמיים, וכמו שבארנו פעמים הרבה, ולפיכך הזכות והבהירות מורה על שהוא מסולק מן הגשמי". וראה למעלה בהקדמה הערות 3, 86, פ"א הערה 1236, פ"ב הערה 1091, ולהלן הערות 1532, 1883, 1968.

<> לשונו למעלה בהקדמה [ט.]: "ופירוש 'נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי המצוה דומה לנר, אשר האור שלו אינו אור גמור בלא גוף, רק האור נתלה בגוף, הוא הפתילה והשמן וכלי המקבלים האור הזה. ואינו אור מופשט מן הגוף, שיהיה אור בהיר, רק עומד ונתלה בדבר שהוא גוף, ובשביל כך אינו אור בהיר. וכך המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף, ובמעשה אשר יעשה האדם בעל גוף, דבק בו האור האלהי, מה שמעשה הזה מעשה שכלי אלהי, מצות בוראו ורצונו של השם יתברך, לכך המצוה נקראת 'נר'. אבל התורה נקראת 'אור', כי האור אינו תולה בדבר, אבל הוא מופשט מן הגוף לגמרי, ולפיכך התורה דומה לאור בהיר", ושם הערה 29.

<> אודות שהאדם מקבל הנשמה עם הגשם, כן כתב בתפארת ישראל ר"פ יג [ר:], וז"ל: "כי נראה בעיני האדם כי דברי התורה הם כדברים פחותים ושפלים, אין בזה תמיה. כי קרה לתורת האדם מה שקרה אל האדם. כי האדם עומד בתחתונים, עם שיש לו נשמה שהיא חצובה מתחת כסא כבודו יתברך ממדרגה עליונה. גם זורח עליו צלם אלקים שהיא המעלה העליונה. כך הם מצות התורה, עם שהם דברים גשמיים, יש להם סוד פנימי שהוא עומד ברומו של עולם... ולפיכך כמו האדם עצמו, אשר הוא עומד בעולם הזה, ונשמתו מגיע עד עולם הבא, וכך התורה והמצות שמחויב האדם לפעול, הם בדברים שהם בעולם הזה, ותכלית מדרגתם עומדים ברומו של עולם".

<> בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] הוסיף לבאר, שלא רק שהצלם מתקבל אצל האדם למרות היותו גשמי, אלא דוקא מפאת היותו גשמי, ויובא להלן הערה 1464. ואודות היחס שבין הנשמה לצלם, ראה דבריו בתפארת ישראל פי"ג [רח.] שכתב: "האדם גם כן יש לו מדרגות אלו; האחד, הגוף הנגלה. השני, הנשמה הנעלמת. השלישי, המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא... וזהו מדרגה אחרונה... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם". וראה למעלה פ"ב הערה 1490.

<> פירוש - המלאך נבדל בעצם מהחומר, וכמו שכתב להלן פ"ד מי"א, וז"ל: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא" [ראה להלן הערה 1669]. ובנתיב התשובה פ"ז [ד"ה ורבי אליעזר] כתב: "הנבדל מן אכילה ושתיה, זהו מדרגת המלאך, שאינו בעל גוף". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך, שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי". וראה להלן הערה 1533.

<> בח"א לחולין צא. [ד, קד.] השוה בין מעלת יעקב אבינו למעלת המלאך שנאבק עמו [בראשית לב, כד], וז"ל: "כי יש מעלה ביעקב מה שאין במלאך... כי צורת תם חקוקה בכסא הכבוד. ויש מדריגה ומעלה במלאך, במה שהוא שכלי נבדל, ויעקב על כל פנים אדם, ולא היה נבדל". ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "כי המלאכים הם יותר עליון במעלה [מן הצדיקים], במה שהם מן העליונים". ובגו"א בראשית פי"ח אות טו כתב: "המלאכים הם עליון במעלה ובמדריגה מן האדם". וראה להלן הערות 1507, 1509.

<> ולכך מעלתו עדיפה על מעלת המלאכים. וכן ביאר בתפארת ישראל פי"ב [קפד:], וז"ל: "שהם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה... אשר בשביל מעלת צלם הזה שייך אליו התורה... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב... הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי [ראה למעלה הערה 1394]. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:], ויובא בהערה 1465. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר... לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה... אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות המסכתא המהוללה... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", וכן כתב בהמשך הפרק, ושם בפרקים סז-סט מאריך בזה טובא. ושם בפס"ז [שיא:] כתב: "וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלהים [יהושע ה, יד]... הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החלוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלהים. וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... [אך] הצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך. כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל. אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". וכן כתב שם בסוף הפרק [שיג.]. וראה להלן הערה 1668, ופ"ד הערה 1541.

<> בהמשך המשנה [ראה מציון 1533 ואילך]. ולהלן פ"ה תחילת מכ"ב כתב: "כי דעת חכמינו שהם חכמי אמת כי האדם הוא יותר במעלה מן השמים ומכל צבאיהם, וכמו שהארכנו בזה בכמה מקומות". ובבאר הגולה באר החמישי [פד:] כתב: "לפי מדרגת צורתו של אדם יש לו צורה חשובה מיוחדת, שלא נמצא במלאכים, במה שהוא בצלם אלקים, ומצד הזה הוא מיוחד נבדל מן המלאכים". ובתפארת ישראל פל"ג [תפח:] כתב: "האדם הוא העיקר בעולם... שכבר אמרנו לך פעמים הרבה מאוד, כי אל תשגיח באנשים שאמרו כי הגלגלים והמלאכים הם יותר במעלה ממין האדם, שכבר בארו חכמים לא במקום אחד, רק בכמה מקומות, כי כל העליונים נבראו לשמש האדם. ולפיכך האדם עיקר בעולם הזה". וכן הוא שם להלן פל"ז [תקמח:]. וכן כתב בנתיב האמת ס"פ ג [א, רה:], ח"א לב"ב עד. [ג, קא:], ועוד. וראה גו"א בראשית פי"ח אות טו, ושם הערה 72.

<> לשונו שם: "כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלקית שדבק בנבראים. וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלקים עשה את האדם', שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלקי. וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי... וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש [בראשית א, כא] שהם תנינים גדולים... עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלקי... כי כל הנבראים יש בהם דבר זה... שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן. ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים ואחר כך היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור, רק מתחלה נברא שור... במעשה בראשית מה שיש להם בסוף היה להם מתחלת בריאתן... כי הצבי והפאר שהיה ראוי לכל אחד אחר כך, היה לו מתחלה כאשר נבראו כל אחד ואחד, ומיד היה להם כל זה. ובאדם נקרא דבר זה 'צלם אלקים' כמו שהתבאר".

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכו.]: "הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר... ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מכל מקום יש להם יחוס וקירוב אל הגשם... שאין מדריגתם בתכלית השלימות". ובגו"א בראשית פ"א אות טו [ד"ה אמנם] כתב: "כי כל הדברים הגשמים הם יוצאים מן הדין בצד שאינם בעלי צורה מופשטת, ואף המלאכים". ונאמר [איוב ד, יח] "הן בעבדיו לא יאמין ובמלאכיו ישים תהלה". ובמו"נ ח"ג ס"פ יג כתב: "וענין 'תהלה' הוא ענין 'לא זכו בעיניו' [איוב טו, טו], רצוני לומר היותם בעלי חומר. ואף על פי שהוא הזך שבחומרים, ואשר אורו יותר עצום, אמנם בערך השכלים הנפרדים הוא חשוך, עכור, בלתי זך".

<> "נושא" פירושו משרת חומרי לדבר נעלה יותר, וכאן כוונתו לגוף האדם הנושא את הצלם. ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא, כי אין השכל עומד בעצמו, וצריך שיהיה לו נושא, וכל נושא הוא חומרי, כמו שידוע". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעד.] כתב: "כוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש... והגוף הוא נושא לנפש". ובגו"א בראשית פ"ב סוף אות יט כתב: "כל כח בעולם הוא צריך אל נושא" [הובא למעלה פ"ב הערה 984].

<> נקודה זו מבוארת היטב בתפארת ישראל פכ"ד [שסא:], וז"ל: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 990]. וראה להלן הערה 1535.

<> פירוש - למרות היות האדם בעל גוף גשמי, מ"מ מתקבל אצלו הצלם, שהוא דבר הנבדל לגמרי, ובעל פשיטות ביותר, וכמו שמבאר. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] כתב: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים - דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". והתורה וצלם אלקים שייכים להדדי, וכמבואר להלן הערה 1626. וראה להלן ציון 1536.

<> חגיגה טז. "יש להם [לשדים] כנפים כמלאכי השרת". וכן נאמר [ישעיה ו, ב] "שרפים עומדים ממעל לו שש כנפים", ובנצח ישראל פכ"ב [תסה:] ביאר שכוונת הפסוק היא למלאכים.

<> לעופות, וכמו שנאמר [בראשית א, כא] "ויברא אלקים וגו' ואת כל עוף כנף למינהו וגו'".

<> פירוש - אין הכנפים חיצונים למלאך, אלא הם חלק מעצם המלאך. ודברים אלו מבוארים היטב בנצח ישראל פכ"ב [תסו:], שכתב: "הכנפים הוא עצם מה שהוא מלאך. וזה כי המלאך פועל פעולתו במהירות, בעבור שאין בו כבידות החמרי, רק כאילו יש להם כנפי רוח [תהלים קד, ג]. ולפיכך מתיחס למלאך כנפים. וזה עצם המלאך, שהוא נשלח מן השם יתברך לעשות שליחות... רק מהות המלאך, והמורה על המהות הזה הם הכנפים".

<> כן כתב בח"א לחולין צא. [ד, קד.], וז"ל: "כבוד הצלם אינו למלאכים כי אם לאדם... ואדרבה למלאכים יש כנפיים, כמו שהארכנו במקום אחר בענין זה". אמנם יש להעיר, שבח"א לב"ב עג: [ג, צד:] כתב: "הכנפים הם 'כנפי רוח' [תהלים קד, ג], שעל ידי הכנפים הוא פורח באויר... והנה רמז בזה על הרוחני בלתי גשמי... והכנפים מורים על דבר רוחני". וכן כתב בבאר הגולה באר החמישי [מ.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט.]. ואולי יש לומר שהאפשרות לעוף ולהתרומם אכן מורה על רוחניות, אך העובדה שהדבר נקרא בשם "כנפים" מורה נטיה לבעלי חיים הגשמיים, שאל"כ היה נמצא שם אחר לכנפים.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"א [קעט.] כתב: "אי אפשר שלא יהיה אף למלאכים שום צירוף אל החומר. כי מדרגה זאת, שהיא הפשיטות מן החומר לגמרי, אינה כי אם אל השם יתברך, שהוא קדוש נבדל מן החומר לגמרי. ולכך מקדישין את השם יתברך לומר 'קדוש' [ישעיה ו, ג], כלומר שהוא יתברך בלבד נבדל וקדוש מן החומר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1647]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשכב:] כתב: "כי הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות", ושם בהערה 1238 הובאו מקבילות נוספות לכך. וכן כתב להלן פ"ה מ"ו [ד"ה ומה שכתב], וז"ל: "הוא יתברך פשוט בתכלית הפשיטות, עד שלא יוגדר בדבר מה". ובא לבאר שרק הקב"ה פשוט בתכלית הפשיטות [ולא המלאכים], ופשיטותו יתברך חלה על הצלם שניתנה לאדם.

<> פירוש - האדם מקבל את אותו ניצוץ עליון, שהוא נבדל ופשוט לגמרי. ובנצח ישראל פ"ד [סב:] כתב: "נתן הנשמה אל האדם, שהוא ניצוץ כבודו יתברך"

<> אודות ריחוקו של העקב, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ד:], וז"ל: "כי שם 'יעקב' מלשון שהיה יעקב מקטין עצמו כמו עקב, ואין דבר יותר שפל מן העקב". והרבינו בחיי כתב בר"פ עקב [דברים ז, יב]: "כי העקב שפל הגוף". והרד"ק בספר השרשים, שורש עקב, כתב: "העקב סוף הגוף". ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנו:] כתב: "ההעדר דבק באדם בעקב, כמו שאמר הכתוב [בראשית ג, טו] 'הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב', כי הוא סוף האדם שבו כרוך הנחש אשר הוא נושך וממית. ודבר זה בארנו במקומות הרבה כי ההעדר דבק בנמצאים בסוף הווייתם... הוא הרגל שבו דבק ההעדר". ועוד אודות שפלות הרגל, ראה למעלה פ"א הערה 686, ולהלן הערה 1514.

<> פירוש - עקביו של אדה"ר שוים לגלגלי חמה [ופניו הם למעלה מגלגלי חמה]. ובח"א למכות כג: [ד, ז.] כתב: "ביאור זה שבא לומר כי אדם הראשון נברא בצלם אלקים, והוא בפרט היה לו המעלה האלקית הזאת בשלימות. ואמר כי עקביו, שהם סוף מעלת הצלם, וסוף מעלת הצלם מתחבר אל הגוף, והם כדמות גלגל חמה. ואין בו ספק כי הצלם של פנים יש לו מעלה נבדלת יותר, כי הפנים יותר יש עליו שם צלם. ובזה אי אפשר היה להסתכל, אבל הסתכל בעקביו, שהוא סוף מדריגת הצלם. וסוף מדריגת הצלם יש לו חבור אל הגשם, הוא הגוף, ואין לו מעלה נבדלת מכל וכל. ועם כל זה עקיביו, שהם סוף הצלם, הוא כמו גלגל חמה, כי סוף הצלם של אדם מתחבר לגוף, ולכך מעלתו כמו החמה, אשר אור של חמה הוא בגשם... וכבר התבאר כל זה אצל 'חביב האדם וכו'', עיין שם, והבן הדברים הגדולים האלו". וראה להלן הערה 1495.

<> פירוש - החמה היא פסגת החומר, מפאת שהיא כולה אור. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קלא.], וז"ל: "הנה מדריגת משה היה כמו חמה [ב"ב עה.], שהיא כולה אור, וכאילו שאין לה גוף כלל", ושם בהערה 162 הובאו מקבילות נוספות לכך. ובתפארת ישראל פ"ד [פ.] כתב: "החומר היותר עליון הוא לשמש, כי יש לו חומר זך", ושם הערה 75. וכן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פד:], ויובא להלן בהערה 1516.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ב [קפח:]: "ביאור זה, כי עקביו, שהוא סוף שפלותו של אדם, ולהם מדרגה חמרית שהוא שפל, ואלו הם כמו גלגל חמה. ואילו הפנים יש להם מדריגה בצורה. כי כבר אמרנו שהאדם נחשב כמו צורה לנמצאים, והנמצאים כלם, אף החמה שהוא ראש לעולם, הוא כמו מדרגת החומר אליו. ולפיכך אמר 'נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון והם כמו גלגל חמה', ודבר זה בארנו במקום אחר". ולהלן [ראה הערה 1513] יביא שוב מאמר זה, בציון שם הפרק בב"ב [חזקת הבתים], וכן בציון שם המאן דאמר [רבי בנאה], דבר שלא עשה כאן. ולא הבנתי הבדלים אלו.

<> ב"ר ב, ג "'ויקרא אלקים לאור יום' [בראשית א, ה], זה יעקב". ובספר פרי צדיק, פרשת בהעלותך, אות י, כתב: "'וירא אלקים את האור כי טוב', זה כנגד יעקב, ששם נשאר האור לעולמי עד, שכבר מטתו שלימה, ולא יוכל שום איש מישראל לעקור חס ושלום שם ישראל ממנו, אף שיגדל עונות חס ושלום, מכל מקום אף על פי שחטא ישראל הוא [סנהדרין מד.]. וכן נדרש בבראשית רבה 'ויקרא אלהים לאור יום' זה יעקב, שהוא נשאר בקביעות לעולמי עד". וכאן כוונתו למדריגת צלם אלקים של יעקב, וכמו שכתב בח"א לחולין צא: [ד, קח.]: "יעקב היה קדוש יותר מכל, לכך צורתו, רוצה לומר צורתו המופשטת, הוא חקוק בכסא הכבוד [זוה"ק ח"א רכב.], למעלת הצלם אשר היה ליעקב, כמו שאמרנו לך מעלת הצלם האלקי אשר היה ליעקב, עד כי צורתו המופשטת, לא צורתו המוטבעת, רק צורתו המופשטת חקוקה בכסא הכבוד... כל כך מגיע מעלת הצורה". ובגבורות ה' פס"ז [שיב:] כתב: "צורת יעקב לפי שלו יש צלם אלהים ביותר, המעלה הזאת בכסא... וזהו שאמרו צורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד... וכאילו אמרו שיש ביעקב ענין נבדל אלקי, שאותו ענין בעצמו שייך בכסא". ובח"א לע"ז יא. [ד, לז.] כתב: "ויש לך לדעת כי יעקב נקרא 'אדם' מפני שהיה לו צלם אלקים אשר הוא לאדם... וכבר התבאר כי היה ליעקב צלם אדם הראשון... מעלת יעקב הוא הצלם האלקי באמת שהיה לאדם הראשון, וזה ירש יעקב ממנו" [הובא למעלה הערה 1421]. וראה להלן ציון 1538.

<> "על שהיה קלסתר פניו מבהיק כדאמרינן בב"ב שופריה דרבי אבהו מעין שופריה דרבי יוחנן, דנפקי זיהרורית מיניה כדמפרש התם" [רש"י כתובות יז.]. ובב"מ פד. כתב רש"י "שופרי - זיהרורי תוארו וקירון עור פניו".

<> לשונו בגבורות ה' פס"ז [שיב.]: "אצל יעקב כמעט שהיה בטל החומר אצל הצורה האלהית... [כי] מעלת יעקב שהיה קדוש... ולפיכך אמרו בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ פד.] שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. כי עיקר הצלם האלהי הזה חל על הפנים של אדם, כי זה צורתו בודאי, ולפיכך אמרו כי שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון. שמפני שהיה יעקב נבדל במעלתו מענין החומר עד שקדוש יקרא לו, היה מקבל הצלם האלהי בשלימות, והיה שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון, שנברא בצלם אלהים". ובגו"א בראשית פל"ז אות ז, כתב: "כי יעקב נשתנה מכל שאר הנבראים בזיו איקונין, כדאמרינן בשוכר את הפועלים 'שופריה דיעקב כעין שופריה דאדם', אשר הוא צלם אלקי". וכן הזכיר בקצרה בנצח ישראל פט"ז [שעב:], תפארת ישראל פנ"ב [תתכד.], ח"א לע"ז יא: [ד, לז.], ובח"א לחולין צא. [ד, קד.]. ובח"א לב"מ פד. [ג, לה.] כתב: "שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם וכו'. פירוש, כי אדם [הראשון] נברא בצלם אלקים, ומפני כך היה לצלמו יופי והדר, דכתיב אצל צלם של אדם [תהלים ח, ו] 'הוד והדר תעטרהו', ולפיכך היה לפניו של אדם ההדר והנוי. וכל נוי והדר הוא אור, וזהו אור הפנים שהיה לאדם הראשון, שהיה אור פניו שלו מאירים בשביל הצלם האלקים שנברא בו. ואור זה שייך ליעקב גם כן ביותר, כי לדבר שהוא בלתי גשמי שייך אור, ולא אל דבר גשמי... שתמצא שכל אשר נבדל מן הגשמי, מתיחס לאור... ולפיכך יעקב שמעלתו ומדריגתו שהיה נבדל מן הגשמי, לכך היה לו פנים מאירים. וזה אמרם 'שופריה דיעקב מעין שופריה דאדם הראשון', כי יעקב היה קדוש נבדל מן החומר לגמרי, עד שהיה קדוש. ודברים אלו מבוארים במקומות הרבה מאד". וראה למעלה הערה 1446.

<> כי כאשר האדם חי, יש בו צלם אלקים המרתיע את חיות, מה שאין כן כאשר מת. ובח"א לשבת קנא: [א, פ:] כתב: "הצלם הזה דוקא כאשר הוא חי, ולא כאשר הוא מת... שהצלם הזה ענין אלקי באדם... כי אין הצלם חשוב רק כאשר הוא בחיים חיותו".

<> ובזה תירץ את שאלתו השביעית למעלה על המשנה [לאחר ציון 1391]: "ועוד, עיקר הפירוש של 'בצלם אלקים נברא האדם', לא ידענו מה הוא הצלם הזה". ומפרש כאן שני הסברים; קומתו הזקופה של האדם, או האור הנבדל הדבק באדם.

<> בא לבאר הסבר נוסף במעלת אור הצלם. ועד כה ביאר שהאור מורה על הדבר הנבדל הבלתי גשמי, ומעתה יבאר שהאור מורה על המציאות הגמורה. דוגמה לשני הסברים אלו; בית המקדש נקרא "אורו של עולם" [ב"ב ד.]. בח"א לב"ב שם [ג, נז:] ביאר זאת בזה"ל: "יש לך לדעת הטעם מה שנקרא ביהמ"ק אורו של עולם. והוא מבואר ממדרש חכמים שאמרו [ב"ר ג, ד] האורה מהיכן נברא... ממקום בהמ"ק נבראת האורה, שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והנה כבוד אלהי ישראל בא מדרך הקדים', ואין כבודו אלא ביהמ"ק... כי ביהמ"ק הוא נבדל מן הגשמי, וכל נבדל הוא מתייחס לאור, כי האור אינו גשמי כלל, ולפיכך ביהמ"ק אורו של עולם, ומשם התפשט האור בבריאה". אמנם להלן פ"ה מ"ה [ד"ה ויש לשאול] ושם סוף מ"כ [יובא בהערה הבאה] ביאר שביהמ"ק נקרא "אורו של עולם" מחמת שהוא עיקר מציאות העולם, כי האור הוא מציאות. הסברו הראשון למשנתינו הוא כדבריו בח"א לב"ב [שהאור הוא נבדל], ואילו הסברו השני למשנתינו הוא כדבריו להלן בפרק ה [שהאור הוא המציאות].

<> כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ולהלן פ"ה סוף מ"כ כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות. ולהלן בשלהי משנה טז [לפני ציון 1877] הזכיר את דבריו כאן, וז"ל: "וכבר התבאר לך כי המציאות הוא מתיחס אל האור, כמו שהתבאר בפרק זה באריכות".

<> פירוש - האור הוא ה"יש" שבבריאה, עד שמציאותו שכל דבר נקבע למציאות על פי האור שנמצא בו, וכמו שמבאר. ובח"א לשבת לג: [א, סוף כז.] כתב: "כי תלמוד תורה הוא שמוציא האדם לפעל, שלכך נקרא התורה 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', וזה כי האור הוא מוציא את ראות העין לפועל. ויותר ראוי שיהיה הוא עצמו בפעל, כאשר מוציא את אחר לפעל, ולפיכך כאשר הוא בעל תורה, שנקראת 'אור', על ידי זה הוא בפעל". ובבאר הגולה באר הששי [קנה.] כתב: "כי האור מתיחס לעולם, שכפי מדריגת העולם ומעלתו, האור זורח עליו", ושם הערה 84. וראה להלן הערה 1878.

<> שהוא לשון של העדר, וכמו שיבאר.

<> בתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס 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 ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר". וראה להלן הערה 1812.

<> פירוש - כי דבר שנסתר מחמת החושך, אין הכוונה שהוא קיים ורק שאינו נראה, אלא שמבחינה מסויימת הוא אינו קיים, וכמו שיבאר בסמוך. ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.] כתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא נחשב כאילו מת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל" ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי בחושך, אע"ג שהדבר נמצא, אינו נחשב נמצא". ובח"א לסנהדרין קד: [ג, רמג:] ביאר ש"לילה" הוא מלשון "יללה", והוא משום שבלילה העדר האור.

<> פירוש - הפסוקים הללו מורים ש"חושך" הוא לשון של מניעה, וכמו שכתב הרד"ק בספר השרשים, שורש חשך [השני]: "'ואחשוך גם אנכי' [בראשית כ, ו]... והנפעל 'לא יחשך כאבי' [איוב טז, ו], כולם ענין מניעה". ו"מניעה" פירושה העדר ואי עשיה. וראה הערה הבאה. ובח"א לתמיד לא: [ד, קנ:] כתב: "החושך הוא העדר האור, אשר האור הוא המציאות, כמו שמבואר דבר זה בכמה מקומות, וכמו שהוא לשון 'חושך' מלשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך', פירושו שלא היית מעדיר בנך ממני... לשון 'חושך' בא על העדר, כי כאשר אין אור, בזה יש העדר הכל. כי באור הכל נמצא, ובחושך הכל נעדר, ולכך הסומא נחשב נעדר כמו מת".

<> לשונו להלן פ"ה סוף מ"כ: "החושך הוא העדר המציאות, כמו שביארנו פעמים הרבה דבר זה למעלה, שנקרא 'חושך' מלשון [בראשית כ, ו] 'ואחשוך גם אנכי אותך מחטוא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך את יחידך', שהוא לשון העדר". ובנצח ישראל פל"ו [תרעח:] כתב: "כי שם 'יום' נאמר על המציאות, והלילה על ההעדר, כמו שמבואר בכמה מקומות. כי ביום נמצא ונראה הכל לאור, ובלילה נעדר הכל... שהרי נקרא 'חושך' מלשון העדר ומניעה, כמו [בראשית כ, ו] 'ואחשוך אותך מחטא לי', [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת את בנך וגו''". ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "אין עוה"ז אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה' [פסחים ב:], כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר. לכן נקרא 'חושך' שהוא לשון העדר, כמו [בראשית כב, יב] 'ולא חשכת בנך וגו''. אבל היום הוא אמיתות המציאות, כי בו האור, ובאור נמצא הכל, ובחושך נעדר הכל. ולפיכך עוה"ז, שאינו עיקר המציאות, דומה ללילה, ועוה"ב שהוא המציאות דומה ליום [שם], שהוא אמיתות המציאות". וכן הוא בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], ח"א לתמיד לא: [ד, קנ:], וח"א לנדה כד: [ד, קנו:]. וראה להלן הערות 1877, 1878.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי האדם נברא בצלם אלקים".

<> לשונו בנצח ישראל פ"ל [תקפו:]: "כי אין לאחד מציאות כאשר הוא תחת יד אחר". ובגבורות ה' פ"ז [מג.] כתב: "כי השעבוד הוא מורה על מיעוט המציאות, כי אשר הוא משועבד לאחרים, הרי הוא נתלה באחר, ואין זה נקרא מציאות, כיון שתלוי באחר". וראה להלן הערה 1805.

<> כי קיומו מצד עצמו, ולא שנתלה באחרים. ולמעלה פ"א מ"א [קלה:] כתב: "מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי המלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו". 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 הערה 294]. ובח"א לסוטה מב. [ב, פ.] כתב: "כי דוד היה מלך ישראל... ולכך הוא איש אשר אינו נתלה בזולתו, כי כן ענין המלך אשר הכל תולין בו, והוא עומד בעצמו". ובבאר הגולה באר החמישי [עא:] כתב: "המלך בודאי אין לו שתוף וחבור עם הכלל, כמו שהוא ענין כל מלך, שהוא נבדל מן העם". ובתפארת ישראל פכ"א [שכא:] כתב: "כי אין המלך בכלל שאר בני אדם", ושם הערה 55 [הובא למעלה פ"א הערה 188]. ולהלן בסוף המשנה ביאר שזו עדיפות ישראל על כל שאר הנמצאים, ששאר הנמצאים הם נבראו בשביל ישראל, ואילו ישראל נבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. וראה להלן הערה 1562.

<> לשונו בח"א לב"ק טז. [ג, ב.]: "כי האדם אשר נברא לעבוד השם יתברך, אף כי הוא נברא להיות זקוף ולהיות מלך, יש לו לבטל זקיפתו אצל השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1406].

<> כפי שכתב למעלה תחילת משנה ג: "דע כי כל הנמצאים, והעולם ומלואו, הכל הוא אל הקב"ה... ונתן [הקב"ה] אל האדם הארץ ומה שבארץ, דכתיב 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', כי האדם אין ראוי שיהיה יותר, רק מה שהוא בארץ... שעם זה שהוא השם יתברך מפרנס הנבראים, לא נחשב שלחן גבוה, כי 'הארץ נתן לבני אדם'". ובנצח ישראל פל"א [תרג:] כתב: "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'". וכן כתב בנצח ישראל פי"ז [שפח.]. ובגבורות 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 אדם'" [ראה למעלה פ"ב הערה 672, ובפרק זה הערות 438, 795, 821].

<> כמו שיבאר. ויש להבין, שהואיל וכתב כאן שאף בתחתונים "אין עליו [על האדם] רק השם יתברך", לשם מה הביא את הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ובשלמא אם פסוק זה היה מורה שהאדם בתחתונים הוא מלך מוחלט, ואין מעליו שום שלטון, היה בכך להורות שהאדם הוא מלך בתחתונים באופן מלא וגמור. אך הואיל וגם לאחר שנאמר הפסוק עדיין אמרינן ש"אין עליו רק שם יתברך", ו"כי בודאי הוא תחת העלה השם יתברך", ורק שאין זה סותר להיות האדם מושל בכל, דבר זה היה יכול לומר אף ללא הפסוק. והנראה, כי בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט.] כתב: "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'" [הובא למעלה הערה 821]. ולכך, לולא הפסוק "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם" לא היה ניתן לבאר כיצד יתקיימו שני המקראות הללו; מחד גיסא יש לאדם מלכות בתחתונים, ומאידך גיסא האדם הוא כפוף לה'. כי כפיפות זו היתה מתפרשת מפאת שהכל עומד במחיצת ה', ובמחיצתו יתברך אין לאף נמצא שום חשיבות כל שהיא, וכמבואר בנתיב יראת השם הנ"ל. וכן בגו"א בראשית פ"י אות ב כתב: "וכתב [בראשית י, ח] 'הוא היה גבור ציד', כלומר שבחו של נמרוד להיות גבור ציד לפני ה'. ופשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף... מכל מקום בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה', תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי לו ההכנעה". אך לאחר שהפסוק בא וחילק בין השמים לארץ, והעליונים לחוד והתחתונים לחוד, מעתה ניתן לבאר שיש לאדם מלכות בתחתונים אע"פ שהוא גם כפוף לה', כי כפיפות קומתו להקב"ה נעשית מבחירתו החפשית, ולא משום שנכפה עליו לבטל את מציאותו בנוכחות המלך. ולכך עם היות האדם מלך בתחתונים, מ"מ הוא כפוף לגמרי לה'. מה שאין כן אצל המלאכים, שמפאת היותם מן העליונים [כמבואר בסמוך], הרי שאין להם שום מלכות מצד עצמם, וכמבואר להלן הערות 1497, 1498, 1526, 1544. וראה להלן הערה 1695.

<> שהרי נאמר [דניאל ג, יט] "וצלם אנפוהי אשתני" [הובא למעלה לפני ציון 1447]. וראה למעלה הערות 768, 1110, 1132, 1473, ולהלן הערה 1557.

<> לשונו בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג:]: "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, ופרק זה הערות 270, 1110. ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.] כתב: "כי הפנים הוא אמתת מציאות הדבר, שאין הדבר נמצא ונגלה רק בפנים שלו". ובח"א לשבת קנב. [א, פג.] כתב: "כי הפנים מורים על המציאות, ודבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] כתב: "ואמר [קה"ר ט, ח] שאותן שתלמודם בידם פניהם זקופות... וזה כי האדם ניכר ונמצא מה שהוא על ידי הפנים... ובלא הפנים אין האדם ניכר מה שהוא. לפיכך אותם אשר תורתם אתם, יש להם מציאות גמור, כי התורה נותן מציאות האדם. ודבר זה בארנו הרבה איך התורה השכלית נותן המציאות... ולכך אותם אשר הפנים זקופות תורתם אתם, ולכך פניהם, שהוא מציאות שלהם, הוא נגלה ונמצא. אבל אותם אשר אין תורתם אתם פניהם נמוכות, כלומר שאין להם מציאות גמור. כי האדם ניכר ונמצא בפנים שלו, עד שהפנים של אדם הוא מציאתו. לכך אותם אשר תורתם אתם פניהם זקופות ונגלה, ואותם שאין תורתם אתם פניהם נמוכות". וראה למעלה הערה 1273, ולהלן הערה 1558.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי המלאכים אין להם אור המציאות כל כך, כי לא נתן להם דבר זה שיהיה מושל ורודה כמו שהוא אצל אדם".

<> פירוש - המלאכים בטלים לגמרי לה'. ואף שהאדם גם כן "בודאי הוא תחת העלה השם יתברך... ואין עליו רק השם יתברך" [לשונו למעלה], אך לא מצאנו אצל המלאכים שניתן להם מקום משלהם ומלכות משלהם, כי המלאכים הם בעליונים, לעומת האדם שהוא בתחתונים, ועל כך נאמר "והארץ נתן לבני אדם", וכמבואר למעלה הערה 1494. וכן להלן במשנה טו [לאחר ציון 1662] כתב: "וכן מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו. ודבר זה מפני כי האדם נברא בצלם אלקים, ויש לו דמיון בזה גם כן אל השם יתברך, שהוא נברא בצלם אלקים. ואין הדבר הזה נמצא אל המלאכים, שאין הבחירה בהם, והם עושים כפי אשר הקב"ה מנה אותם לעשות, ולא ישנו את שליחתם. אבל האדם שנברא בצלם אלקים יש לו סגולה זאת, שהוא ברשות עצמו, כמו השם יתברך שהוא עושה מה שירצה. וכך האדם יש רשות בידו לעשות מה שירצה, והוא בעל בחירה". וכן בתפארת ישראל פכ"ד [שנז:, שסב., שסח:] ביאר שאין למלאכים צלם אלקים, אך שם ביאר זאת משום שאין למלאכים נושא גשמי.

<> כן עמד על כך החזקוני שם, ומתוך כך ביאר ש"על כרחנו 'בצלמנו כדמותנו'... כמו שאני שליט עליכם, כן הוא יהיה שליט על כל התחתונים".

<> פירוש - היות אדם נברא בצלם אלקים הוא דבר אחד עם היות האדם רודה בדגים ובבהמות, וכמו שמבאר.

<> פירוש - אין מעל האדם נברא אחר כמוהו, אלא רק הבורא יתברך, וכמו שמבאר. ובחגיגה יג: אמרו "מאי דכתיב [שמות טו, א] 'אשירה לה' כי גאה גאה', שירה למי שמתגאה על הגאים. דאמר מר, מלך שבחיות ארי, מלך שבבהמות שור, מלך שבעופות נשר, ואדם מתגאה עליהן, והקב"ה מתגאה על כולן ועל כל העולם כולו". וראה הערה 1525.

<> וכן מבואר בפסוקים שבתהלים ח, ו-ט "ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרהו תמשילהו במעשי ידיך כל שתה תחת רגליו צנה ואלפים כלם וגם בהמות שדי צפור שמים ודגי הים עבר ארחות ימים". הרי ששלטון האדם בתחתונים הוא משום "ותחסרהו מעט מאלקים", שהוא הוא הצלם אלקים שניתן לאדם. ואף לפי פירושו הראשון [שקומתו הזקופה של האדם מורה על צלם אלקים] יתבאר כך, שהואיל והקומה זקופה מורה שהאדם הוא מלך, לכך עליו לרדות בשאר הנמצאים, שאל"כ במה תתבטא מלכותו. וכן מבואר להדיא בדבריו בבאר הגולה באר הששי [רלז:], שכתב: "כי נקרא 'צלם אלקים' הזקיפה שיש לאדם... וראוי שיהיה האדם בצלם אלקים, כי האדם בתחתונים הוא מושל, כדכתיב בקרא 'וירדו בדגת הים וגו''". וראה למעלה הערה 1406. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "האדם נברא מלך בתחתונים, שהשם יתברך נתן הכל תחת האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים וגו''". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [ד"ה ויש לך] כתב: "העולם התחתון נתן הקב"ה לבני האדם, כדכתיב 'וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". ובתפארת ישראל פ"ד [עז:] כתב: "נברא [האדם] בצלם האלקים, ומצד הזה הוא מלך בתחתונים, שנאמר [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו' וירדו בדגת הים ובעוף השמים'". וראה למעלה הערה 244. @**ויש לדון**^ בזה, כי מדבריו כאן ומתפארת ישראל הנ"ל משמע שהואיל והאדם עשוי בצלם אלקים, לכך הוא מושל בעולם. ואילו מדבריו בבאר הגולה הנ"ל משמע להיפך; שהואיל והאדם הוא מושל בעולם, לכך ניתן לו צלם אלקים. וצ"ע.

<> הולך לברר האם צלם האלקים של אדם נעלה יותר מהמלאכים, או לא.

<> "כדמותנו - כדמות המלאכים" [חזקוני בראשית א, כו]. ומשמע מכך שגם למלאכים יש צלם ודמות של האדם. וכן רש"י פירש שם "לפי שהאדם בדמות המלאכים, ויתקנאו בו".

<> ולא אמר שהוא בצלם המלאכים, הרי שהאדם הוא למעלה מהמלאכים.

<> רמב"ן [בראשית ב, א]: "צבא השמים [הם] שני המאורות והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים, כענין [מ"א כב, יט] 'ראיתי את ה' יושב על כסאו וכל צבא השמים עומדים עליו וכו'. וכן [ישעיה כד, כא] 'יפקוד ה' על צבא המרום במרום', והנה בכאן רמז על יצירת המלאכים במעשה בראשית" [הובא למעלה הערה 1133, ולהלן הערה 1669]. וכן בח"א לחולין צא. [ד, קד.] כתב: "אמנם המלאכים מפני שהם מן עליונים, בזה כוחם בודאי יותר". ובגבורות ה' פס"ז [שיב:] כתב: "כי המלאכים הם תחת השם יתברך יושבים ראשונה במלכות לפני אלקים... מעלתם מצד שהם נבראים עליונים נבדלים". ולהלן פ"ד מי"ז כתב: "ואל יטעה אותך אדם לומר כי פעולתו [של הקב"ה] העליונים, והם המלאכים". ובהקדמה לתפארת ישראל [יא:] כתב: "כי המלאכים הם עליונים", ושם הערה 60. וכן כתב שם בפכ"ד [שנד:].

<> כי המלאכים הם הממונים על התחתונים, וכפי שכתב בגו"א בראשית פל"ב אות ב [ד"ה ומה], וז"ל: "המלאכים אשר הם ניתנים לשמור העולם, וממונים עליו" [הובא למעלה הערה 556]. ואודות שיחס החומרי לנבדל הוא כיחס התחתון לעליון, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוהה מכל הארצות... כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחמרי הוא שפל... ומפני זה יאמר כאשר הולך אל ארץ ישראל שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקראים שפלים, והקדושים נקראים גבוהים" [הובא למעלה הערה 660].

<> בבחינת "מי נתלה במי, קטן נתלה בגדול" [ב"ב יב.], וכך האדם נתלה במלאכים העליונים ממנו.

<> פירוש - הואיל והתחתונים הם בעלי חומר, ואילו המלאכים הם נבדלים בעצמם, בודאי מתוך הסתכלות זו המלאכים הם עליונים יותר מהאדם. וכמו שכתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:] "ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפועל אצלו. ודבר זה לא תמצא אצל האדם, כי הוא גשמי". ולמעלה [לפני ציון 1457] כתב: "כי זה ההפרש שיש בין האדם ובין המלאך, כי המלאך נבדל בעצמו, ומצד הזה הוא במדריגה יותר עליונה", ושם הערות 1457, 1458.

<> מלשון זה משמע שהפסוק השני [בראשית א, כז] "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'" עוסק ב"האדם בפרט", ואילו הפסוק שלפניו עוסק בכלל התחתונים, ולא באדם בפרט. אך זה א"א לומר, שהרי גם בפסוק שלפניו דובר להדיא רק על בריאת האדם, שנאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וגו'". אלא נראה שכוונתו לומר שרק על בריאת אדם נאמר שנברא בצלם אלקים, ולא נאמר כן על שאר הנבראים. ולפי זה המלים "אמנם האדם &**נאמר בפרט עליו**^ 'בצלם אלקים וגו''" פירושן שעל האדם בלבד נאמר שנברא בצלם אלקים.

<> פירוש - ישנן שתי בחינות ביחס האדם למלאכים; מחד גיסא המלאכים עליונים יותר, כי הם בעצם עליונים. אך מאידך גיסא האדם עליון המהמלאכים מפאת היותו בעל צלם אלקים. ועל שתי בחינות אלו נאמרו שני הפסוקים הללו; הפסוק הראשון [פסוק כו] עוסק בבחינה הראשונה, שהמלאכים עליונים מהאדם. ואילו הפסוק השני עוסק בבחינה השניה, שהאדם בעל צלם אלקים עליון המהמלאכים. וראה למעלה לפני ציונים 1459, 1471. וכן למעלה [אחרי ציון 1393] כתב: "כי מה שנאמר כאן 'חביב אדם', על כרחך פירושו שהוא חביב אף מן המלאכים... וכמו שיתבאר". אך לא זכיתי להבין דבריו הקדושים, שהרי בפסוק שנזכר שהאדם הוא תחת המלאכים, נאמר [בראשית א, כו] "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו וירדו בדגת הים ובעוף השמים ובבהמה ובכל הארץ ובכל הרמש הרמש על הארץ". וקשה, הרי רדיית האדם בבעלי חיים היא בטוי להיות האדם מלך בתחתונים, וכמו שביאר למעלה. נמצא, איפוא, שבפסוק שנזכר שהאדם הוא תחת המלאכים, גם נזכרה בו מלכות האדם בתחתונים. והרי בחינת המלכות מחייבת שיהיה האדם נעלה מהמלאכים, ולא תחתם. וצ"ע.

<> "אדם גדול וחשוב היה, לפיכך ניתן לו רשות ליכנס בקברי צדיקים" [רשב"ם שם].

<> מאמר זה כבר הביא למעלה [לאחר ציון 1471]. ושם כתב "וזהו אמרם במסכת בבא בתרא נסתכלתי בשני עקביו וכו'". ושם לא ציין את הפרק ושם המאן דאמר, כפי שציין כאן [ראה סוף הערה 1475]. וכן קצת תימה, שאינו מזכיר כאן שכבר הביא מאמר זה למעלה.

<> "שהרי הוא רחוק מן הפנים, שהוא עיקר הצלם" [לשונו למעלה לפני ציון 1472]. וראה שם הערות 1473, 1474, שנתבאר שם שפלות העקב.

<> "כי אור הצלם... הוא דומה לגלגל חמה, שהוא הזוהר העליון" [לשונו למעלה לפני ציון 1474].

<> לשונו בח"א לב"ב נח. [ג, פד:]: "ביאור זה כי כאשר הוא מדריגה אחרונה לאדם, אשר הוא בצלם אלקים, והיינו עקיביו, יש לו הזיו, אשר הוא כגלגל חמה, שהוא יותר על הכל בזיו והדר. ופירוש הזיו האמור כאן, כי צלמו אלקי הוא, ואינו גשמי, וכל דבר נבדל מן הגשמי מתיחס אליו הזיו. ולכך תקרא התורה 'אור', דכתיב [משלי ו, כג] 'ותורה אור'... ומפני כי האדם נברא בצלם אלקים, זיו שלו, דהיינו עקיביו, הם כמו גלגל חמה. וביאור זה כי אין בעולם דבר יותר זך מן הגלגל, מכל הדברים הגשמיים. ומכל מקום עקיביו, והם סוף מדריגתו צלם אלקים שלו, הוא כמו גלגל חמה, שהוא עליון על כל הדברים הגשמים. כי הזיו של אדם הראשון הוא נבדל מן הגשם, ואילו גלגל חמה אינו נבדל. ולפיכך סוף צלמו, שהם עקיביו, שהוא סוף צלמו, כי עיקר צלמו הוא הפנים, הוא כמו גלגל חמה. ועיין במסכת אבות אצל חביב האדם, שם בארנו באריכות".

<> כפי שיהושע אמר לשמש לעמוד דום, ויובא בסמוך [הערה 1523].

<> מחמת שהאדם מושל עליהם. ובתפארת ישראל פי"ב [קפח:] כתב: "ביאור זה, כי עקביו, שהוא סוף שפלותו של אדם, ולהם מדרגה חמרית שהוא שפל, ואלו הם כמו גלגל חמה. ואילו הפנים יש להם מדריגה בצורה. כי כבר אמרנו שהאדם נחשב כמו צורה לנמצאים, והנמצאים כלם, אף החמה שהוא ראש לעולם, הוא כמו מדרגת החומר אליו. ולפיכך אמר 'נסתכלתי בשני עקביו של אדם הראשון והם כמו גלגל חמה', ודבר זה בארנו במקום אחר" [הובא בהערה 1475].

<> בהקדמה שניה [טו], שהאדם עליון יותר מהשמש והגלגלים, ויובא בסמוך.

<> ויק"ר כ, ב אמרו "תפוח עקיבו ["בעקב יש בשר בולט כמו תפוח עגול" (פירוש מהרז"ו שם)] של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה, קלסתר פניו על אחת כמה וכמה. ואל תתמה, בנוהג שבעולם אדם עושה דיסקרי ["קערות" (מתנות כהונה שם)], אחד לו ואחד לביתו. של מי עושה נאה, לא את שלו. כך אדם הראשון נברא לתשמיש של הקב"ה, וגלגל חמה לתשמישן של בריות". וכן בתיקוני זהר [י:] אמרו "בקדמיתא כתנות אור דבהון עקבו הוה מכהה גלגל חמה".

<> בנתיב השלום פ"ב [א, רכב.], שכתב שם: "מדיגת משה הוא למעלה מן השמש והירח, ודבר זה ברור כי מאחר שהיה מעמיד השמש והירח בחצי השמים, כמו שדרשו במדרש [תנחומא אחרי אות ט] אין קטן אומר לגדול עמוד, רק הגדול אומר לקטן עמוד, כמו שבארנו בחבור גבורות השם [הקדמה ב']". הרי שהזכיר שם את דבריו בהקדמה השניה לגבורות ה', וכפי שיזכיר כאן בסמוך.

<> ב"ר ו, ט : "אמר ליה [יהושע לגלגל חמה] כשם שלא דוממתי מזה [מהתורה], אף אתה דום מלפני. מיד [יהושע י, יג] 'וידם השמש וירח עמד'. אמר רבי יצחק, אמר ליה [יהושע לגלגל חמה], עבדא בישא ["אמר לו שלא בדרך כבוד, כי היה השמש מסרב, והוצרך לגעור בו" (פירוש מהרז"ו שם)], לא זבינא דאבא את ["יהושע אמר כן אל החמה, עבד רע ומורד, וכי אין אתה עבד נמכר לאבי יוסף" (מתנו"כ שם)], לא כך ראה אותך אבא בחלום [בראשית לז, ט] 'והנה השמש והירח וגו'' ["משתחוים לי כעבד מקנת כסף שמשתחוה לאדוניו" (פירוש מהרז"ו שם)], מיד 'וידום השמש וירח וגומר'".

<> בהקדמה שניה [טו], וז"ל: "אבל רז"ל בעלי האמת אומרים... היה יהושע מעמיד השמש, מפני שהשמש היא גשמית, ויהושע שהיה לו התורה השכלית, היה אפשר לו למשול עליה... ובבראשית רבה [מביא המדרש שהזכיר כאן]... הנה בארו ז"ל במדרש מפני שהשמש היא בעלת חומר, ולכך קרא השמש 'עבד', כאשר נתבאר פעמים הרבה מאוד, כי החומר הוא עבד... ואין בן חורין רק השכל... וידוע כי החמרי הוא משועבד לשכלי ומושל עליו, ולכך היה מושל יהושע על השמש הירח... וכן מה שהשמש השתחוה לפני יוסף היה זה גם כן מפני כי יוסף היה מעלתו נבדל מן ענינים הגופנים... כלל הדבר, שיש לאדם הצדיק מעלה יותר מן השמש, כי נשמתו נבדלת מן החומר, ואילו השמש עיקר מעלת השמש גשמית, שהיא עצם גשמי. ובשביל שכל מעלתה גשמית, היא משועבדת לשכל. ולפיכך לא היה רחוק אצל רז"ל שתהיה עמידת השמש לצדיקים כמו אלו, כי דבר זה גורם, שהחומר משועבד לשכל ולנבדל".

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קעז:]: "כי אין במציאות רק השם יתברך, שהוא מחויב המציאות", "וכל דבר שמחויב שיהיה, יש לו המציאות הגמור" [לשונו בבאר הגולה באר הששי (קנו:)]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "יש לפרש מה שחותמו [של הקב"ה] אמת [שבת נה.], כי כל הנמצאים, אף על גב שכולם ברא השם יתברך באמת, מ"מ יש בהם בחינה שהם נוטים חוץ מן האמת. שהרי כל הנמצאים אפשרים מצד עצמם, ואינם מחויבים. אבל השם יתברך מחויב המציאות. וכבר התבאר כי ההפרש שהוא בין האמת והשקר, שהאמת הוא נמצא לגמרי, והשקר אין לו מציאות כלל, כי זהו ענין השקר. ושאר הנמצאים, אע"ג שהם נמצאים, כיון שהם אפשרים מצד עצמם, ומצד עצמם אפשר שלא יהיו נמצאים, הנה אין אתם האמת הגמור. כלל הדבר, כי השם יתברך הוא האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות בעצמו, והוא עצם האמת, ואין זולתו... כי הוא יתברך האמת הגמור, שהוא מחויב המציאות, ומאתו נותן קיום אל הכל. כי מכח אמת שלו, שהוא אמת גמור, שהוא מחויב המציאות, בו מקוים הכל". ובאור חדש [קמט.] כתב: "ובמדרש [אסתר רבה ח, ד] אמרו כלשון זה, 'ותצוהו על מרדכי לדעת מה זה ועל מה זה' [אסתר ד, ה], אמר מימיהם של ישראל לא באו לצרה כמו זאת, שמא כפרו ישראל ב'זה אלי ואנוהו' [שמות טו, ב]... כי מלת 'זה אלי' מורה על שהוא יתברך נמצא, כי כך משמע מלת 'זה', כי זהו שנמצא לפניך, ונקרא בשם 'זה', כי הוא מחויב המציאות לגמרי... ואין דבר יותר מחויב שיהיה נמצא כמו השם יתברך, שהוא מחויב המציאות". ובסוף דרוש לשבת תשובה [עט:] כתב: "האות השני [מהשם המיוחד] הוא הה"א, מורה כי הוא יתעלה מחויב המציאות. כי לשון ה"א כמו 'הא לכם זרע', רוצה לומר הנה נמצא לכם זרע. ובכל התלמוד ובמשנה כאשר שמשו בלשון 'הא לך' שמורה מלה 'הא' על הישות ועל המציאות, ודבר זה ידוע". וכן הוא בבאר הגולה באר הרביעי [שעז.], ושם הערה 385, תפארת ישראל פי"ז [רסא:], ושם הערה 27, נתיב הדין פ"א [א, קפו.], נתיב כח היצר [ב, קכג:], נתיב התוכחה פ"א [ב, קצא.], ח"א לב"ק נ. [ג, ט:], ח"א לב"ב פח: [ג, קיח:], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 393]. וראה למעלה הערה 1452, ולהלן הערה 1890.

<> "כנוי" - כיוצא בו. וכן למעלה [לפני ציון 1501] כתב "שאין עליו כמוהו".

<> כמבואר למעלה הערה 1494, שהואיל ו"הארץ נתן לבני אדם" [תהלים קטו, טז], לכך בעולמו של האדם אין מי שמעליו, והאדם הוא מלך גמור.

<> "הוא זל בעיניהם" [רש"י שם].

<> כפי שביאר בגו"א שמות פ"ד אות יג את דברי רש"י שם [שמות ד, יט] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "דבר זה ידוע, כי העני שאין לו חיות מעצמו, רק שהוא מקבל מזולתו, ובעצמו אין עומד בו החיות, הרי הוא כמת. כי החי הוא שצריך שיהיה חי מעצמו, ולא נתלה מזולתו. ולפיכך 'העני חשוב כמת'. וזהו שאמר שלמה [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', פירוש כי ההסתפקות בעצמו הוא החיות, שהרי מי שאינו מסתפק בעצמו והוא חסר עד שהוא רוצה לקבל תמיד מזולתו, זה הוא חסר, והחסר יש בו ההעדר, אשר הוא המיתה. אבל השונא מתנות, והוא מסתפק בעצמו, זהו החיות, שלא יחסר דבר, והוא שלם. והעני אשר בעצמו חסר וצריך לזולתו, הוא כמת בעבור חסרונו, וזהו הנכון" [הובא למעלה פ"א הערה 1055]. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי המעיין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו... ולפיכך העני נחשב כמו מת [נדרים סד:], לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי". וראה להלן הערה 1713. ולמעלה פ"א מ"י [שה:] כתב: "כי 'גדולה המלאכה שמכבדת את בעליה' [נדרים מט:], שלא יגיע לאדם בזיון עד שיהיה צריך לבריות ויתבזה", ושם הערות 1027, 1029.

<> "כי כאשר יקרה לאדם דבר מה, משתנה לו הזיו של הפנים והאור שלו" [לשונו למעלה לפני ציון 1448], וראה שם הערה 1448. ואמרו חכמים [ביצה לב:] "כל המצפה על שלחן אחרים עולם חשך בעדו ["כנגדו, כלומר חושך פרוס לפניו, הכל עליו כחושך" (רש"י שם)]... אף חייו אינם חיים". ו"עולם חשך בעדו" הוא בטול האור והזיו של הצלם.

<> פירוש - רק לאדם ניתנה מעלה זו של היותו מציאות גמורה, ולא לשאר נבראים, וכמו שביאר.

<> לשונו למעלה תחילת משנה ח: "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", וראה שם הערות 891, 892, כי הוא יסוד נפוץ. ולמעלה בסוף משנה ז [לאחר ציון 860]: "כי השכל יש לו מציאות גמור, ואם דבק במדריגה הזאת, אין שולט בו ההעדר שדבק בחומר", ושם הערה 861.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שמח:], וז"ל: "כי כבר התבאר, כי האדם נקרא שמו 'אדם' על שם שהוא מן האדמה [ב"ר יז, ד], שהיא בעלת חומר, ודבק בחומר האדם ההעדר", ושם הערות 1237, 1238. ובגו"א בראשית פ"א אות לג [ד"ה ולקמן] כתב: "כי מפני שהאדם נברא מן האדמה, והיא שגרמה לאדם לחטא, לפי שהאדמה היא חומרית, כמו שאמר [בראשית ג, יט] 'כי עפר אתה ואל עפר תשוב', ודבר החומרי סבה לחטא. כמו שהאם שממנה נולד הבן סבה לחטא הבן, שהיא נותנת גם כן החומר שממנה נוצר... לכך כאשר באה הקללה לאדם, באה גם אל הדבר שהיא סבה לחטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78, ופ"א הערה 1236]. ולמעלה [לאחר ציון 1452] כתב: "כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל", ושם הערה 1453.

<> כי המלאכים נבדלים מן החומר, וכמבואר למעלה הערה 1457. וראה להלן ציון 1543. ואודות הזיקה בין אור לבין חומריות, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קצ:], וז"ל: "תדע שכל אשר הוא יותר חמרי, הוא עכור. שתמצא הארץ שהיא יותר גשמית, היא עבה ועכורה לגמרי. והמים יש להם גשם דק, יש בהם יותר בהירות. והרוח יש לו דקות הגשמי יותר, והוא עוד יותר בהיר, וכן תמיד, כאשר ידוע". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כל אשר הוא גשמי יותר הוא עכור וחשוך יותר... ויסוד המים חומרו יותר עב, והוא גשמי יותר... והארץ חומר שלה יותר עב ויותר גס, הוא חושך לגמרי". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו.] כתב: "כל דבר שהוא יותר גשמי הוא יותר חשוך, כמו הארץ שיש לה חומר עב היא חשוכה". אמנם כאן אינו שואל מצד שהאור הוא נבדל, אלא מצד שהאור מורה על המציאות, וכיצד יתכן שתהיה לאדם אור מציאות יותר ממלאכים. וראה למעלה הערה 1453.

<> מציון 1457 ואילך.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1462]: "אבל האדם, מה שמקבל האדם הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא, ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר... רק השם יתברך הוא פשוט בתכלית הפשיטות לגמרי, והאדם מקבל כח נבדל פשוט עומד בנושא, הוא זיו העליון אשר הוא זורח עליו, ומקבל אותו הניצוץ האדם". ובתפארת ישראל פכ"ד [שסא:] כתב: "האדם אשר יש לו המעלה העליונה שהוא נברא בצלם אלקים, והצלם הזה מקבל אותו גוף הגשמי, וכך התורה בעצמה, עם מעלתה העליונה על כל, הרי היא נתלית ועומדת בדברים הגשמיים, הם המצות המעשיות. וכמו שאין למלאכים הצלם האלקי שיש לאדם, כי הצלם הזה לפי מעלתו העליונה צריך אליו נושא, והוא גוף האדם, שהוא נושא לצלם הזה. והמלאכים שאין להם נושא מקבל, רק האדם שיש לו הגוף, יש לו נושא מקבל, לכך הוא מקבל הצלם הזה. וכן התורה, לפי מעלת השכל הזה, צריך לזה נושא גשמי, הוא האדם. כי מפני שהמצות כל כך הם שכליים, אין עומדים בעצמם, רק צריך שיהיה להם מקבל גשמי, כמו שהוא בצלם אלקים שבו נברא האדם, שלא נתן למלאכי השרת, למעלת ודקות הצלם הזה צריך אליו נושא מקבל" [הובא למעלה הערה 1464].

<> כמבואר בתחילת ההערה הקודמת. וזה לשונו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:]: "אף כי התחתונים הם בעלי גשם, יש לישראל קדושה על המלאכים. וביאור זה כי הקדושה שנתן השם יתברך למלאכים, שהם נבדלים מן החמרי, אבל לא נתן להם רק קדושה אחת. אבל לישראל נתן להם שתי קדושות, מפני שהאדם בעל חומר... וכדי להרחיק את האדם מן החמרי, נתן לו שיהיה קודש קדשים, שלא נמצא דבר זה במלאך. אף על גב שתמצא אצל המלאך קדושה, כדכתיב [דניאל ד, יד] 'ומאמר קדישין שאלתא'. אבל שיהיה קודש קדשים - דבר זה לא נמצא בהם. אבל האדם נמצא אצלו שהוא קודש קדשים, והיינו שיש באדם סלוק הגשמי על ידי התורה, ובזה האדם קודש קדשים, כי התורה היא קודש קדשים. ובודאי המלאך יש לו מדריגה זאת שנמצא קדושתו בפעל אצלו, ודבר זה לא נמצא אצל האדם כי הוא גשמי. אבל מצד שהאדם דבק בקודש הקדשים, היא התורה השכלית העליונה, שאין המלאכים מגיעים שם... ואל תתמה איך אפשר שתהיה לאדם הגשמי קדושה עליונה יותר קדושה מן המלאכים, כי דבר זה בודאי ובבירור, כי על ידי התורה נכנס האדם לקודש הקדשים למקום שאין נכנסים מלאכי שרת. ולכך אמר במסכת אבות 'חביב האדם שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'" [הובא למעלה הערה 1465].

<> "וזה ענין התאבקות המלאך עם יעקב, שנעשה יעקב מתנגד אל המלאך לגמרי, מה שלא תמצא בכל שאר הנבראים" [לשונו בגבורות ה' פס"ז (שיב:)].

<> למעלה מציון 1475 ואילך, ושם הערה 1476.

<> פס"ז [שיב:], וז"ל: "מפני המעלה הזאת שהיה ליעקב, והוא מיוחד בה בלבד, מטעם אשר לא נתבטל הצלם האלקי שלו בחומרו, לכך היה מתאבק המלאך עמו, שהיה מתנגד הוא אל המלאך. ולא היה מתאבק עם שאר הנבראים, שהם חומריים נחשבים, ואין כאן התגברות זה על זה. חוץ מן יעקב, מפני שהיה קדוש, היה כאן התגברות, והיה מתאבק המלאך עמו... כי המלאך במה שנבדל מן החומר יש לו מעלה, ויעקב אף על גב שהוא אינו נבדל מן החומר כל כך, מכל מקום במה שיש לו צלם אלקים... ולכך לא יכול לו המלאך, חוץ ממקום אחד, שהוא הפך הפנים... הירך הוא להפך... כי הירך הפך הפנים... ולכך שם היה יכול לו, כי שם הצורה בטילה אצל החומר אף אצל יעקב. והדברים האלו הם סתרי החכמה מאוד, ומכל מקום מבואר נגלה לך שהאדם נבחר". וכן הוא בח"א לחולין צא. [ד, קג:].

<> מיישב תירוץ שני על השאלה ששאל למעלה "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם יותר ממה שהוא למלאכים".

<> למעלה [לאחר ציון 1490].

<> פירוש - דוקא מפאת היות האדם נמצא בתחתונים, לכך הוא מלך גמור שאינו נתון לרשות אחרת, שעל כך נאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1490]: "האדם 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', ובעולמו אשר שם האדם, הוא מלך, ואין עליו רק השם יתברך, והוא מושל בכל", ושם הערה 1494.

<> כמבואר למעלה הערות 1457, 1533.

<> שהם עומדים לפני המלך, ואינם מלך בעליונים, לעומת האדם שהוא מלך בתחתונים, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 1494, ולהלן הערה 1695.

<> מיישב תירוץ שלישי על השאלה ששאל למעלה "איך אפשר לומר כי יהיה אור המציאות לאדם יותר ממה שהוא למלאכים". ועד כה תירץ שהאדם מקבל אור שהוא ניצוץ עליון, וכן האדם הוא מלך בתחתונים. ומעתה יתרץ שאור הצלם הוא מדריגת האדם לעוה"ב, ושם אין לאדם גוף.

<> פירוש - יש למלאכים יותר מציאות מהאדם בעולם הזה, כי בעולם הזה האדם הוא בעל גוף, ואין לדברים החומריים המציאות כל כך, וכפי שביאר למעלה [לפני ציון 1531]. ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "יש הפרש בין האדם ובין המלאך, כי המלאכים קיימים הם לכל הפחות כל ימי עולם, מה שאין כן באדם, שאינו מקויים כל ימי מעמד וקיום העולם, אבל הוא מקויים זמן מה מן העולם, הוא חלק שביעית מימי העולם", ושם מחשבן שימי האדם הראשון היו אמורים להיות אלף שנה, שהן שביעית משבעת אלפים שנה של ימי העולם הזה.

<> והמלאכים אינם בני עולם הבא, וכפי שכתב בתפארת ישראל פי"ג [רי:]: "אין שייך למלאכים עולם הבא". ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] כתב: "המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד - אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת" [הובא למעלה הערה 1140]. ובדרוש לשבת תשובה [סו:] כתב: "המלאכים נבראים, לא היו, ולעתיד לא יהיו גם כן". וראה למעלה פ"ב הערה 1485. ובנתיב העבודה פי"א [א, קיג.] כתב: "בעולם הבא מעלת ישראל על המלאכים".

<> לשונו שם [תשפג.]: "ויש לך לדעת, כי מה שאמר רבי אליעזר [למעלה פ"ב מ"י] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלקים, כי האדם נברא בצלם אלקים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלקים אשר הוא לאדם מן העליונים, וכדכתיב בכתוב 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו'. ומפני זה ראוי האדם לחיי עולם הבא. ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא", ושם מאריך בזה עוד.

<> וכן למעלה במשנה יא אמרו "המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חבירו ברבים... אין לו חלק לעולם הבא". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נג.] כתב: "מה שאמר 'הזהרו בכבוד חבריכם' [ברכות כח:], כבר בארנו דבר זה בפרק רבי אומר למה על ידי דבר זה זוכה לעולם הבא, כי הכל הוא בשביל המעלה העליונה שברא השם יתברך את האדם בצלם אלהים, כי מעלה זאת מגיע עד עולם הבא, כי אי אפשר להיות דבר על מעלה זאת מה שנברא האדם בצלם אלהים. וכמו שבארנו דבר זה אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי מעלה ומדריגה זאת אינה למלאכים, ומאחר שמדריגה זאת אינה למלאכים, אם כן מדריגה זאת מגיע עד עולם הבא. וכאשר מכבד את צלם אלהים הזה, דבק בעולם הבא, כיון שנותן כבוד אל האדם שנברא בצלם אלהים. וכבר בארנו אצל 'חביב האדם שנברא בצלם אלהים', כי הצלם הזה הוא אור עליון שזורח על האדם, וכמו שהתבאר שם. ואור זה הוא אור עולם הבא, כאשר תבין בחכמה. ולכך אמרו 'המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא', כי הוא מכבה ומפסיד את האור הצלם הזה אשר אורו מן עולם הבא, ולכך אין לו חלק לעולם הבא גם כן" [הובא למעלה פ"ב הערה 1488]. וכן כתב בח"א לב"מ נח: [ג, כב:]. וראה למעלה פ"ב מי"ד [תשפג:-תשפו.] שהאריך בזה. וראה למעלה הערות 1110, 1131, 1132, 1495, 1548. ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכו.] כתב: "'המלבין פני חבירו', דבר זה הארכנו ובארנו במקומו מאוד, כי האדם אשר צלמו הוא צלם אלקים, כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא אלקים את האדם בצלמו', ולכך באדם דבק בפרט בפניו ענין אלקי. והמלבין פני חבירו, ומבטל פנים זה שהוא צלם אלקים, הוא מסולק מן עולם אשר הוא קדוש נבדל בלתי חמרי".

<> לא נתברר לי כוונתו, כי בהמשך הספר דרך חיים לא חזר לברר יותר מאמר זה. ואולי כוונתו לדבריו בנתיב אהבת ריע שהובאו בהערה הקודמת.

<> לשונו באור חדש [צד.]: "הבזיון שהוא לצלם האדם... הוא בטול מן העולם הבא... כי הצלם האלקים הוא מוכן אל עוה"ב, ובארנו דבר זה אצל 'המלבין פני חבירו אין לו חלק עוה"ב', עיין בחבור דרך חיים ושם הוא מבואר". וכן כתב בח"א לכתובות סז: [א, קנד:], ח"א לסוטה י: [ב, מג.], וח"א לגיטין נז. [ב, קיא:]. ובח"א לב"מ נח: [ג, כג:] כתב: "כי אין לך החטא של אשת איש מגיע שיהיה נאבד מן העולם הבא, שנברא ביו"ד משמו הגדול [מנחות כט:]. אמנם המלבין את פני חבירו ברבים, ידוע כי הצלם אלקים שנברא בו האדם הוא מן מדריגת עולם הבא, ולפיכך המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא כלל. ויש לך להבין זה מאוד, והוא מבואר בפרקים אצל המלבין פני חבירו... כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם... ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1487].

<> ברכות יז. "העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה ולא פריה ורביה... אלא צדיקים יושבין ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה". ובנתיב השלום פ"ב [א, רכא:] כתב: "זריזות במצות ראוי לו עולם הבא, וזה כי הזריז צריך שיהיה גובר על גופו, כי גופו יש בו העצלות מאוד, וכאשר גובר על גופו בזריזות, שדבר זה סילוק הגוף, לכך ראוי לו עולם הבא, ששם סילוק הגוף לגמרי". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.]. ולמעלה בתחילת משנה יא כתב: "המחלל את הקדשים ראוי שלא יהיה לו חלק בעולם שהוא קודש ונבדל מן הגוף, וזהו עולם הבא, שהוא קדוש לגמרי", ושם הערה 1105. אמנם להלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "התורה היא שלימות הנפש... והמעשים הם שלימות הגוף... כי עולם הבא לגוף ולנשמה", הרי שיש עולם הבא גם לגוף. ויל"ע בזה. @**ומה שכתב**^ "חרפת הגוף והחומר", יתבאר על פי יסודו שהכבוד הוא ההתרחקות מהחומר, וכמו שכתב להלן פ"ו סוף מ"ד: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וכן כתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.] "אין כבוד בדבר החמרי", וראה למעלה בהקדמה הערה 116. וזהו שכתב כאן "&**חרפת**^ הגוף והחומר". וראה להלן הערה 1620.

<> נראה שהוקשה לו, שאם הצלם מורה על מדריגת האדם לעולם הבא, הרי הצלם הזה נמצא באדם תיכף בשעת הוולדו, ולכאורה אז עדיין אין האדם מוכן לעולם הבא. ועל כך מבאר ש"תיכף ומיד נברא האדם שיהיה מוכן לעולם הבא", וכמו שיבאר. ובח"א לסנהדרין קי: [ג, רסח.] כתב: "איתמר קטן מאימתי בא לעולם הבא... משעה שנולד. פירוש למאן דאמר משעה שנולד סבר שהאדם כאשר נולד נגמר צורתו ותארו, אשר נברא האדם בצלם אלקים. ואז ראוי אל עולם הבא מצד מעלת צלם אלקים שבאדם" [הובא למעלה סוף הערה 1406].

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ב אות יח: "אע"ג שלא היה עדיין אותה יצירה, שהיא לעתיד, כיון שנברא האדם בכח על אותה יצירה שלעתיד, יש בו ב' יצירות עתה. לכך יצירה אחת כתיב בפירוש, ויצירה השניה נתרבה באות יו"ד, לפי שלא היתה יצירה לגמרי, והיה כמו נקודה קטנה... וילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". ובתפארת ישראל פי"ג [רח.] כתב: "המדרגה שיש באדם, שהוא מוכן לעולם הבא. וזה שאמרו חכמים 'וייצר ה' אלקים', שתי יצירות, אחת בעולם הזה, ואחת בעולם הבא... והוא צלם אלקים שנברא בו האדם, ועל ידי זה יש בו המעלה האחרונה, היא עולם הבא. ודבר זה בארנו במקום אחר ביותר". וכן הוא בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו:], ובנתיב התשובה פ"ב [מלפני ציון 46 ואילך]. @**ובדרוש לשבת תשובה**^ [עו:] כתב: "וגם במדרש זה יש לדקדק, באיזה צד יצר בשני עולמות... אבל ביאור זה, כי החכמים האלו באו להגיד אל האדם כי נברא האדם בעולם הזה ולעולם הבא... ואלו שני עולמות נרמזים שהאדם נברא ויש לו פנים ויש לו אחור, ובזה חקוקים באדם שני עולמות אשר רמז הכתוב 'וייצר' בשני יודי"ן. ולא תמצא בבהמה ובשום בעלי חיים שיהיה להם גב ופנים [כי אין להם קומה זקופה (ראה למעלה הערה 1405)]. וידוע כי הפנים בו זיו והדר והוד, וכדכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו', וזה מרמז לך על אור עולם הבא, שהוא כולו זיו והדר. אבל הגב אין בו ענין זה כלל, והוא שייך לעולם הזה... ועוד יש לך לדעת, כי 'אחור וקדם צרתני' [תהלים קלט, ה], האחד האחור בעולם הזה, והפנים לעולם הבא. כי אי אפשר להכיר האדם מאחוריו, ולא ניכר זה מזה מאחוריו. אבל בפנים של אדם יש היכר בין אדם לאדם. וכך יש היכר בין אדם לאדם בעוה"ב, ואין היכר בין אדם לאדם בעוה"ז. ומראה לך כשם שהליכת אדם וכל תנועותיו הוא לפנים, כך יהיה כל תנועות האדם לעוה"ב, ונקרא אז שהולך לפנים, ולא לאחור. ואם נמשך אחר הנאת עולם הזה, אז הולך לאחור" [חלקו הובא למעלה בהקדמה הערה 5].

<> שהצלם מורה על המציאות הגמורה. וחוזר בזה לעיקר דבריו, לבאר את ענינו של הצלם שיש לאדם. ועד כה ביאר שלשה הסברים ל"צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה של אדם. (ב) אור הצלם המורה על דבר נבדל בלתי גשמי. (ג) אור הצלם מורה על המציאות הגמורה. ודבריו להלן באים לבסס את הסברו השלישי, שהצלם מורה על המציאות. וראה להלן הערה 1581.

<> פירוש - מילות "צלם" "תבנית" ו"תמונה" נאמרו על הכרת הדבר [כגון הצלם בא על פניו של אדם], וכמו שיבאר. וכן כתב הרד"ק בספר השרשים, שורש צלם: "ענין צלם כענין דמות, והוא פעמים נופל על הצורה מורגשת". ושם בסוף שורש בנה כתב: "'תבנית המשכן' [שמות כה, ט], דמות המשכן וצורתו, 'תבנית יד אדם' [יחזקאל י, ח], דמות יד אדם וצורתה". ושם בשורש מון כתב: "'כי לא ראיתם כל תמונה' [דברים ד, טו]... המלה הזאת נופלת על צורת הדבר ועל תבניתו המובן בחושים". וכן ביאר בכת"י [הובא למעלה הערות 1393, 1445], וז"ל: "כי שם צלם ודמות בא על מה שיוכר בו הדבר, כי הצלם והדמות בו הכרת הדבר".

<> כמבואר למעלה הערות 1447, 1495.

<> "כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם, ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו" [לשונו למעלה לאחר ציון 1495], וראה שם הערה 1496.

<> למעלה [מציון 1401 ואילך, ומציון 1421 ואילך], שהאדם הוא היחידי ההולך בקומה זקופה, בעוד שבעלי החיים הולכים שחוח, ובזה ניכר שהאדם הוא מלך התחתונים.

<> מביא כגירסת העין יעקב לחגיגה טז., שאמרו שם "'ה' צבאות שמו' [ישעיה מח, ב], אות הוא בצבא שלו". ובגמרא שלפנינו איתא "אדון הוא בצבא שלו". ודרך המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה הערה 76]. וכן הובא ברש"י סנהדרין צב. [ד"ה שתי], ראב"ע שמות ג, טו, שם תהלים פ, ה, רמב"ן וראב"ד בתחילת פירושם לספר היצירה.

<> "פירוש, שאין בכל המלאכים דומה לו" [לשון הערוך ערך אות (מובא לאחר ערך את)].

<> פירוש - הכרת האדם היא הכרה אלקית, שכפי שה' ניכר, כך האדם ניכר. והכרה זו היא מצד מלכותו, כי המלך נבדל מן העם [ראה למעלה הערה 1491]. ובתפארת ישראל פ"מ [תריט:] כתב: "ענין המלך, שהוא נבדל משאר בני אדם, ואינו נכלל עמהם", ושם הערה 63. וזהו יסוד עתיק בספרי המהר"ל. ובגו"א שמות פי"ז סוף אות יג כתב: "המלך הוא נבדל מן העם אשר מולך עליהם". ובאור חדש [פ.] כתב: "חשיבות המלך כאשר מתנשא על העם, ודבר זה הוא עיקר למלך... חשיבות מלכותו במה שהוא מתנשא עליהם". וראה עוד בהקדמה השלישית לגבורות ה' [כ], אור חדש [קפא.]. ולהלן פ"ד מ"ה [ד"ה ומה שאמר] כתב: "המלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155, ופ"א הערות 998, 1279 [הובא למעלה פ"א הערה 188].

<> "הכרת אלקים" שה' ניכר מצד היותו נבדל ומרומם מהכל, וכך האדם ניכר בתחתונים.

<> הם אלו שנתקשו בהבנת המושג "צלם אלקים". וכן כתב הרמב"ם במו"נ ח"א פ"א: "'צלם' ו'דמות'. כבר חשבו בני אדם, כי 'צלם' בלשון העברי יורה על תמונת הדבר ותארו. והביא זה אל הגשמה גמורה, לאומרו [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו כדמותנו', וחשבו שהאלוה על צורת אדם, רצוני לומר תמונתו ותארו, והתחיבה להם ההגשמה הגמורה" [הובא למעלה הערה 1392].

<> כן מבואר במו"נ ח"א פרקים כו, כט, לג. ושם בפרק מו כתב: "כאשר לא יושגו אלו הפעולות כולם בנו אלא בכלים גשמיים, הושאלו לו אלו הכלים כולם... והכלים אשר יהיה בהם השמע והראות והריח, והם האוזן והעין והאף... שהוא יתעלה מכל חסרון, הושאלו לו הכלים הגשמיים, להורות בהם על פעולותיו. והושאלו לו הפעולות ההם להורות בהם על שלמות אחד, אינו עצם הפעולה ההיא. והמשל בו, שהנה הושאלו לו העין והאוזן והיד והפה והלשון, להורות בהם על הראות והשמע והפעולה והדיבור". והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א הלכות ח, ט, כתב: "הרי מפורש בתורה ובנביאים שאין הקב"ה גוף וגוייה... אם כן מהו זה שכתוב בתורה... 'עיני ה'', 'אזני ה'' וכיוצא בדברים האלו. הכל לפי דעתן של בני אדם הוא, שאינן מכירין אלא הגופות, ודברה תורה כלשון בני אדם [ברכות לא:], והכל כנויים הן". וכן הוא ברבינו בחיי [בראשית א, כז, שם ו, ו ד"ה ויתעצב].

<> כן כתב בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנד:]: "ואני אומר, וכן ראוי לומר". ובח"א לחולין ז. [ד, צב:] כתב: "ואני אומר, וכך מוכיחים דברי חכמה".

<> כפי שביאר למעלה פ"ב מ"א [תצח:]: "מה שאמר [שם] 'עין רואה' בלשון יחיד, ולא אמר 'עינים רואות', מפני שבא לומר שאין אל השם יתברך עיני בשר, ויש לו שתי עינים כמו שיש לאדם, שזה אינו חס ושלום שהוא יתברך רואה הנעשה מבני אדם בעיני בשר. ולכך אמר 'עין רואה', כלומר שיש אל השם יתברך הראיה מה שנעשה מבני אדם", ושם הערה 173. וכן כתב השל"ה, פסחים, הקדמה לשון הקודש, דרוש ג, וז"ל: "ועתה שמעו אלי ותחי נפשיכם... כבר חקר הרב במורה נבוכים על תוארי הגוף הנאמרים בהשם יתברך; 'אזני ה'', 'עיני ה'', 'ידי ה''... וכל שיעור קומת האדם הוזכר בפסוקים בו יתברך, אשר בודאי על זה נאמר [יחזקאל א, כו] 'ועל הכסא דמות מראה אדם'. אמנם צריך ידיעה בלב להבין, הלא הוא יתברך אינו גוף ולא כח בגוף. ובספר מורה נבוכים כתב בביאור התוארים מה שכתב... אמנם להבין ולהשכיל היטב... מבואר גם כן בפרדס פרק א' משער ערכי הכינויים, כי העין לא יקרא 'עין' מפני העין ממש, אלא מפני הראות הנקרא 'עין' באמת. וכן היד לא נקרא 'יד' בעצם, אלא מפני פעולות הנמשכות. ובגיטין פרק המגרש [פה:] אמרו 'ידים שאינם מוכיחות הוויין ידים או לא', רצה לומר ענין לקיחה. וכן פרש"י ז"ל 'ידים' בית אחיזה לדבר כו'. וכן [קידושין ג:] 'קטנה אין לה יד', אין הכוונה שהיא גידמת, אלא הכוונה כח קבלה לקבל קידושין וגירושין. וכן לשון המורגל בדברי רז"ל [נדה ג.] 'רגלים לדבר', שרצו לומר עמידת וסמיכת הענין, וכן הוא הביאור בכל האיברים". ושם מאריך בזה טובא.

<> כן חלק על דעת הרמב"ם אודות הפסוק [שמות יט, כ] "וירד ה' על הר סיני", שדעת הרמב"ם היא [מו"נ ח"א, פרקים כז, כח, מח] שיש בזה חשש לגשמות, ולכך אונקלוס נזהר בזה. ואילו דעת המהר"ל שאין בזה חשש לגשמות [ראה תפארת ישראל פל"ג (כולו), גו"א בראשית פ"ו אות יב, ובאר הגולה באר הרביעי (תיז.)].

<> כמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 162, ופ"ב הערה 776. וכן יבאר להלן פ"ד מ"ד [ד"ה ואמר אחד], ושם סוף משנה יד. וכן הוא בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:]: "כי השם בא על המהות שהוא מופשט מן הגשמי".

<> אודות שהעליונים משבחים את ה', כן אומרים בתפילת ראש השנה "כל שנאני שחק, באומר מאדירים... כל מלאכי מעלה, בדעה מדגילים.. כל עריצי עליונים, בזמר מזמרים... כל רשפי רומה, בקול מקדישים... כל צובאי צבא, בלמד מלמדים", וכיו"ב הרבה.

<> כן הביא ברכה זו למעלה [לאחר ציון 1412], וראה שם בהערה 1413.

<> פירוש - לאחר שאמר שלשה ביאורים ל"צלם אלקים" [ראה הערה 1555], מסכם ואומר שכל דבריו יוצאים משורש אחד נאמן. ודרכו 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". ולמעלה פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו", ושם הערה 557. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצט.] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד, ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:]. וראה למעלה הערה 187, ולהלן פ"ד הערה 1921.

<> ולא "חביב ישראל". ועד כה ביאר את ענין הצלם של האדם, ומעתה יבאר את שאר חלקי המשנה. ודע, כי מכאן ואילך דבריו הם כמעט אות באות כדבריו בנצח ישראל פי"א [דש.].

<> "כי האדם הוא הבריאה השלימה שבכל הנמצאים, שהרי נברא בצלם אלקים, ואין שלימות יותר מזה כאשר נברא בצלם אלקים" [לשונו בנצח ישראל פי"א (שג:)]. ולמעלה במשנה יא [לאחר ציון 1110] כתב: "כי האדם נברא בצלם אלקים, ואין לך מעלה וקדושה זאת בכל הנבראים, אף במלאכי מרום... ולפיכך דבר זה הוא המעלה היותר עליונה בעולם".

<> ענין זה מבואר בהרבה מקומות בספרי המהר"ל. ועולה מדבריו ארבעה הסברים לכך שישראל נקראים 'אדם', ולא כן אומות העולם; (א) לישראל יש מדריגה רוחנית גדולה יותר, וכדוגמה לכך "המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב כי הם פרוצים בעריות". [לשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח. וכן יבאר כאן בהמשך, למעלה פ"ב מ"ה (תקעו:), תפארת ישראל פ"א (מב:), נצח ישראל פי"ד (שדמ.), גבורות ה' פמ"ד (קסז.), באר הגולה באר השני (רכ:), ונר מצוה (כד.)]. (ב) ישראל נבראו לאחר כל האומות, כפי שאדה"ר נברא לאחר כל הנבראים [תפארת ישראל ס"פ יב, שם ר"פ יז, גבורות ה' פל"ט (קמז.), ובגו"א פרשת בראשית פ"א אות ז]. (ג) לישראל יש את התורה [תפארת ישראל פי"ב (קפט:)]. (ד) אין לישראל שום חוזק מצד עצמם, ו"משפט אדם עליהם, כי האדם הוא מה לשפלותו בעצמו, וכן ישראל הם שפלים וירודים בעצמם. והאדם, השם יתברך מגביה אותו על כל התחתונים, וכך השם יתברך מגביה ישראל" [לשונו בדרשת שבת הגדול (סוף רג:), וכן כתב באור חדש (קפח:)]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146, פ"א הערה 1614, ופ"ב הערה 524.

<> בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא".

<> כפי שנאמר בהמשך המשנה "חביבין ישראל שנקראו בנים למקום... חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה".

<> "בין מעלה זאת ובין שאר מעלות שזכר אחר כך, שאינם רק לישראל, ואין חלק ונחלה כלל לשאר אומות, ולא כן שם 'אדם' וכו'" [לשונו בנצח ישראל פי"א (דש.)].

<> לשונו בנצח ישראל שם [דש:]: "מכל מקום יש לאומות שם 'אדם' במה, כי נקראו 'אדם' בשביל הצלם האלקי, כדכתיב [בראשית א, כו] 'נעשה אדם בצלמנו וגו''". ובגבורות ה' פס"ז [סוף שיא:] כתב: "כל מין האדם נברא בצלם אלקים". ובח"א לע"ז ב: [ד, כ:] כתב: "בודאי גם האומות נקראים 'אדם'". וכן כתב בבאר הגולה באר הששי [רלט:], ויובא בהערה 1581. וראה בתויו"ט כאן שהאריך לבאר נקודה זו.

<> לשונו בנצח ישראל שם [דש:]: "רק שאצל האומות צורת האדם בטילה אצל הגוף, כי מצד הגוף החומרי נתבטל הצלם האלקי הזה שהוא לאדם, וכאילו היה הכל חומרי, ואין כאן צלם האלקי הזה... שהוא בטל ואינו נחשב לכלום". ושם בפי"ד [שדמ:] כתב: "אצל האומות... כאילו הנפש בטל אצל הגוף, וכאילו היה כולו גוף וחומר בלבד" [הובא למעלה פ"א הערה 1474]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "אצל האומות בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה. וכל דבר שיש עיקר ועימו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". ושם בפס"ז [שיב.] כתב: "העכו"ם שהם חומריים ביותר, הצורה הזאת בטילה אצל החומר, ונעשית הצורה חומרי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146]. וכן הוא בנר מצוה [כד:].

<> לשונו בנצח ישראל שם [שה.]: "לכך אמר 'חביב אדם', ולא אמר 'חביבין ישראל שנבראו בצלם אלקים', מפני כי יש להם לאומות הצלם הזה שנברא בו האדם במה". ומבואר מדבריו שעיקר מעלת הצלם נמצא בישראל בלבד, ורק שאצל האומות נמצא הצלם באופן "שאינו נחשב לכלום". אמנם בבאר הגולה באר הששי [רלט:] כתב: "הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות, הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף... 'חביב האדם שנברא בצלם', ודבר זה כולל כל מין בני אדם". הרי שכתב ללא ספק ש"הצלם הזה כולל כל בני אדם, הן ישראל הן אומות", ואילו כאן כתב שאין הדבר כך, ואצל הגוים הצלם "אינו נחשב לכלום". ועוד, בבאר הגולה כתב "הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף", ובאמת לפי זה מה מקום יש לחלק בענין זה בין ישראל לאומות, הרי סו"ס גם האומות הולכות בקומה זקופה. והנראה בזה, כי שאלה אחת מתורצת בחברתה, שכאן ביאר שלשה הסברים למושג "צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה שיש לאדם. (ב) האור שיש לאדם בפניו, המורה על הנבדל. (ג) האור שיש לאדם בפניו המורה על המציאות [ראה למעלה הערה 1555]. הרי שיש כאן שתי הגדרות שונות לצלם אלקים; (א) קומה זקופה. (ב) זיו ואור הצלם. [וראה תפארת ישראל פ"ד (עט:) שכתב: "יהיה הפירוש מה שיהיה בלשון 'צלם אלקים', סוף סוף יש באדם דבר אלקי נבדל", ושם הערה 73]. וכאן הענין מתחלק לפי נושאים; (א) בהגדרה הראשונה [קומה זקופה] אין שום הבדל בין ישראל לגוי, ו"הכל יש לו צלם אלקים, שהולך זקוף" [לשונו שם בבאר הגולה]. (ב) בהגדרה השניה [אור וזיו הצלם], בזה ישנו הבדל בין ישראל לגוי, ואין האור של ישראל שוה לאור של הגוי. ולכך בבאר הגולה שביאר שהצלם מתבטא בקומה זקופה, כתב באופן חד משמעי שצלם זה כולל בתוכו את ישראל והאומות בצורה שוה. אך כאן הולך לפי טעמיו האחרונים שהצלם מתבטא באור וזיו, ולכך כתב שאין הצלם הזה נמצא אצל האומות כפי שהוא נמצא אצל ישראל, כי אצל האומות "אינו נחשב לכלום".

<> מבאר טעם נוסף מדוע אמרו במשנה "חביב אדם" ולא "חביבין ישראל", אך גם לפי טעם זה יתבאר שלאומות יש בחינה מסויימת של מעלת הצלם, אך הטעם שהתנא לא אמר "חביבין ישראל" הוא מטעם אחר, וכמו שיבאר.

<> פירוש - הפסוקים העוסקים בהיות האדם צלם אלקים נאמרו לאדם הראשון [בראשית א, כז] ולנח [שם ט, ו (הפסוק המובא במשנתינו)]. ואם תאמר, שפתח במלים "כאשר נברא האדם", וזהו בפשטות מוסב על אדה"ר בלבד, אך סיים במלים "היה מעלה זאת לאדם ולנח". ובעל כרחך לומר, שגם נח הוא נחשב "כאשר נברא האדם", כי הצלת נח מהמבול אינה אלא מהדורא תנינא של בריאת אדם, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ו אות ה, ושם הערה 30, ונצח ישראל ס"פ מו.

<> בגו"א שמות פל"ב אות טו כתב: "נח לא יקרא אב לישראל, אע"ג שכל ישראל יצאו ממנו, וכן שם לא נקרא אב, שלא נקראו אבות לישראל אלא אברהם יצחק ויעקב [ברכות טז.]". הרי שהדורות שקדמו לאברהם אינם בגדר ישראל. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסד:] כתב: "כי לא נקראו 'בני ישראל' רק בשביל התורה. ומורה זה כי 'בני ישראל' בגימטריא תר"ג, נגד תר"ג מצות, בלא עשרת הדברות". ולכך פשיטא שאדה"ר ונח אינם נקראים בשם "ישראל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 20].

<> כפי שכתב בתפארת ישראל ס"פ כו [תד.]: "כי קודם מתן תורה היו האומות עיקר המציאות בעולם, וכאשר היה מתן תורה היו חרבים כל האומות שהיו... ולפיכך נקרא 'חורב' [שבת פט:]". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכט:] ביאר שכאשר ניתנה התורה לישראל נחרבו אומות העולם, שהן הופקעו מעיקריות העולם, וכלשונו שם: "אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פט:], אמר רבי אבהו, הר חורב שמו, שממנו ירד חורבן לאומות העולם. וביאור זה, כי כאשר בחר בישראל, שוב נחרבו שאר אומות, שנאמר [ירמיה נ, יב] 'אחרית גוים מדבר ציה וגו'', שאינם נחשבים לדבר. וזה תמצא מבואר, כי קודם שעמדו ישראל, היו נביאים באומות, כמו בלעם, אליפז, וצופר הנעמתי, וכיוצא בהם [ב"ב טז:]. וכאשר עמדו ישראל, לא היו נביאים באומות, והדברים האלו מבוארים. וזה נקרא שנחרבו האומות". וקודם לכן בבאר השני [רכ:] כתב: "האומות, כאשר נתנה התורה לישראל... הם חמריים". @**ובגו"א בראשית**^ פ"ד אות כז דן שם בפטור של האומות מפריה ורביה [סנהדרין נט:, ותוד"ה והא], וכתב [ד"ה והקשה] בזה"ל: "היה נראה דתלמודא דריש [שבני נח אינם מצוים בפו"ר] מדכתיב גבי פריה ורביה [ישעיה מה, יח] 'לא תוהו בראה לשבת יצרה', וזה לא יתכן בבני נח, שנאמר עליהם [ישעיה מ, יז] 'כל הגוים כאין נגדו אפס ותוהו נחשבו לו'. ומכל מקום קודם מתן תורה בודאי נצטוו בני נח על פריה ורביה, כדכתיב 'פרו ורבו' שני פעמים [בראשית ט, פסוקים א, ז], חדא למצוה וחד לברכה [רש"י שם פסוק ז]". סתם הגו"א שם ולא פירש מדוע אכן קודם מתן תורה נצטוו האומות על פריה ורביה, כאשר ביאר שהאומות אינן שייכות למצוה זו מפאת היותן "תוהו" בעצם. אמנם לפי דבריו כאן הענין מחוור היטב, שגדר ה"תוהו" של האומות חל עליהן רק ממתן תורה ואילך, אך קודם לכך אין הן בגדר "תוהו", ושפיר נצטוו על מצות פריה ורביה [הובא למעלה פ"א הערה 400]. @**דוגמה נוספת;**^ בזבחים קטז. אמרו "כשניתנה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל [מלכי] עובדי כוכבים אחזתן רעדה בהיכליהן... נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לו, מה קול ההמון אשר שמענו, שמא מבול בא לעולם... מבול של מים... מבול של אש... אמר להן כבר נשבע שאינו משחית כל בשר. ומה קול ההמון הזה ששמענו, אמר להם חמדה טובה יש לו בבית גנזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם, וביקש ליתנה לבניו". ומדוע חשבו מלכי אומות העולם שמתן תורה הוא מבול. אלא הם הם הדברים. מתן תורה הוא חורבנם של האומות, ולכך תלו חורבן זה במבול של מים ואש. וענה להם בלעם, שאכן חורבנם הגיע, אך לא בדמות מבול הוא בא, אלא בדמות מתן תורה לישראל הוא בא.

<> פירוש - הואיל ומעלת הצלם נמצאת אצל אדם הראשון ונח, שהם התחלת האדם [כמבואר בהערה 1583], לכך מוכח שמעלה זו שייכת לאדם במה שהוא אדם. ואם כן אין זו מעלה השייכת לישראל מצד מעלת ישראל, אלא מצד מעלת אדם [ורק שישראל הם כיום ה"אדם"]. והואיל ולא איירי כאן במעלת ישראל, אלא במעלת האדם, לכך אמר "חביב אדם" ולא "חביבין ישראל". ווהראיה שמעלה זו שייכת לאדם מצד מעלת אדם היא מאדה"ר ונח. שכל דבר שנמצא בהתחלה הוא משתייך אל עצם הדבר, כי ההתחלה היא השורש ועיקר לכל מה שיבוא אחריו, כי העיקר מתגלה בהתחלה. ולכך כל מה שנמצא אצל אדה"ר ונח הוא משתייך בעצם לאדם. ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אדם הראשון נקרא 'אדם', כי לו בלבד היה מה שראוי אל האדם". 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". וראה למעלה הערות 603, 605. ולמעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא:] כתב: "באותו יום שנברא העולם בא מחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה", ושם הערה 1150. הרי שדבר המתרחש בתחילה יש לו שייכות עצמית לדבר.

<> כפי שהקשה למעלה [לאחר ציון 1385] בשאלתו הראשונה על המשנה. ותשובתו כאן [אודות עדיפות חבה שנודעת] תהיה התשובה גם על השאלה השניה ["מה בא להוסיף במה שאמר 'חבה יתירה נודעת להם', ובודאי כיון שנקראו 'בנים למקום', דבר זה נודע לו"].

<> אודות שחבור ה' לאדם הוא מחמת שיש לאדם צלם אלקים, כן כתב בגו"א דברים פכ"א אות כ, וז"ל: "הצורה המשותפת עם הקב"ה... שהוא צלם אלקים... ואין דבר בעולם שיש לו שיתוף עם השם יתברך רק בצורה, שנאמר [בראשית א, כז] 'בצלם אלקים ברא אותו'". ובבאר הגולה באר הששי [רלט:] כתב: "ויש לצלם האדם התקרבות אל השם יתברך". ובתפארת ישראל פ"ט [קנ:] כתב: "ואין ספק כי האדם ראוי לזה [לדביקות עם ה'], מצד כי האדם נברא בצלם אלקים בדמותו, וזה הקירוב היותר, כמו שאמר התנא האלקי 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'... שבשביל מעלה זאת ראוי אל הדבוק בו יתברך". וקודם לכן [קמג.] כתב שם: "כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד, והדברים אשר הם הפכים זה לזה אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה" [הובא למעלה פ"א הערה 178, ובפרק זה הערות 722, 1911]. ולמעלה במשנה ו [לפני ציון 722] כתב: "כי כבר התבאר כי ראוי שתהיה השכינה עם בני אדם מצד ההתדמות במה".

<> "כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו... והדומה יאהב את הדומה בטבע, ולכך 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים'" [לשונו להלן]. ובנצח ישראל פי"א [שה:] כתב: "אבל ביאור ענין זה, שבא לומר כי דבר זה מה שנברא האדם בצלם אלקים, גרם לו החבור והדביקות אל השם יתברך, עד שיצא אל הפעל מה שהוא חביב אל השם יתברך, עד שהיה מקבל האדם האהבה והחבור מן השם יתברך". נמצא שיש כאן שני שלבים; (א) הדמיון יוצר חבור ודביקות. (ב) חבור ודביקות מביאים אל אהבה גלויה שיוצאת אל הפעל. ובח"א ליבמות מח: [א, קלא.] כתב: "כי אהבה הוא בין שנים שיש להם חיבור ביחד, כמו שיש לישראל [אל ה'], שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם', אבל האומות אין להם קירוב כלל אל השם יתברך". וראה להלן ציון 1658.

<> החבה והאהבה, כי היא יוצאת אל הפעל. וכן כתב בנצח ישראל פי"א [שה:], וז"ל: "ולפיכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו כו'', ורוצה לומר שנודע לו החבה הזאת, ויצאה אל הפעל הגמור". ואודות שאהבה היא דביקות וחבור, כן כתב למעלה פ"א מ"ג [רכט:], וז"ל: "כי מדרך מי שאוהב את אחד, לבו קשורה בו". כי "אהבה הוא עצם החבור" [לשונו בבאר הגולה באר החמישי (מח:)]. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל.] כתב: "האהבה היא הדבוק והחבור בעצם... דבק נפשו כמו האב לבן והאם לבנה". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי כל אהבה היא דבקות בנאהב". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה שנקרא ריע] כתב: "לשון 'ריע' רק על שנים שיש להם שתוף וחבור יחד. אבל האהבה מצד מה הוא יותר, שנפשו קשורה בנאהב. תדע לך דכתיב [ויקרא יט, יח] 'ואהבת לרעך כמוך'. אם כן גדול לשון אהבה מלשון ריע, כי האהבה הוא קשור הנפש בנאהב לגמרי, עד שנחשב כמותו.... כבר התבאר כי האהבה היא קשור הנפש בנאהב והתאחדות לגמרי". וכידוע הגמטריה של "אהבה" שוה ל"אחד" [הובא למעלה הערה 1194].

<> בא לבאר ההבדל בין חבה נודעת לנאהב ובין חבה שאינה נודעת לנאהב. ועד כה ביאר שהחידוש במשפט "חבה יתירה נודעת להם" הוא שהתנא מגלה לנו שמחמת הצלם יש לאדם חבור אל ה', ו"החבה יתירה נודעת להם" היא סימן ובטוי לזה. אך מעתה יבאר ש"חבה יתירה נודעת להם" היא גופא מדריגה נוספת על גבי החבה של "חביב אדם שנברא בצלם". וראה הערה 1600.

<> מעמיד כאן את ההסתר כדבר שהוא בכח, ואת הגלוי כדבר שהוא בפועל. וכן כתב למעלה במשנה יג [לאחר ציון 1272]: "התורה אין לה מציאות גמור אצל האדם, וצריך לעשות סייג אל התורה שלא תסור התורה מן האדם. וזהו על ידי מסורת וסימנים, כי הדבר שיש לו סימן נותן הכרה אל האדם, עד שנמצא אצלו בפועל, ונגלה לגמרי אליו. ולא שיהיה בכח אל החכמה, רק בפועל לגמרי. ואם צריך אל האדם התבוננות גדול עד שיזכור התורה, לא נמצא אצלו התורה בפועל". ועוד אודות שהנגלה הוא בפועל והנסתר הוא בכח, כן כתב בגבורות ה' ס"פ סז, וז"ל: "הירך הוא הפך הפנים, 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. והירך שהוא בסתר... הפך הפנים, שהפנים הוא בגלוי, לפי שהפנים עיקר הצורה שהיא משימה הנמצא בפועל מה שהוא, והירך הוא בסתר מקום חושך". וראה למעלה הערה 768. ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ויש עוד] מובא שם לשונו בכת"י, שכתב: "כי האדם על ידי הפנים ניכר ונמצא בפעל, כי על ידי הפנים היא הכרתו, ועל ידי הכרתו הוא נמצא בפועל הגמור" [ראה למעלה הערה 1496]. ולהלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה נסיונות] כתב: "יש לך לדעת כי הנסיון שהקב"ה מנסה את הצדיק כדי שיהיה נמצא צדקתו בפעל נגלה, ולא שיהיה צדיק נסתר". ובגו"א בראשית פ"ב אות יט כתב: "כי הקבורה שהוא הטמנה, מורה שהוא בכח לדבר העתיד כשיחיו המתים, כי הדבר הנגלה הוא בפעל, והדבר הנטמן הוא בכח". וראה בבאר הגולה באר הרביעי הערה 768 [הובא למעלה הערה 1273]. ובח"א לנדרים לב. [ב, ו:] כתב: "דבר שאינו בפעל הנגלה הוא בכח נחשב".

<> כפי שכתב בבאר הגולה באר השביעי [שעא.] לגבי עם הארץ, שאע"פ שהוא בכח להיות תלמיד חכם, "מכל מקום יש לדעת גודל פחיתותו, מה שאין שלימותו רק בכח, ואין לו דבר בפועל". וראה למעלה הערה 1213. ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "ואין לומר כי למה נברא העולם, וכבוד השם יתברך בעצמו הוא, ואין צריך לכבוד הזה מה שהוא יתברך מלך העולם, ואם כן למה נבראו כולם. גם קושיא זאת אין בזה ממש כלל, כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו. ואין ספק כי הדבר שהוא בפעל הוא יותר שלם ממה שהוא בכח. ולפיכך אף על גב שהשם יתברך בכוחו יכול לעשות כרצונו, דבר זה אינו רק בכח, וכאשר הוא בפעל המציאות דבר זה נחשב שלימות לגמרי, שהוא בפועל. ולפיכך המציא השם יתברך את העולם בפעל, עד שמלכותו יתברך הוא בפעל, ולא שיהיה זה בכח בלבד". ובנצח ישראל פי"א [שו:] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי מה שאמר 'חבה יתירה נודעת לו', כי הפרש יש בין חבה שהיא נודעת לשאינה נודעת, ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת', כלומר בשביל שהחבה היא יתירה כל כך עד שהיא נודעת, ואינה אהבה מוסתרת. ודבר זה ברור".

<> פירוש - לפי שני הסבריו ל"חבה יתירה נודעת להם" מתבאר שהתנא מורה לנו על החבור הקיים בין ה' לאדם; לפי הסברו הראשון, משפט זה מוכיח כן, שמתוך שיש חבה יתירה, מוכח שיש לאדם חבור גמור עם ה' מפאת צלמו. ולפי הסברו השני, משפט זה מבאר שהחבה היא בפועל, ולכך היא בטוי לחבור גמור. וביאורו, כי כל אהבה היא חבור ודביקות [כמבואר למעלה הערה 1590], ואהבה שהיא בפועל היא גדולה יותר מאהבה שהיא בכח. נמצא שהדביקות והחבור מגיעים לפסגתם באהבה שהיא בפועל. ובבאר הגולה באר השני [רמב.] הביא את מאמרם [יבמות סב:] "תנו רבנן, האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, והמלוה סלע לעני בשעת דחקו, עליו הכתוב אומר [ישעיה נח, ט] 'אז תקרא וה' יענה תשוע ויאמר הנני'". ובתוך דבריו שם כתב [רמה.]: "זכר סדר הקירוב; מתחלה אמר 'האוהב את שכניו', ואין האהבה רק בנפשו, ואין זה קירוב בפעל המעשה, רק אהבה בלבד. ואחר כך 'והמקרב את קרוביו' אליו, וזהו בודאי קירוב, והוא יותר קירוב [ראה להלן הערה 1779]. ואחר כך אמר 'והנושא בת אחותו', והוא קירוב עוד יותר, כי אשתו כגופו [ברכות כד.]. ויותר מהכל כאשר מלוה לענין בשעת דוחקו, שדבר זה הוא חסרון כיס אליו, והוא מחסר עצמו ומלוה לאחר, דבר זה הוא חבור גמור כאילו נחשבים אדם אחד לגמרי". הרי ככל שהאהבה היא בפועל נגלה, יש בה יותר חבור.

<> כפי ששאל למעלה בשאלתו השלישית על המשנה, וכמבואר למעלה הערה 1388.

<> כן כתב כמעט אות באות בנצח ישראל פי"א [שה:]. ורש"י סנהדרין עד. [ד"ה סברא] כתב אודות דברי הגמרא שם שבשפכיות דמים יהרג ואל יעבור: "סברא הוא שלא תדחה נפש חבירו... דכי אמר רחמנא לעבור על המצות משום [ויקרא יח, ה] 'וחי בהם', משום דיקרה בעיניו נשמה של ישראל. והכא גבי רוצח, כיון דסוף סוף איכא איבוד נשמה, למה יהא מותר לעבור, מי יודע שנפשו חביבה ליוצרו יותר מנפש חבירו, הלכך דבר המקום לא ניתן לדחות". הרי שאיסור רציחה הוא משום חביבות הנפש ליוצרה. ועוד אודות שאיסור שפ"ד היא מחמת מדרגת האדם שנעשה בצלם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ו [תקכז:], וז"ל: "'לא תרצח' [שמות כ, יג] הוא ראש חמשה דברות אחרונות... והחוטא בזה הוא חוטא בעצם מדרגת העלול, שנברא בצלם אלקים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסד.] כתב: "כתיב [בראשית ט, ו] 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם', הרי לך כי עיקר שפיכות דמים הוא בשביל שמבטל צלם האלקים שיש לאדם". ובבאר הגולה באר השני [קכד.] כתב: "כי חמור מאוד מאוד שפיכות דם האדם, אשר נברא בצלם אלקים". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ונראה עוד] כתב: "ההורג ומפסיד בהמה אין עליו עונש, וההורג אדם שנברא בצלם אלקים חייב מיתה, מפני שיש באדם ענין אלקי". וראה למעלה הערות 1110, 1382.

<> כפי ששאל למעלה בשאלתו הרביעית על המשנה, ושם הערה 1389.

<> רש"י דברים יד, א "לא תתגדדו - לא תתנו גדידה ושרט בבשרכם על מת, כדרך שהאמוריים עושין, לפי שאתם בניו של מקום, ואתם ראויין להיות נאים, ולא גדודים ומקורחים". וראה בגו"א שם אות א [ד"ה אבל] שביאר שני טעמים נוספים מדוע שם "בנים" הוא סבה לאיסור גדידה. ובנצח ישראל פי"א [רעח.] כתב כהסברו הראשון שם, וז"ל: "ואמר הכתוב 'בנים אתם לה' אלקיכם לא תתגודדו ולא תשימו קרחה בין עיניכם'. ומה ענין השם הזה, שנקראו 'בנים', אל המצוה הזאת. וכבר בארנו זה בחבור גור אריה, שהכתוב רוצה לומר כי אתם בנים נמצאים מן אמיתת העלה, ובשביל כך יש להם גם כן מציאות אמיתי, שעל זה יבוא שם 'בן'... ולכן אל תתגודדו למת, שהיה דרך שלהם לעשות השחתה בעצמם בשביל ההשחתה שהגיע למת. ואמר כיון שיש לכם מציאות אמיתי מקוים, שהרי אתם נקראים 'בנים', בשביל שאתם נמצאים מן אמיתת השם יתברך, ודבר שיש לו מציאות גמור אמיתי אין ראוי שימצא בו השחתה, שהוא הפך המציאות. בפרט כאשר עשה בשביל מת, וכאילו היה הפסד בישראל. וישראל יש להם המציאות הגמור, לכך לא תתגודדו על מת, ולא תעשו בכם השחתה. כי אם תעשו בכם השחתה, הרי זה היה מורה שאין לישראל מציאות אמיתי. כי אין ראוי שיהיה השחתה לדבר שיש לו מציאות אמיתי. והדברים האלה ברורים מאד".

<> כן כתב בנצח ישראל פי"א [שו.]. וצרף לכאן מאמרם [יומא נד.] "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל, מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ["הכרובים מדובקין זה בזה ואחוזין ומחבקין זה את זה, כזכר החובק את הנקבה. 'מעורים' לשון דיבוק" (רש"י שם)], ואומרים להן &**ראו חבתכם**^ לפני המקום כחבת זכר ונקבה". הרי החבה הנודעת ["ראו חבתכם"] היא עצם החבור. ובנתיב העבודה פ"ו [א, צב.] כתב: "ודבר זה נרמז בכרובים שהיו פניהם זה כנגד זה, דבמסכת יומא אמרו כשהיו עולים לירושלים היו מגביהים להם הפרוכת, ואמרו ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר לנקבה, וזהו החבוב הגמור". וראה למעלה הערה 1107.

<> מבאר טעם שני לעדיפותה של חבה נודעת לנאהב על פני חבה שלא נודעת לנאהב. ועד כה ביאר שחבה נודעת יצאה אל הפעל לעומת חבה מוסתרת.

<> פירוש - המודיע אהבתו לנאהב מבקש בזה את אהבתו של הנאהב. וכן נאמר [בראשית לב, ה] "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה ואשלחה להגיד לאדוני למצוא חן בעיניך", ופירש רש"י שם "ואשלחה להגיד לאדוני להודיע שאני בא אליך. למצוא חן בעיניך שאני שלם עמך ומבקש אהבתך". וראה בגו"א שם אות ט. הרי יעקב הודיע לעשו את אהבתו ["אני בא אליך"], ובזה הוא ביקש את אהבת עשו כלפיו. וצרף לכאן דברי רש"י [במדבר לג, א] שכתב על פירוט המסעות בתורה בזה"ל: "רבי תנחומא דרש בו דרשה אחרת, משל למלך שהיה בנו חולה, והוליכו למקום רחוק לרפואתו. כיון שהיו חוזרין, התחיל אביו מונה כל המסעות; אמר לו כאן ישננו, כאן הוקרנו, כאן חששת את ראשך וכו'". וכתב על כך הגו"א שם אות ג: "ואם תאמר, וכל זה מה נפקא מיניה שהוא מספר בדברים אלו. יש לומר, שכמו שהאב מספר כמה טורח הגיע לו עד בואו למקום הזה, והודיע לו איך היה מטפל עמו משום אהבתו אליו, כך השם יתברך היה מטפל עם ישראל בשביל אהבתו אליהם, ובשביל כך יזכרו ישראל הטובות שעשה להם, ויעבדו אותו בכל לב" [הובא למעלה פ"א הערה 618].

<> נראה לבאר אי הודעה זו, כי כל ענינה של אהבה היא התאחדות בין האוהבים [כמבואר למעלה פ"א הערה 636], ולכך מהות האהבה מחייבת הדדיות גמורה בין שני הצדדים, שאל"כ תחסר באחדות שביניהם. ולכך, כאשר צד אחד מודיע לצד השני את אהבתו, הרי ההודעה עצמה מחייבת שהצד השני יגיב בהתאם, שאם לא תחסר בהדדיות המתחייבת האהבה. לכך "אם לא היה מבקש אהבתו, לא היה מודיע לו החבה", כי פעולה חד צדדית סותרת במהותה לאחדות הנמצאת באהבה.

<> הנאהב.

<> שהרי ציוה בתורתו [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך וגו'", מוכח ש"השם יתברך רוצה שיהיה גם כן ישראל אוהבין אותו". וראה להלן הערה 1633. ומה שכתב "שיהיה גם כן &**ישראל**^ אוהבין אותו", אע"פ שהבבא הראשונה של המשנה נקטה ב"חביב אדם", ולא ב"חביב ישראל", מ"מ כבר נתבאר למעלה [מציון 1573 ואילך] שעיקר מעלת הצלם נמצא אצל ישראל בלבד.

<> על ידי שאמר [בראשית ט, ו] "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם". וכן ביאר הרבי עקיבא איגר שהברכה שלפני קריאת שמע [שחרית] היא "הבוחר בעמו ישראל באהבה", וז"ל: "'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה]. יש להבין, דהלא לאהוב לא יכול על ידי כפיה, והאיך כתב בלשון צווי לאהוב את הקב"ה. ויש לומר, דהנה אנו חותמין קודם קריאת שמע 'הבוחר בעמו ישראל באהבה', ואם הוא אוהב אותנו, מוכרחים אנו לאהוב אותו, על דרך [שיה"ש ו, ג] 'אני לדודי ודודי לי'" [חוט המשולש עמוד קפב בשם הרעק"א]. ואם תאמר, מדוע המשנה מביאה פסוק שמודיע לאדם את אהבת ה' אליו באמצעות דין של שפיכות דמים, ולא פסוקים שבהם הקב"ה אומר להדיא שהוא אוהב את ישראל. וכגון [דברים כג, ו] "ולא אבה ה' אלקיך לשמוע אל בלעם וגו' כי אהבך ה' אלקיך", וכן [מלאכי א, ב] "אהבתי אתכם אמר ה'", וכן [ירמיה לא, יט] "הבן יקיר לי אפרים", וכיו"ב. ויש לומר, כי מגמת המשנה להורות על מעלת הצלם ["חביב אדם שנברא בצלם"], והוראה זו נעשית באמצעות פסוק שימחיש שחיבת ה' לצלם היא מרובה כל כך עד שהיא נודעת לנאהב. ולכך, נהי שהפסוקים הנ"ל מבטאים את אהבת ה' לישראל בצורה מפורשת, אך אין אהבה זו נתלית בצלם האדם, ולכך אין הם יכולים להורות על "חביב אדם שנברא בצלם". ולהלן [מציון 1627 ואילך] ירחיב יותר בענין זה, ויביא את מאמרם [שבת י:] "הנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו".

<> והרי חביבות לחוד, וחשיבות לחוד, וכמבואר בשו"ע אור"ח סימן ריא בדיני קדימה בברכת הנהנין על פירות, שחביבות הפירות עומדת לעומת חשיבות הפירות. וראה למעלה הערות 1380, 1396, 1589. ובפשטות שאלה זו היא על לשון המשנה, ואינה קשורה להסבריו למעלה על "חיבה יתירה נודעת".

<> בנתיב אהבת השם בתחילת פ"א [ב, 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 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". ולמעלה במשנה ז [לפני ציון 869] כתב: "הדומה יאהב את הדומה, ומתחבר עמו". וראה הערה הבאה. ומה שכתב "כדכתיב 'כדמותנו'", ולא הסתפק בצלם אלקים שהזכיר קודם, כי אולי מבאר את תיבת "בדמותנו" גופא מענין של דמיון. וכן מבואר ברד"ק ספר השרשים שורש דמה, שהתיבות "דמיתי" [תהלים קב, ז], "דמות" ו"דמיון" [תהלים יז, יב] כולן שייכות לשורש דמה.

<> לשונו בנצח ישראל פי"א [שז.]: "כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, ובשביל כך הוא הבריאה השלימה ביותר, וראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימות בריאתו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו". ובתפארת ישראל פי"ב [קפט.] כתב: "'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלקים, הוא חביב". וכן כתב קודם לכן בפ"ט [קנא.].

<> גורס את המלים "שבו נברא העולם", ויש נוסחאות אחרות שאין בהן מלים אלו. וראה בשנויי נוסחאות למשניות. וכן בתפארת ישראל פי"ב [קפט.] כתב: "ואמר 'חביבן ישראל שנתן להם כלי חמדה שבו נברא העולם'". וכן כתב נצח ישראל פי"א [שג:], ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:].

<> בא לענות על שאלתו הששית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1390] "מאי 'כלי חמדה' דקאמר, כי למה קראו התורה 'כלי חמדה'". ובתחילה יבאר את תיבת "כלי", ולאחריה תיבת "חמדה".

<> ב"ר א, א "'ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים יום יום וגו'' [משלי ח, ל]... 'אמון' - אומן, התורה אומרת אני הייתי כלי אומנתו של הקב"ה. בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא מדעת אומן... כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם".

<> לשונו להלן פ"ה תחילת משנה כב: "'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. דבר זה צריך פירוש איך נמצא בתורה הכל, שאמר דכולה בה. ודבר זה רמזו במדרש [ב"ר א, א] 'ואהיה אצלו אמון' [משלי ח, ל], אל תקרי 'אמון' אלא 'אומן', שהיה הקב"ה מביט בתורה וברא את העולם עד כאן. וכבר בארנו כי התורה היא הסדר השכלי שסדר השם יתברך סדר הנהגתו של אדם, ומתחייב זה הסדר מאתו בראשונה. ולפיכך נקראת התורה, שהיא סדר האדם, 'ראשית', שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו'. ולפי סדר התורה סידר השם יתברך סדר העולם, עד שהכל נמשך אחר התורה. כי כך ראוי שהאדם הוא יותר במעלה על כל העולם, כי בשביל האדם נברא הכל. ולפיכך אחר תורת האדם וסדר שלו, נמשך סדר העולם, כי ברא השם יתברך העולם לפי מה שראוי אל סדר האדם. וזה שאמר 'שהיה מביט בתורה וברא העולם', כי אחר סדר התורה נמשך סדר העולם. וזה שאמר 'הפוך בה דכולא בה', כלומר כאשר ישיג בתורה, הנה הוא משיג בכל סדר המציאות, אחר כי דרכי העולם הזה יוצאים מן דרכי התורה, וקשורים דרכי העולם עם דרכי התורה, עד שהכל יוצא מן התורה, שהיא סדר האדם. נמצא כי הכל הוא בתורה". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר שנקרא] חזר על דברים אלו.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בבאר גולה באר הרביעי [תמו:] כתב: "כי התורה היא סדר הנמצאים, איך יתנהגו הנמצאים, וכל סדר המציאות בכלל נכלל בתורה. ודבר זה ידוע מאוד מדברי חכמים, במדרש [ב"ר א, א] אמרו, הקב"ה היה מביט בתורה וברא את העולם. והתורה אומרת [בראשית א, א] 'בראשית ברא אלקים', ואין 'ראשית' אלא תורה, שנאמר [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו', עד כאן. הרי כי התורה היא סדר ונמוס הנמצאים. ואין בזה ספק, כי התורה בה מבואר איך ינהג האדם במעשיו בכל הנהגתו, וכך בתורה סדר כל הנבראים, ועל זה אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] הפוך בה דכולה בה". ובנתיב התורה ר"פ א כתב: "כי התורה היא סדר האדם באיזה מעשה יהיה נוהג, ואיך יהיה נוהג, ואיך יהיה מסודר במעשיו, וזהו ענין התורה. וכמו שהתורה היא סדר האדם, כך התורה היא סדר של העולם, עד שהתורה היא סדר הכל... שאין התורה רק סדר מציאות העולם בכללו. וזה שאמרו במדרש שהיה מביט בתורה וברא את עולמו, רוצה לומר שהתורה בעצמה היא סדר הכל, ולכך כאשר רצה השם יתברך לברא את עולמו ולסדר אותו, היה מביט בתורה, שהיא סדר הכל, וברא את עולמו". ובנתיב התשובה פ"ב [ד"ה אמנם עיקר] כתב: "כי זה ענין כל התורה, שהיא סדר העולם שסידר השם יתברך את העולם", וראה שם הערה 141. ובגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "כי גזר השם יתברך קודם לכל שיהיה לעולם ציור וסדר שיהיה נוהג בו, וזהו שהתורה נבראת תחלה, שהרי התורה היא ציור וסדר העולם אשר נוהג בו. ולפיכך אמרו כשברא העולם היה מביט בתורה וברא העולם, כי היה מביט בציור וסדר אשר גזר שיהיה לעולם, ובו ברא העולם". ובנצח ישראל פ"ג [מו:] כתב: "כי התורה שהיא שכלית, היא במעלה קודם הכל, והיא נבראת קודם לכל, ולכך כתיב [משלי ח, כב] 'ה' קנני ראשית דרכו קדם מפעליו מאז', כי כל פועל דבר מה, תחלה נמצא ממנו סדר הדבר אשר הוא רוצה לפעול. לכך השם יתברך אשר רצה לפעול העולם, בתחלה היה נמצא סדר העולם, כמו שבארנו במקום אחר, כי התורה הוא סדר הנמצא והנהגתו, ודבר זה ראשון והתחלה" [הובא למעלה פ"א הערות 323, 1756]. וכן הוא בתפארת ישראל פכ"ד [שסד:], שם פס"ב [תתקסח:], נתיב יראת השם פ"ו [ב, לז.], דרוש על המצות [נא:], ח"א לגיטין ו: [ב, צא:], ועוד. וראה למעלה הערות 376, 555. @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי הערה נפלאה בזה. שהנה לשון חכמים הוא "היה מביט בתורה ובורא את העולם", ולמה לא אמרו בקיצור "היה בורא את העולם לפי התורה", ומה ההדגשה שהבריאה נעשתה על פי &**הבטה**^ בתורה דוקא. אמנם בהלכות כתיבת ספר תורה שנינו "צריך שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב" [שו"ע יו"ד סימן רעד סעיף ב]. ואף הקב"ה נהג כן בבריאת העולם, ולכך "היה מביט בתורה ובורא את העולם". ולמדנו ממאמר זה של חכמים, שלא רק שהעולם נברא על פי התורה, אלא שיש לעולם גופא גדר של תורה, עד כדי כך שבריאתו מחייבת הבטה בתורה קדומה יותר. באופן, שאין בריאת העולם אלא מהדורא תנינא של תורה. ודפח"ח.

<> פירוש - הסדר שבתורה הוא גופא המוציא לפועל את העולם, ומביאה לכך שהעולם יברא, וכמו שמבאר.

<> לא מצאתי את מקורו. ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב כן בשם "אמרו הראשונים" [יובא בהערה הבאה]. ובמהדורת כשר [שם] לא ציינו למי כוונתו.

<> בב"מ לג. אמרו שהחושש יותר מדי מעניות לבסוף יבוא לידי עניות. ובח"א שם [ג, יט:] כתב: "פירוש, כי האדם בקל פועל בעצמו יותר ממה שיפעל בזולתו, כי כאשר הוא פועל בעצמו אין דבר מתנגד לו, לא כאשר יפעול בזולתו, כאשר המקבל מתנגד לו, אין מניח לפעול בו. וכאשר הוא מתירא מן עניות, הרי יתן לעניות מקום לפעול בו ובא אליו הדבר. וכמו שאמר איוב [איוב ג, כה] 'ואשר יגורתי יבא לי'. כי כאשר הוא ירא מן דבר אחד, והוא בעצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר. ובפרט העניות שהוא ההעדר, וכאשר נותן עצמו אל ההעדר מקבל ההעדר, שהוא רודף אחריו תמיד, ודבר זה ברור... וגם דבר זה עצמו שהוא הנפילה, אמרו הראשונים שהיראה מזה מביא לידי זה. כי אם יקח אדם לוח אחד של עץ ומניחו על הנהר לעבור על הנהר מן הקצה אל הקצה, קרוב הוא אל הנפילה כאשר עובר עליו. ואם הוא מונח על הארץ, לא היה נשמט רגליו ממנו. וזה בשביל כי המחשבה שמחשיב על הנפילה פועל באדם, כי השכל הוא הפועל הגמור... שהמחשבה והשכל הוא פועל באדם". [ראה להלן פ"ד הערה 760. אמנם לפי"ז יש לבאר מדוע יש מצוה להיות ירא מן החטא, הרי "כאשר הוא ירא מן דבר אחד, והוא בעצמו מקטין עצמו לפני אותו דבר שהוא ירא ממנו, ובזה פועל בו אותו דבר". ואולי יראת חטא אינה יראה מהחטא, אלא יראה מה' שציוה על הדבר, וירא מלעבור על דבריו]. והרמב"ן [בראשית יט, יז] כתב: "כי הראות ... בכל החליים הנדבקים יזיק מאד וידביקם, וכן המחשבה בהם... ולכן היתה אשתו של לוט נציב מלח [שם פסוק כו], כי באתה המכה במחשבתה כאשר ראתה גפרית ומלח היורד עליהן מן השמים, ודבקה בה". ובספר אבן שלמה פ"ה בהערת המגיה שם אות ד, כתב: "מצינו שלפעמים תפעל המחשבה גם על הגוף, כענין שאמרו חז"ל [כתובות מו.] על הפסוק [דברים כג, י] 'ונשמרת מכל דבר רע', שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי קרי בלילה. וכן ידוע מה שכתבו החוקרים הטבעים כי כן נתאמת אצלם בנסיונות רבות המעידות על אמתת הדבר. והוא ממה שקרה לתלמיד אחד שהיה להחכם בחכמת הרפואה, אשר כל כך הפעילו עליו מחשבותיו שחשב בדבר פרטי המחלות, עד שכל המחלות עברו עליו ונתדבקו בגופו".

<> כמו עניות [מבואר בהערה הקודמת]. וכן אמרו חכמים [קידושין מ:] שהתלמוד מביא לידי מעשה, ובדרוש על המצות [נב:] כתב: "פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל... כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, אם כן היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה... זהו שאמר שהתלמוד מביא לידי מעשה, רוצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו... הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל". ובנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה'. ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אחר כך לקיים התורה על ידי שלמד התורה, וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה, ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [ראה להלן הערה 2103]. @**ועל כך**^ נאמר [איוב ג, כה] "כי פחד פחדתי ויאתיני ואשר יגרתי יבא לי". וכן נאמר [משלי כט, כה] "חרדת אדם יתן מוקש". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלא.] כתב: "וזה שאמר הכתוב [משלי כט, כה] 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'. ורוצה לומר כי כאשר האדם יחרד, מורה זה על מעוט בטחון אשר יש לו בו יתברך, ודבר זה יתן אליו מוקש. כי הוא הפך מה שאמר 'בוטח בה' ישוגב', שרוצה לומר שהוא מתחזק ביותר בשביל בטחונו ששם בו יתברך, כי כאשר יחרד מורה כי אין לו בטחון כלל, ודבר זה מוקש אליו. ובפרק הרואה [ברכות ס.], ההוא תלמידא דהוי שקיל ואזיל אבתריה דרבי ישמעאל ברבי יוסי, חזייה דקא מפחד. אמר ליה, חטאה את, דכתיב [ישעיה לג, יד] 'פחדו בציון חטאים'... ביאור זה, כי המפחד הפך הבוטח בו יתברך, שהבוטח בו יתברך אינו ירא, כמו שאמר שלמה 'חרדת אדם יתן מוקש ובוטח בה' ישוגב'... כי הפחד גורם שיבואו יסורים על עצמו, כי הכלי אשר הוא שלם וחזק בעצמו אין צריך שיהיה ירא מן השבירה כאשר הוא חזק, אבל כאשר הוא רע, קל הוא השבירה. וזה שהוא מפחד מוכח שאינו שלם, והוא כמו כלי רעוע... ולכך הוא מוכן לשבירה לגמרי. וההוא דמפחד, דאמר חטאה את, כי החטא קרוב לו השבירה בשביל חטאו, ולכך הוא מפחד תמיד" [הובא למעלה פ"א הערה 901]. ורבינו בחיי בכד הקמח [ערך בטחון (עמוד עה)] כתב: "יאמר החרדה שיחרד מן האדם הוא חטא לנפשו, ונותנת לו מוקש ומגברת האויב עליו ומקרבת הצרה אליו".

<> לשונו בדרוש על המצות [נב.]: "התורה תחלה, שהיא ההתחלה לעולם, והיתה התחלה זאת מוציאה הכל אל הפעל, שלכך נקראת 'אומן', כאומן הזה שכל שהוא פועל יצא לפעל על ידו בגזירת המלך שעליו על זה. כך השם יתברך על ידי התורה השכלית, שהיא התחלה, הוציא את כל לפעל... ועם ראשית זה ברא העולם, כי הראשית סבה לשיצא הגמר לפעל... שזהו שהיה מביט בתורה וברא העולם. ולכך התורה השכלית, שהיא ההתחלה, מוציאה גם כן המעשה אל הפעל".

<> להלן פ"ד מ"ה כתב: "וכבר בארנו בפרק שלפני זה כי המחשבה השכלית פועלת... [ואם] התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל. כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל. ועיין למעלה אצל חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה".

<> בכת"י כאן הוסיף: "ולכך התורה היא כלי. ולא תאמר כי היא כלי כמו שאר כלי חמדה, כי הדבר השכלי הוא נחמד, אבל הגשמי והחמרי אין חמדה בו". ונראה ביאורו, כי להלן פ"ו סוף מ"ד כתב: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד, לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר. ולכך אמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". וכן כתב בח"א לנדרים לא: [ב, ה.] "אין כבוד בדבר החמרי" [הובא למעלה הערה 1552]. ולהלן פ"ו מ"ו אמרו "ואל תחמוד כבוד יותר מלמודך", הרי ש"כבוד" ו"חמדה" מיישך שייכי להדדי [ראה הערה הבאה]. ולכך כשם שאין כבוד בחמרי גשמי, כך אין חמדה בחמרי גשמי. ומעתה יבוא לבאר כיצד לשון "חמדה" [הקשורה לראיה] תפול על תורה.

<> כן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ו, וז"ל: "ואצל כבוד לשון 'חמדה', כי הכבוד למראה". ובגבורות ה' ס"פ כד כתב: "כי החמדה אינו רק חמדת העין". ובדרשת שבת הגדול [ריד:] כתב: "תאוה לעינים הוא חמדת הדבר, שהלב חומר ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב". וכל ענין של "מציאת חן" הוא לעינים [בראשית ו, ח, שם יח, ג, שם יט, יט, ועוד]. הרי שחמדה שייכת לראית העין.

<> הנה נאמר על דברי תורה [תהלים יט, יא] "הנחמדים מזהב ומפז רב וגו'", ובהקדמה לתפארת ישראל [כב:] כתב: "כי המצוה... השכל גם כן מחייב המצות מצד סוד שכלי. ועל זה אמר כי מה שהמצוה יש בה סוד שכלי אלקי הם 'נחמדים מזהב ומפז רב', שהם נחמדים לראיית העין, ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל. שכמו שיפול לשון ראייה על העין, כך יפול ראייה על השכל, כי לשון 'ראה' משמש כאחד לשניהם, כמו שאמר [למעלה פ"ב מ"ט] 'רואה אני דברי פלוני'. לפיכך אמר כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מזהב ומפז, שהוא נחמד לראיית העין". וזהו שכתב כאן שהחמדה העיקרית היא לשכל, שעולה על החמדה של זהב ופז. ובגו"א שמות פי"ח אות כו כתב: "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" [הובא למעלה פ"ב הערה 1162, ובפרק זה הערה 474].

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ו [תשיח.]: "הזהב יש לו מעלה מיוחדת מה שהוא נחמד לעיני האדם, ונהנה האדם ממנו, כדכתיב 'הנחמדים מזהב ומפז רב'... והנה התורה דבריה... הם נחמדים ומקובלים על השכל, ונהנים בה עיני השכל שהוא המקבל בהשגתו, כאשר ישכיל בתורה". וצרף לכאן את דברי האור החיים הידועים [דברים כו, יא] על הפסוק "ושמחת בכל הטוב וגו'", שכתב: "ירמוז במאמר 'בכל הטוב' אל התורה, כאומרם ז"ל [להלן פ"ו מ"ד] 'ואין טוב אלא תורה'. שאם היו בני אדם מרגישין במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעים ומתלהטים אחריה, ולא יחשב בעיניהם מלא עולם כסף וזהב למאומה, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם".

<> "חבה יתירה נודעת להם שנתן להם כלי חמדה" [לשון המשנה]. ובא ליישב כאן שאלה דומה לשאלות שהקשה למעלה [לאחר ציון 1385] על שתי הבבות הראשנות של המשנה [אם כי לא שאל כן למעלה], דמאי היא הרבותא שאמר "חבה יתירה נודעת", שודאי דבר זה נודע להם. וראה למעלה הערה 1387.

<> מציון 1591 ואילך, שישנה עדיפות לחבה גלויה על פני חבה מוסתרת, וביאר זאת בשני טעמים, וכפי שיחזור ויביאם כאן.

<> נראה לבאר זאת, כי למעלה [לאחר ציון 1606] כתב: "כי מעלה זאת בפרט גורם חבה, כי מה שנברא האדם בצלם אלקים ובדמותו... והדומה יאהב את הדומה בטבע. ולכך 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'". וכל ענין נתינת התורה היא להעצים ולהוציא לפועל את צלם האלקים שבאדם, וכפי שכתב בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.]: "כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת שיהיה האדם בצלם אלקים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח [מכות כג:], כמנין אברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה כולה הוא פירוש באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא על ידי מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם, שהם צלמו" [הובא למעלה הערה 628]. אמנם בסמוך יבאר שמעלת הצלם היא מצד התחתונים, ואילו מעלת התורה היא "מן העולם העליון, וזהו עוד יותר מעלה, שהיא החכמה העליונה". ומכך משמע שיש לתורה מעלה נוספת מלבד מהיותה מביאה את מעלת הצלם לפסגתה. @**ובעל כרחך**^ כוונתו שהתורה עצמה היא חבור עם השם יתברך. וזהו 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 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"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]. @**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 הערה 946].

<> לאחר ציון 1591. ובנצח ישראל פי"א [שו:] כתב: "והוסיף לומר 'חבה יתירה נודעת להם', כי דבר זה שנתן להם התורה שהיא חמדה, הוא גורם שהשם יתברך הוא אוהב שלהם, ומפני זה החבה בפועל ובשלימות". וזהו שאומרים בתפילת ערבית "אהבת עולם בית ישראל עמך אהבת תורה ומצות חוקים ומשפטים אותנו למדת", שהאהבה מתבטאת בכך שנתן לנו כלי חמדה.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 1600]: "ועוד יש הפרש בין חבה נודעת לו ובין חבה שאינה נודעת לו. כי החבה הנודעת מודיע לו החבה לפי שמבקש אהבתו, ואם לא היה מבקש אהבתו לא היה מודיע לו החבה. אבל מי שמודיע החבה לאוהבו, לכך הוא מודיע לו החבה, שאומר אני אוהב אותך, כדי שגם הוא יתקרב עצמו אליו ויאהב אותו. ולכך אמר 'חבה יתירה נודעת לו', כלומר שהחבה היא יתירה כל כך, עד שהיא נודעת אל הנאהב, ואינה אהבה מוסתרת. מפני שהשם יתברך רוצה שיהיה גם כן ישראל אוהבין אותו, ולכך היה מודיע להם החבה".

<> "חבה על חבה"; החבה הראשונה היא עצם הטובה שעושה למען הנאהב, והחבה השניה היא עצם בקשת אהבתו של הנאהב.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"י [שיד:]: "כי מי שנותן מתנה לאחר, ואותה מתנה מקובלת ואהובה על המקבל ביותר, איך אפשר שלא יאהב מאוד מי שנותן המתנה אליו", ושם הערה 1070. וראה למעלה פ"א הערות 189, 618, 832, ושם פ"ב הערה 1709.

<> כן פירש רש"י [שם]: "צריך להודיעו - צריך להודיעו שמידו באה לו, שמתוך כך יהא אוהבו". וכן אמרו [שם, וביצה טז.] "הנותן פת לתינוק צריך להודיע לאמו", ורש"י בביצה שם פירש: "צריך להודיע את אמו - לעשות לו אות וסימן, שאם יאכלנו קודם שיבא לאמו תראה את האות, ותשאלנו מי עשה לך כך, והוא יאמר פלוני, וגם נתן לי פת, ומתוך כך ידעו אביו ואמו שהוא אוהבם, ותרבה אהבה ורעות בישראל". ובח"א לשבת י: [א, א.] כתב לכאורה הסבר אחר בזה, וז"ל: "פירוש, כאשר נותן מתנה לחבירו, כשם שהוא נותן, כך ראוי שיהיה מקבל גמור לזאת המתנה, דאל"כ אין כאן נתינה כאשר אין מקבל לאותה מתנה. ואם אין יודע מי נתן לו, אין זה נקרא מקבל כאשר אינו יודע ממי מקבל. ולפיכך צריך להודיע, כדי שיהיה מקבל לאותה מתנה, שאם לא הודיעו אין מקבל לזאת המתנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 47]. @**אמנם נראה**^ שגם דבריו שם בנויים על דבריו כאן, שכתב שם ש"אין זה נקרא מקבל כאשר אינו יודע ממי מקבל". ותקשי לך היא גופא טעמא בעי, דמדוע שם "מקבל" תלוי בידיעת המקבל את הנותן. ובעל כרחך צריך לומר, שהואיל ומטרת הנתינה היא להרבות אהבה בין הנותן למקבל [כמבואר שם בתוספות ד"ה הנותן], לכך כל עוד שמטרה זו לא תושג [מפאת שאין המקבל יודע מי הוא הנותן], ממילא אין כאן מקבל &**לאותה**^ נתינה. וזהו המשך דבריו שם, שכתב: "רק אם הוא עני, וצריך פרנסה, אז אין צריך להודיע, כי לא היה מכוין רק לפרנסו". וביאור הדברים, שכאשר מטרת הנתינה אינה להרבות אהבה, אלא להשלים את חסרונו של המקבל, אזי אין שם "מקבל" תלוי בידיעת המקבל את הנותן, כי אף ללא ידיעה זו יש "מקבל" לנתינה מפאת חסרון המקבל. אך כאשר כל מהותה של הנתינה היא להרבות אהבה, שם אמרינן שאם אין המקבל יודע מיהו הנותן, חסר בעצם הקבלה, עד כדי כך שאין שם "מקבל" חל כלל.

<> עם ישראל.

<> שהרי ציוה בתורתו [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך וגו'", וראה למעלה הערה 1604. ואודות שעשיית המצות היא קיום רצון ה', ראה למעלה פ"א הערה 386.

<> כי הביא כאן שני פירושים לבאר את עדיפותה של אהבה גלויה על פני אהבה נסתרת; (א) אהבה גלויה היא אהבה שיצאה לפועל. (ב) אהבה גלויה מקפלת בתוכה בקשת אהבת הנאהב. ועל כך כתב כאן "אך פירוש ראשון הוא עיקר", וכמו שמבאר.

<> נראה שכוונתו לומר שהמלים "חבה יתירה נודעת לו" מורות יותר על הפירוש הראשון מאשר על הפירוש השני, שהרי לפי הפירוש השני העדיפות באהבה גלויה היא משום שיש בה בקשת אהבתו של הנאהב. אם כן אין רבוי האהבה סבה לעדיפות זו, אלא היא &**סימן**^ לכך, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1603]: "שהחבה היא יתירה כל כך עד שהיא נודעת אל הנאהב, ואינה אהבה נסתרת". מה שאין כן לפי הפירוש הראשון, עצם רבוי האהבה הוא הדבר הנרצה, שרבוי האהבה הוא &**הסבה**^ לעדיפותה של האהבה.

<> בא ליישב את שאלתו החמישית על המשנה [לאחר ציון 1389]: "ועוד קשיא, שאמר 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה וגו''. כי לפי הנראה כי הכל חבה אחת, כי בשביל שהם בנים למקום נתן להם התורה, שהיא כלי חמדה". ויבוא לבאר שאין "הכל חבה אחת", אלא יש כאן גובה על גבוה בחבה.

<> כוונתו לשלש הספירות העליונות, והן [מלמטה למעלה]; בינה [צלם], חכמה [תורה], כתר [בנים], וכפי שיבאר.

<> מציון 1400 ואילך, שביאר שם שהקומה זקופה של אדם מורה על היותו מלך בתחתונים, כפי שהקב"ה הוא מלך על הכל. וכן כתב למעלה [לפני ציון 1444]: "כי בריאת האדם בעולם הגשמי שיהיה האדם מלך בתחתונים, כמו השם יתברך על הכל". וכן ביאר שאור הפנים מורה על מעלת הצלם, כי האור הוא מציאות, ומה שהאדם רודה בבעלי חיים הוא "כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, 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" [לשונו למעלה לאחר ציון 1500].

<> שמעתי מחכ"א לבאר שמעלת הצלם היא בינה, שהרי אור הצלם מורה על העוה"ב [ראה למעלה לפני ציון 1548], ועוה"ב הוא "עלמא דאתי איהו בינה" [זוה"ק ח"ב כז:], וצלם אלקים "דא שכינתא עלאה" [תיקוני זהר תיקון סט, קטז:]. וכן בפירוש הגר"א לספרא דצניעותא פרק ד מבואר שהצלם הוא בינה. וענין "בינה" להעביר לשבע התחתונות את מעלת הספירות העליונות. וראה למעלה הערה 1146.

<> אודות שהתורה באה מן עולם העליון, כן כתב למעלה בסוף משנה ה [לאחר ציון 678], ש"התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים, שהוא כנגד מדריגת העולם העליון". ולמעלה פ"א מי"ח [תכט:] כתב: "ולהם [לישראל] נתן התורה מן העולם העליון". ובתפארת ישראל פ"ו [צט:] כתב: "התורה לא תמצא אף בשמים, כי אם מעולם העליון". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:] ביאר את ענינם של 'שנים מקרא ואחד תרגום', ובתוך דבריו כתב שם: "והוא כנגד ג' עולמות, כי התורה היא מהעולם העליון". ובנתיב התורה ספ"ב [א, יא:] כתב: "התורה היא הפקר לעולם... לפי שהתורה אינה מעולם הזה רק מעולם העליון". וכן כתב למעלה סוף מי"א [שם הערה 1134]. ולהלן פ"ה מ"כ [ד"ה ואמר אחר] כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם. ולפיכך בית המקדש והתורה צמודים יחדיו, מפני כי בית המקדש קדושת העולם הזה, והתורה מתעלה עד למעלה. ועל ידי בית המקדש, שהוא בארץ ישראל, ועל ידי התורה, שמגיע עד עולם העליון, יש לעולם סולם עומד בארץ ומגיע למעלה מן השמים". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה כי יש], ושם פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר הוי צנוע]. ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה ואני אומר] כתב: "אבל מלוין את האדם תורה ומעשים טובים. כי הקיום שמקבל האדם הוא מן עולם העליון, הוא עולם הבא, היא התורה, שהיא מעולם העליון... כי התורה היא מן עולם העליון, והמעשים טובים שהם מעשה מצות התורה, הם מעולם העליון, ועל ידם זוכה האדם אל השארות". ובח"א לב"מ פה. [ג, לט:] כתב לבאר את דברי הגמרא שם "כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם", וז"ל: "ולפיכך אף אם האדם בעל תורה, אפשר כי אצל תולדותיו התורה מסתלק ממנו, שאין התורה קנין גמור אליו. אבל כאשר הוא ובנו ובן בנו [ת"ח], דבר זה החוט המשולש, ומורה על כי יש לתורה חבור וצירוף גמור אליו, ושוב אין כאן סלוק כלל. כי... התורה היא רחוקה מן האדם, שהיא מעולם העליון, שהוא עולם הג'. וכאשר הוא ת"ח ובנו ובן בנו, שהתורה היא מעולם העליון, שייך אליו לגמרי, ולדבר הזה אין הסרה כלל, כמו שהתורה בעצמו בשביל שהיא מעולם העליון אשר הוא נצחי ואינו תחת הזמן, לכך אין בזה שנוי ותמורה, וכך כאשר הוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח מתקשר במעלת התורה, שהיא מעולם העליון לגמרי, ואין פוסקת מזרעו" [הובא למעלה פ"א הערה 1615].

<> וזהו כנגד הספירה של חכמה, שהיא מעל לבינה.

<> לשון הגמרא לפנינו: "מלאך אחד שהוא עומד בארץ, וראשו מגיע אצל החיות. במתניתא תנא סנדלפון שמו, הגבוה מחברו מהלך חמש מאות שנה, ועומד אחורי המרכבה וקושר כתרים לקונו". ובתוספות שם [ד"ה וקושר] כתבו: "וקושר כתרים לקונו - מתפילתן של צדיקים הוא עושה עטרות". ומקור הדברים בזוה"ק ח"ב רמו., שאיתא שם "עד דאתא סנדלפון רב ממנא, רוח עלאה, דשליט על כלא, וכד סיימי ישראל כלהו צלותין, נטיל לון מהאי רקיעא, וסלקא וקשיר לון קשרין וכתרין למאריה כמה דאוקמוה". ואודות שהתפילה מגיעה עד הכתר, כן כתב בשערי אורה השער השני, הספירה התשיעית, וז"ל: "לפי שהתפילות עולות עד הכתר, התקינו במוסף 'כתר יתנו לך ה' אלקינו'. כלומר, כל התפילות של יוצר שהתפללו ישראל עולות עד הכתר. ולפיכך אנו אומרים 'כתר יתנו לך' בתפילת מוסף ולא בתפילת יוצר, כי בתפילת יוצר עדיין לא הגיעו התפילות עד הכתר, אבל בתפילת מוסף כבר הגיעו התפילות עד הכתר, כי כבר נשלמו תפילות יוצר ועלו לכת"ר". ומקורו בזוה"ק ח"א קלז., עיי"ש. ובנתיב העבודה פ"ב [א, פב.] כתב: "עד היכן מגיע תפלת האדם, עד רצון העליון".

<> מחדש כאן שהסבה שמתפילתן של ישראל נעשה כתר להקב"ה היא משום שישראל הם בניו של מקום, ו"עטרת זקנים בני בנים". ונראה לבאר דברי קודש אלו על פי שלשת היסודות הבאים; (א) הכבוד והשבח של האב עולה הוא דוקא מבניו, וכך ביחס של הקב"ה לישראל. (ב) עיקר כבוד הקב"ה הוא היות ה' אחד בעולמו ואין זולתו. (ג) בתפילת ישראל יש את הגלוי המובהק לאחדות ה'. ובנוגע ליסוד הראשון [שהכבוד עולה דוקא מבנים], כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תד.], וז"ל: "תפילין דמארי עלמא 'עטרת זקנים בני בנים', שהאב מתעטר בבנים, כאשר הבנים יש להם שבח, ולפיכך הוא יתברך מתעטר בשבח בניו, והם התפילין של הקב"ה [ברכות ו.]. ואל תתמה כי איך שייך לומר דבר זה, שיהיה הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות, יהיה מתעטר ומשתבח בשבח עלוליו, אשר הם מעשי ידיו. שדבר זה אין שאלה כלל, כי הכתוב שאומר 'עטרת זקנים בני בנים', רוצה לומר כי שבח זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. כי השבח שהוא אל השם יתברך בוודאי לדבר זה אין סוף, רק כי שבח זה ופאר זה הוא מצד הזולת, והוא תוספת שבח. ולכך הוא יתברך מתפאר בשבח עלוליו, שהם מעשה ידיו. ואף אם אין היצירה דומה ליוצרם, ואין העלול כמו העילה, מ"מ יש כאן תוספת שבח ופאר מצד שהשבח הוא מצד הזולת. ולפיכך דבר זה התפילין של השם יתברך כמו שאמרנו, שדבר זה הוא תוספת פאר שהוא מצד הזולת". @**ובנוגע ליסוד**^ השני, כן כתב בנר מצוה [יא.], וז"ך: "כי עיקר כבודו מה שהוא יתברך אחד בעולמו ואין זולתו", ושם הערה 58 [הובא למעלה פ"א הערה 1412]. ובנוגע ליסוד השלישי, כן כתב בנתיב העבודה פ"ג [א, פב.], וז"ל: "ובפרק קמא דתענית [ב.], תניא, 'לאהבה את ה' אלקיכם ולעבדו' [דברים יא, יג], זו תפלה. או אינו אלא עבודה, תלמוד לומר [שם] 'בכל לבבכם', איזה עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפלה. הרי התפלה היא עבודה אל השם יתברך. ומה שנקרא התפלה 'עבודה'... כי התפלה שמתפלל האדם אל השם יתברך מורה שהאדם נתלה בו יתברך, וצריך אליו ואין לו קיום זולתו. והנה זהו אלקותו יתברך, שכל הנמצאים צריכים אליו ותלוים בו יתברך, עד שהכל אל השם יתברך. ולפיכך התפלה היא עבודה אל השם יתברך, ולא היראה מן השם יתברך, שאין זה נקרא 'עבודה', כי אין זה מורה שהאדם נתלה בו יתברך. אבל התפלה מורה שהאדם נתלה בו יתברך, והוא יתברך הכל, ברוך הוא וברוך שמו על הכל. שכל ענין התפלה שהוא מתפלל אל השם יתברך לפי שהוא צריך אל השם יתברך, נתלה בו יתברך, ואין קיום לו בעצמו כי אם בו יתברך. ולכך מתפלל אליו על כל צרכו. וכאשר האדם נתלה בו יתברך, כאילו הוא נקרב אליו, שכל אשר הוא תולה באחר - הוא נקרב נמסר אליו, ולפיכך התפלה היא עבודה גמורה אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 1391]. ומצירוף היסודות הללו להדדי מתבאר שמחמת שישראל הם בניו של מקום, לכך מתפילותיהם עולה אחדות ה' הגמורה ביותר, ואחדות זו היא כתר לה'.

<> שהיא מעלת כתר, וכמו שנתבאר. והכל קשור למעלת "בנים", כי שם "בנים" מורה שישראל הם עיקר הבריאה, שנבראו לעצמם ולא לשמש זולתם [יבואר בהמשך]. ואם אלו שהם עיקר הבריאה מבטלים את עצמם אל ה' בתפילתם, כל שכן שמונח בכך התבטלות שאר הבריאה אל ה'.

<> תמוה, שמבאר את הבבא האמצעית ["חביבין ישראל שנקראו בנים למקום"], לאחר שביאר את הבבא השלישית ["חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה"]. וכן עשה בנצח ישראל פי"א [שז.], ושם בהערה 280 הוקשה הדבר. אמנם לפי מה שנתבאר למעלה בהערה 1145 לא קשה, שנתבאר שם שמפרש את סדר המשנה בהתאם לחכמה הפנימית, ולא כפי הסדר הנאמר במשנה. והואיל ועל פי החכמה הפנימית הסדר הוא בינה [צלם] חכמה [תורה] כתר [בנים], לכך מבאר המשנה על פי סדר זה. ושם הובאו עוד דוגמאות לדבר.

<> ולא נבראו כדי לשמש את זולתם, וכפי שיבאר.

<> כן 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". ובבאר הגולה באר הרביעי [תטז.] כתב: "כי עיקר בעולם הם ישראל... כי לכך נקראו האומה הזאת שהם 'בנים' [דברים יד, א]... כי הבן אינו משמש לאחר, אבל הוא לעצמו. ולא כן הדבר שאינו לעצמו, רק משמש לאחר". ושם בבאר השלישי [רסה:] כתב: "ישראל המה נבראו מן השם יתברך בעצם, לא כמו שאר הנמצאים שאין נבראים מן השם יתברך בעצם, רק שהם נבראים לשמש אחרים. לכך לא נקרא בשם 'בנים', המורה על התולדה והבריאה, רק ישראל, שבריאתם לא לשמש זולתם, ולכך שם זה נקרא על ישראל [דברים יד, א] 'בנים אתם לה' אלקיכם'". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ז [קפו.], שם פ"ס [רעא:], שם פס"ד [רצד.], ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:]. ובגו"א דברים פכ"ה ריש אות כה אף הביא לכך פסוק, וכלשונו: "כל האומות נבראו לשמש את ישראל, כדכתיב [דברים טו, ו] 'ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו'. וכן כתב באור חדש [עט:, רא.], ח"א לסנהדרין צ. [ג, קעו:], ח"א לחולין קט: [ד, קיד:], ועוד [ראה למעלה פ"א הערה 455, ובפרק זה הערה 599].

<> אודות שהמלאכים נקראים "עבדים", כן מבואר בתנחומא [בובר] בשלח אות יג, ובילקו"ש ח"ב רמז תשצט, והובא בגבורות ה' ר"פ סח, וז"ל: "אמרו שהמלאכים נקראים 'עבדים', מפני שהם נבראים לצורך העולם, כי הם ממונים על עניני העולם, כמו העבד שהוא ממונה על צורך הבית. ויורה שמם עליהם, שנקרא 'מלאך' מלשון שליחות, שהוא נשלח לעשות רצונו של הקב"ה [ראה להלן הערה 1670]. אבל ישראל הם נקראים 'בנים', כמו שהבן הוא עלול מן האב, כך ישראל הם עלולים מן העלה הראשונה... והמלאכים אם שגם הם עלולים ממנו, אין זה בראשונה כמו ישראל, כי נבראו לשמש בעולם מה שנשלחים מן השם יתברך, ולפיכך הם נמשכים וטפלים אחר דבר אחר". ובתפארת ישראל פי"ב [קפה:] כתב: "דרשו [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא הגדול, השומר או הנשמר. וזהו באמת דעת חכמים. וקראו המלאכים... שהם עבדים משמשים אל הנבראים".

<> הרי שנבראו לעצמם, ולא לזולתם, כי הכל נברא בשבילם. ואודות שהכל נברא בשביל ישראל, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל [פח:], וז"ל: "כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל". וכן רש"י בראשית א, א כתב "בשביל ישראל [נברא העולם], שנקראו [ירמיה ב, ג] 'ראשית תבואתה'", וראה גו"א שם אות ז. ובבאר הגולה באר השלישי [רסד.] כתב: "אבל ישראל הם הכל, כי כל העולם לא נברא אלא בשביל ישראל, כמו שאמרו בכמה מקומות... שכל המציאות נבראו בשביל ישראל". וכן הוא שם בבאר הרביעי [שצ:], ושם הערה 464, נר מצוה [יד:], נצח ישראל פט"ו [שנו.], ושם הערה 2. ובנצח ישראל פכ"ד [תקיא:] כתב: "כי מקומם [של ישראל] כל העולם. ודבר זה ראוי לישראל, כי כבר ידוע כי כל דבר יש לו מקום לפי מעלתו ולפי ענינו, ומפני כי אם לא היו ישראל לא נברא העולם, לכך כל העולם הוא מקומם, וראוי להם. לכך כאשר הוגלו מן הארץ, הוגלו בכל העולם", ושם הערה 39. וכן הוא באור חדש [קלג., קמג., קעח.].

<> כמבואר בהערה 1647. והנה בעוד שכאן ביאר תואר "בנים" משום שנבראו לעצמם ולא לשמש זולתם, הרי בנצח ישראל ר"פ יא כתב עוד הסבר, וז"ל: "יש לך להבין בשם הנכבד הזה מה שנקראו ישראל בנים לה'. וזה כי אין ספק כי הנמצאים הם עלולים ומושפעים מן השם יתברך. ואין הנמצאים מתדמים יחד; רק כי יש מושפע מאמתת עצמו, ויש שאינו כך, לפי רחוק הנמצאים ולפי קורבתם אליו יתברך. והנה ישראל אומה זאת מושפעים ממנו יתברך מאמתת עצמו יתברך, ובדבר זה יותר יש להם צירוף וחבור אל השם יתברך. ועל זה מורה השם הנכבד הזה שנקראו 'בנים'... אבל שאר האומות, שאף שהם מושפעים מן השם יתברך, מכל מקום אינם מושפעים מאמתת עצמו, רק ישראל מושפעים מאמתת עצמו" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 76]. וכן כתב בגו"א דברים פי"ד אות א [רלג:]. ולכאורה זהו טעם אחר מדבריו כאן, שישראל הם "בנים" משום שנבראו לעצמם, ולא לשמש לזולתם. אמנם בתפארת ישראל פי"ז [רסב.] שילב בין שני הטעמים, שכתב: "ישראל הם מחויבים מצד העלה בעצמה, כי כל עלול אף שהוא אפשרי מצד עצמו, הוא מחויב מצד עלתו יתברך. אבל שאר הנבראים ומכחישי ה' אינם מחויבים מצד העלה, כי הם נבראו לשמש זולתם, ואין זה דבר שהוא מחויב... כי ישראל נקראו בנים למקום, כדכתיב 'בנים אתם לה' אלקיכם', כי הבן אינו נברא לשמש את אחר, ולכך על ישראל משפט העלול שהוא מחויב מצד העלה. ולא כן המלאכים, אשר שמם יורה עליהם שהם מלאכים שלוחים משמשים לזולתם". הרי שביאר תואר "בנים" משום שישראל "מחויבים מצד העלה בעצמה" [שהוא הטעם שהם עלולים מאמתת עצמו יתברך] בד בבד עם כך שלא נבראו לשמש לזולתם. ונראה שהטעם שלא נבראו לשמש לזולתם הוא סימן לשם בנים, ואילו הטעם שהושפעו מאמתת עצמו הוא הסבה לשם בנים, ודו"ק.

<> כמלוקט בהערות 1647, 1650.

<> אודות דביקות הבן לאביו, ראה דבריו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לט:] שכתב: "וכן האהבה שיש מן השם יתברך אל ישראל, כמו שאמר הכתוב [מלאכי א, ב] 'אהבתי אתכם'. ותקנו רז"ל [תפילת ערבית] 'אוהב עמו ישראל'. אף כי האהבה הוא בין השווים ודומים, מכל מקום שייך אהבה בו יתברך, כי ישראל נקראו בנים למקום, וידוע כי האב אוהב את בנו מפני שבא הבן ממנו, ודבר שבא ממנו מצורף אליו ביותר. וישראל הם מן השם יתברך נבראים... ומאחר שישראל הם מעשה ידיו, ויש כאן צירוף גמור, שייך בזה אהבה גם כן יותר מן האהבה אשר בין אוהבים. כי גם אהבה זאת שהוא אל דבר שבא ממנו הוא קרוב להיות כמו דבר אחד, ומזה הצד שייך אהבה. ואצל בשר ודם האב אוהב הבן, ואין אהבת הבן אל האב כל כך, וזה כי הבן יוצא ממנו, והוא בשר מבשרו, שייך בזה אהבה. אבל אין האב יוצא מן הבן, ולכך אין שייך אהבה כל כך שיאהב הבן את האב". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקיג:] כתב: "כי בנו הוא עצם מעצמו ובשר מבשרו". ובהמשך שם [תקנא.] כתב: "מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו" [הובא למעלה הערה 176]. וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:]. והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "אהבת האב לבנו הבכור קלה להבין".

<> רומז בתיבת "ובזה תדע &**תמיד**^ מעלת ישראל" שמשנתינו מלמדת אותנו שהבחירה בישראל אינה יכולה להשתנות, אלא קיימת תמיד. וכן ביאר בנצח ישראל פי"א [רפט:], ששלשה דברים הם המביאים לבחירת ה' בישראל; (א) נתינת התורה. (ב) ישראל הם עלולים בעצם. (ג) ישראל הם שלמים בעצמם. ולאחר שהביא את משנתינו ובארה היטב, כתב [שז.]: "הנה לך שלשה דברים אשר אמרנו אשר הם הסבה מה שבחר השם יתברך בישראל, וקרבם אליו. וזכרם התנא האלקי בדעת ובחכמה; הראשון, כי מצד שהאדם נברא בצלם אלקים, ובשביל כך הוא הבריאה השלימה ביותר, וראוי שיהיה דביקות האדם אל השם יתברך מצד שלימות בריאתו, שהרי נברא בדמותו, והדומה אוהב ומצורף לדומה לו. והשני, מצד התורה שהיא סדר העולם, שאי אפשר לעולם זולתה... ואין לתורה מקבל זולת ישראל, כמו שהתבאר למעלה. והשלישי, מצד אשר הם מצורפים אל השם יתברך, מצד שהוא יתברך עלה להם, והם עלולים מאמתתו יתברך. הרי לך ג' דברים אלו שהם הסבות אשר בחר השם יתברך בישראל, ולקחם אליו. ואלו הסבות &**אין בטול להם בשום צד**^. וכאשר האדם משכיל ומבין, ימצא כי כל אלו השלשה הם ענין אחד, ואי אפשר לפרש יותר מזה". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 105, במה שנתבאר שם.

%[משנה טו]

<> נראה שמקשה כן בלשון שאלה ["יש לשאול"], למרות שלמעלה במשניות הקודמות בפרק זה העיר כן בניחותא ["אחר ששנה התנא וכו'" (תחילת משניות ד, ז), "גם זה המאמר נסמך בכאן" (תחילת משנה ה), "מאמר זה נסמך עם שני מאמרים הראשונים" (תחילת משנה י), "המאמר הזה נסמך אחר מאמר וכו'" (תחילת משנה יב), "נראה כי מאמר זה קבע בכאן" (תחילת משנה יד), "אחר שהתחיל לדבר מן וכו'" (תחילת משנה טז). אמנם בתחילת משנה ב הקשה כלשונו כאן, וראה שם הערה 226]. כי הוקשה לו, שהואיל ומאמר זה הוא המשך דברי רבי עקיבא [כמבואר כאן ברמב"ם, ויובא להלן], ולא נאמר כאן הלשון "הוא היה אומר" [כמו שנאמר להלן במשנה טז], משמע שזהו המשך המאמר הקודם, והוא עמו מאמר אחד. ועל כך שואל "מה ענין הכל צפוי וכו' אל מה &**שאמר**^ 'חביב אדם שנברא בצלם אלקים'". וכן למעלה פ"ב תחילת מ"ב [תקיא:] כתב: "מה ענין זה לזה, והיה לו לומר 'הוא היה אומר וכו'', שהיה משמע מוסר בפני עצמו". וכן שם במשנה ד [תקנג.] כתב: "ועוד קשה, אלו דברים היאך יש להם חיבור ביחד... שאין לאחד ענין אל אחר, והיה לו לומר בכל אחד ואחד 'הוא היה אומר', כמו שאמר באותם שזכר אחריו". וראה למעלה פ"ב הערות 223, 418, שבשני מקומות אלו הנ"ל גם האברבנאל הקשה כן. וכן נמצא שהקשה כאן בשאלתו התשיעית, וז"ל: "כי כיון שבמאמר הראשון [משנה יג] אמר 'רבי עקיבא אומר', ובמאמר השני [משנה יד] 'הוא היה אומר חביב אדם שנברא בצלם', ובמאמר הרביעי האחרון [משנה טז] 'הוא היה אומר הכל נתון בערבון', למה אם כן לא נזכר במאמר השלישי [משנתינו] 'הוא היה אומר הכל צפוי וכו'', כמו שאמר בשאר".

<> שהוא דומה בצלמו לעליונים, וכמבואר למעלה במשנה הקודמת לאחר ציון 1606.

<> מה שכתב "לשם שמים" לכאורה אינו מובן, שהרי משנתינו לכאורה עוסקת בכל המעשים, וראה בסמוך הערה 1659.

<> מבאר המלים "הכל צפוי" שפירושו שהקב"ה "צופה המעשה בעת עשיתו" [לשונו להלן]. ולא כשיטת הרמב"ם שהקב"ה צופה ויודע את העתיד להיות. ולהלן [לאחר ציון 1744] יביא את פירוש הרמב"ם, ויחלוק עליו בנקודה זו. וראה הערה 1664.

<> מצד צלמו, וכמו שביאר במשנה הקודמת [לפני ציון 1588], וז"ל: "כי דבר זה שנברא האדם בצלם אלקים גרם שהשם יתברך יש לו חבור עם האדם", ושם הערות 1588, 1589.

<> כפי שכתב הרמב"ן [בראשית יח, יט]: "כי ידעתיו למען אשר יצוה... והנכון בעיני שהיא ידיעה בו ממש, ירמוז כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל, היא לשמור הכללים, וגם בני האדם מונחים בו למקרים עד בא עת פקודתם. אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותו בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם 'לא יגרע מצדיק עיניו' [איוב לו, ז], ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו', וזולת זה". וראה בסמוך הערה 1661. @**ולמעלה**^ [הערה 1656] הוקשה מה שכתב כאן "כל מעשיו שהוא עושה &**לשם שמים**^ נראים ונגלים לפני הקב"ה", שהרי לכאורה משנתינו עוסקת בכל המעשים. ובמיוחד שלהלן כתב [לפני ציון 1738]: "ומה שאמר 'הכל צפוי', ולא אמר 'הכל צופה', מפני שאפילו הרע שאין השם יתברך רוצה בו, אף זה צפוי מלפניו, אבל 'צופה' היה משמע שמבקש לראות והוא הדבר הטוב... ועל זה אמר 'הכל צפוי', בין טוב ובין רע". אמנם נראה שלא קשה, כי כאן מבאר שמעלת הצלם מועילה שהאדם הוא קרוב אל השם יתברך, ובודאי שקירבה זו תלויה במעשים, שהרי על כך אמרו חכמים [עדיות פ"ה מ"ז] "מעשיך יקרבוך ומעשיך ירחיקוך". וכן בבאר הגולה באר הששי [תתעב:] כתב: "הראשונים, בשביל חסידותם ומעשיהם הטובים, השם יתברך קרוב להם". הרי שתלה קרבת אלקים של בעלי מעלה במעשיהם הטובים. ולכך בעל צלם אלקים יכול לשמור על קרבת אלקים שלו רק כל עוד שעושה מעשיו לשם שמים, אך כאשר עושה מעשים שאינם טובים, הוא בבחינת "טובל ושרץ בידו" [ראה תענית טז.], ואינו זוכה לקרבת אלקים. אך דבריו להלן [שביאר שה' מביט גם במעשים הרעים], הם לפי הסברו השני [שיביא בסמוך], שמעלת הצלם המביאה להבטת ה' עליו אינה משום קירבה לה', אלא משום היות בעל הצלם מציאות גמורה, ולטעם זה אין הבדל בין מעשיו הטובים לשאינם טובים.

<> כפי שכתב למעלה במשנה הקודמת [לאחר ציון 1481]: "ועוד יש לך לדעת להבין מענין אור הצלם הזה, כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור. כי הדבר שיש בו האור הוא נמצא ונראה, עד שכל דבר נמצא על ידי אור... ומפני כי האור מורה על המציאות, יאמר כי צלם האדם, שהוא אור המציאות של אדם, בצלם אלקים. וזה 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... לכך עיקר הצלם בא על הפנים דוקא, כי מציאות האדם בפנים שלו, שבו הוא ניכר האדם ונמצא מה שהוא, וזהו מציאותו. ומזה הצד האור והזיו של אדם, שהוא אור המציאות, הוא יותר מן המלאכים, כי המלאכים אין להם אור המציאות בעולם, אשר הם שנכנסים תחת רשות העלה יתברך", ושם מאריך בזה עוד. @**והקדים לומר**^ לפירושו השני "&**ומכל שכן**^ לפי הפירוש שאמרנו וכו'". ונראה לבארו על פי מה שנתבאר בהערה הקודמת, כי לטעמו הראשון "הכל צפוי" נובע מקרבת אלקים של בעל הצלם, וקרבה זו מותנית בעשיית מעשים טובים דייקא. אך לטעם זה "הכל צפוי" נובע מחשיבות בעל הצלם, וחשיבות זו אינה מותנית בעשיית מעשים טובים, אלא היא מחמת היות האדם מציאות גמורה. והואיל וטעם זה חל גם על מעשים רעים, לכך הוא "כל שכן" לעומת הטעם הקודם שחל רק על מעשים טובים.

<> כפי שנאמר על ארץ ישראל [דברים יא, יב] "ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה", הרי מעלת ארץ ישראל מתבטאת בכך שעיני ה' בה בתמידיות. ובדרשת שבת הגדול [רה:] כתב: "נגלה עליו [על אברהם] השם יתברך, ואמר לו [בראשית יב, א] 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך'. כלומר כי אין ראוי להיות ההשגחה בך ובזרעך כל זמן שאתה עם הרשעים, ובפרט כאשר יש לך חבור אליהם, כגון שהם ארצו ומולדתו ובית אביו, ולכך אין השגחה בך בשביל הרשעים שהוא מתחבר אליהם. ועל זה אמר 'לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך'... ואמר [שם] 'אל הארץ אשר אראך', והיא ארץ ישראל, אשר שם ההשגחה בפרט, דכתיב 'עיני ה' אלקיך בה מראשית השנה עד אחרית שנה'. ולפיכך ארץ ישראל מיוחדת להשגחה, ואז תהיה ההשגחה בך ובזרעך". @**דוגמה נוספת;**^ רש"י כתב [ויקרא כו, מב] "ולמה לא נאמרה זכירה ביצחק, אלא אפרו של יצחק נראה לפני צבור ומונח על המזבח". ובגו"א שם אות נא כתב: "דבר זה ענין גדול למה אפרו של יצחק נראה תמיד, כי מפני שיצחק מסר נפשו למדת הדין, להיות נשחט ונשרף על קדושת השם, מדת הדין אינו נסתר כלל, והוא ידוע למבינים". והטעם שמדת הדין אינה נסתרת מבואר בבאר הגולה באר הששי [קנו.], שכתב: "אין דבר אשר לו המציאות הגמור כמו שיש לדין, כי הדין הוא דבר מחויב שיהיה, וכל דבר שמחויב שיהיה יש לו המציאות הגמור", ושם הערה 92. הרי דבר שיש לו מציאות גמורה [כמו מדת הדין], הוא דבר שנראה לפני ה'. @**דוגמה נוספת;**^ למעלה בהערה 1659 הובא שהצדיקים לעולם נגלים ונראים לפני ה', וזהו מפאת היותם בעלי מציאות, וכפי שכתב בגו"א במדבר פ"כ אות ב [שיח.]: "במיתת הצדיק כפרה לכל העולם, כי הצדיק עיקר המציאות, ונחשב סלוק גופו סלוק לכל העולם, ובשביל סלוק זה נסתלק החטא", ושם הערה 12. הרי שארץ ישראל, אפרו של יצחק, והצדיקים, לעולם נראים לפני ה'. והצד השוה בשלשת דברים אלו הוא שהם בעלי מציאות. ולכך האדם שהינו בעל צלם אלקים, נראה ונגלה לפני ה'.

<> כפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שעו:]: "השם יתברך אשר הוא מחוייב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחוייב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה". דוגמה נוספת; בגו"א בראשית פ"ו אות טו כתב: "כאשר הרשעים מסלקין השכינה, ומסתיר [הקב"ה] פניו מן העולם, ואז כאשר מדבר מן הצדיק נקרא זה 'זכירה'... אבל כשאין מדבר מן הרשעים, 'הנה עין ה' אל יראיו' [תהלים לג, יח], תמיד לא יסולק מהם" [הובא למעלה פ"ב הערה 195]. הרי שהרשעים גורמים להסתרת פני ה' מן העולם, וזהו מפאת שהרשעים אינם ברי מציאות, שהרי אף בחייהם הם קרויים מתים [ברכות יח:]. ובע"ז ג: אמרו "אין גיהנום לעתיד לבא, אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומקדירה, רשעים נידונים בה, וצדיקים מתרפאים בה". ובח"א שם [ד, כו:] כתב: "פירוש דבר זה, כי הרשעים מציאות תוהו ובוהו וחושך, וכאשר יבא עליהם השמש, פירוש אור המציאות שיהיה לעתיד, הם נדונין בו. משל מי שלא יוכל לראות את אור השמש, נדון באור כאשר תעמיד אותו נגד האור. וכן לעתיד, הרשעים שאין להם מציאות של מה, כאשר יזרח בעולם אור המציאות, כי השמש הוא אור המציאות, נדונו בה הרשעים, שאי אפשר שיעמדו עמו". וכן אמרו על אברהם [רש"י בראשית יג, יד] "כל זמן שהרשע [לוט] עמו, היה הדבור פורש ממנו". וראה תחילת ההערה הקודמת. @**וקצת קשה**^, שנתבאר שהרשעים אינם נחשבים למציאות. וכן בגו"א דברים פ"א אות כט כתב: "כי כל מעשה הרשע רעות והבל והבאי... מעשה הבלי תעתועים" [הובא למעלה פ"ב הערה 602]. אם כן, מדוע במשניתנו נשנה שהקב"ה מביט אף על מעשי הרשעים [ראה הערה 1659], אך הרי הם ומעשיהם נטולי מציאות. ויל"ע בזה.

<> מבאר שהבחירה החופשית של אדם נובעת מפאת היותו בצלם אלקים, ובזה הוא דומה ליוצרו, שאינו מוכרח במעשיו. וכן כתב הספורנו [בראשית א, כו, ד"ה כדמותנו]. וכן כתב בעבודת הקודש ח"ד פ"ה, וז"ל: "נפלאתה החכמה העליונה מחשבת תמים דעים להמציא השלמות להשלים הנברא, וזה השלמות יהיה בתת לו בחירה ורצון, כדמותו בצלמו להדמות אליו. וזה בשומו לפניו כל הדרכים, והוא יבחר הטוב בעיניו". ומעין זה כתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ה ה"א, וז"ל: "רשות לכל אדם נתונה, אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו. ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו. הוא שכתוב בתורה [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע', כלומר הן מין זה של אדם היה יחיד בעולם, ואין מין שני דומה לו בזה הענין, שיהא הוא מעצמו בדעתו ובמחשבתו יודע הטוב והרע, ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין מי שיעכב בידו מלעשות הטוב או הרע". והמשך חכמה [בראשית א, כו] כתב: "נעשה אדם בצלמנו - הצלם האלקי הוא הבחירה החפשית בלי טבע מכריח, רק מרצון ושכל חפשי". וכן כתב עוד [ויקרא יט, יח], וז"ל: "אמנם יש עוד במין האדם ביחוד ענין מורה על שלמות הבורא יתברך... והוא מה שמצאנו ענין הבחירה במין האדם, שתלוי כל מעשיו ברצונו החפשי, והבלתי תלוי בזולתו, אשר זה אין בשום נברא. וכמו שפירשו הקדמונים פסוק 'הן האדם היה כאחד ממנו כו''. ועל זה אמרו 'חביב אדם שנברא בצלם, שנאמר [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם''. שזה הבחירה הוא רק באלקים... וזה צלם האלקים הבחירה ורצון הבלתי מוכרח". וכן כתב רבי צדוק הכהן במחשבת חרוץ אות ג, וז"ל: "האדם שנברא כצלמינו וגו' להיות כח הבחירה בידו". ומבואר מזה שהיתה לאדם בחירה חופשית אף קודם החטא. ועיין בשם משמואל האזינו שנת תרע"ח, ובחלק המועדים שבת תשובה שנת תרע"ו, שהאריך בנקודה זו. וראה להלן הערה 1724.

<> כן ביאר כאן הרמב"ם ששני המשפטים הראשונים של המשנה ["הכל צפוי", ו"הרשות נתונה"] נאמרו בדרך של "אף על פי". אך הרמב"ם מבאר "הכל צפוי" מוסב על העתיד [שהקב"ה יודע עתידות], ועם כל זה הרשות נתונה, שאין ידיעתו יתברך את העתיד סותרת את הבחירה. אך המהר"ל מבאר כרש"י, ש"הכל צפוי" אינו מוסב על העתיד, אלא על ההווה, ש"כל מה שאדם עושה בחדרי חדרים, צפוי וגלוי לפני הקב"ה" [לשון רש"י כאן], ועם כל זה הקב"ה מאפשר לאדם לחטוא, וכמו שיבאר [ראה הערה 1657].

<> לשונו להלן: "'הכל צפוי', שהוא יתברך צופה המעשה בעת עשיתו, ונותן לו רשות לעשות, ואין מוחה לו לעשות הרע". ועל כך נאמר [יומא לח:] "בא ליטמא פותחין לו", ופירש רש"י שם "כיון שבא אדם לטמא ולהיות רשע, פותחין לו פתח הטומאה ליכנס בה, כלומר מספיקין בידו ואין מונעין ממנו מן השמים לעכבו". ועוד אמרו [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו, מן התורה, דכתיב [במדבר כב, יב] 'לא תלך עמהם', וכתיב [שם פסוק כ] 'קום לך אתם'". ורש"י בחומש הביא דרשה זו [במדבר כב, לה], ושם בגו"א אות מט כתב: "ולפיכך [הקב"ה] לא רצה למנוע ממנו הדרך, אחר שרצה [בלעם] לילך אתם". ובח"א למכות י: [ד, א:] כתב: "בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין וכו'. פירוש דבר זה ענין מופלג, כי הכל לפי האדם המקבל, כמו שהתבאר דבר זה בכמה מקומות [ראה למעלה הערה 1407]. ולפיכך אמר 'בדרך שהאדם רוצה לילך מוליכין אותו', מאחר שחפץ האדם בדבר, עושין לו רצונו, בין טוב ובין רע. ואין עושין לו דבר בעל כרחו, כמו ענין זה שהוא [בלעם] חפץ ללכת, אף שהוא לרע אליו, אין מוחין בידו". וכן כתב באור חדש [צא.], וז"ל: "'לעשות כרצון איש ואיש' [אסתר א, ח], כלומר כל אחד אשר הוא מבקש לעשות, אין מעכב עליו, וזהו 'כרצון איש ואיש', כלומר שכל איש ואיש יעשה כרצונו, הן לטוב הן לרע. וכבר בארנו כי אחשורוש עשה סעודה שתהיה דומה לסעודה שהשם יתברך עושה לבני אדם בעולמו, כי השם יתברך מניח אל כל אחד לעשות רצונו, ובידו הבחירה לעשות כפי מה שירצה, הן הצדיק הן הרשע, נותן לו לעשות רצונו, כמו שאמרו [יומא לח:] 'הבא לטהר מסייעין לו הבא לטמא פותחין לו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 406]. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "כיון שבא לטמא נפתח לו השמירה, שהיא מן העליונים, ואין כאן מחזיק אותו עוד אל הטהרה. ובודאי קודם שבא ליטמא נחשב כאילו יש מחיצה עד שאינו בא כל כך לידי טומאה, אבל כאשר בא ליטמא תכף ומיד פותחין לו ליטמא, שהרי אמרו 'בדרך שהאדם רוצה ללכת מוליכין אותו, וכיון שחפץ לצאת, מה שהוא חפץ לצאת נעשה לו, ולכך פותחין לו השמירה... שאם רוצה לטמא וחפץ לצאת מן השמירה, אז בדרך שרוצה ללכת מוליכין אותו, ומסלקין ממנו שמירתו, וזה נקרא שפותחין לו". וכן כתב בח"א לשבת קד. [א, מז:], והוסיף בנקודה זו: "ולא אמר 'מניחין אותו ליכנס' [למקום הטומאה], שבא לומר אע"ג שיש שומרים שהם על הפתח, אם נוקש על הפתח ודוחה הדלת, הם מסלקים ידם מן הפתח, וזה נקרא 'פותחין לו', ומ"מ מועיל שמירתם שיהיה [הבא ליטמא] דוחה בכח עד שהוא צריך דחיה, ובלא דחיה אינו נכנס". וכן כתב בח"א לע"ז נה. [ד, נז:]. ובגו"א במדבר פכ"ב אות יח כתב: "אין הקב"ה מטעה שום בריה, אלא הבא לטמא פותחין לו, אבל אין מסייע לו" [הובא למעלה הערה 158]. וראה להלן הערה 1818.

<> פירוש - הואיל והאדם נברא בצלם אלקים, לכך גם בנוגע לבחירה חופשית יש לו דמיון אל השם יתברך [בנוסף לדמיון של קומה זקופה ואור הפנים, וכפי שנתבאר במשנה הקודמת].

<> האדם.

<> כיון שאין להם צלם אלקים, וכמבואר למעלה לפני ציון 1459.

<> סנהדרין מב. "אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם", והרי "צבא השמים" כולל גם את המלאכים [רמב"ן בראשית ב, א, והובא למעלה הערה 1506]. ובאליהו זוטא פי"ב אמרו "לא ברא הקב"ה את היצה"ר אלא רק בשביל בשר ודם... למה הדבר דומה, למלך שהיו לו עבדים, והיו יושבין מעבר לחומה של ברזל, והיה המלך מכריז עליהם ואומר כל מי שירא אותי והוא אוהב אותי יעלה על החומה של ברזל, ויבוא אצלי... איזה מהן חביב , הוי אומר אותן שעלו על החומה... מה שאין כן במלאכי השרת". והמשך חכמה [בהקדמה לספר שמות] הוכיח ממדרש זה שאין למלאכים בחירה חופשית, אלא הם מוכרחים במעשיהם. ולהלן פ"ד מי"א כתב: "אם לא היה החומר, היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא" [ראה למעלה הערה 1457]. וראה בשל"ה הקדוש [תולדות אדם, בית ישראל (תליתאה, ב)] שכתב: "ואל תתמה על דברי, שהרי מצינו גם כן במלאכי עליון בחינת בחירה קצת, שהרי מלאכי סדום חטאו שתלאו הגדולה בעצמם, ואמרו [בראשית יט, יג] 'כי משחיתים אנחנו', ונענשו שנדחו ממחיצתם קל"ח שנה. כדאיתא במדרש רבה [ב"ר נ, ט] 'כי משחיתים אנחנו', רבי לוי בשם רבי שמואל בר נחמן, מלאכי השרת על ידי שגלו מסתורין של הקב"ה נדחו ממחיצתן קל"ח שנה". ושם מיישב הדבר. וראה עוד רש"י בראשית יט, כב, וגו"א שם אות כח.

<> כי "מלאך" הוא מלשון "שליח", וכמבואר בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], שם פס"ח [שיד.], וראה למעלה הערה 1648. וכן הוא בספר השרשים לרד"ק שורש אלך. ובגו"א בראשית פי"ח אות יא כתב: "ענין המלאך הוא השליחות, ולכך נקרא 'מלאך' לשון שליחות, ושמות המלאכים הוא לפי השליחות שנשתלחו. לכך אם מלאך אחד עושה שתי שליחות, היה מלאך אחד שני מלאכים... שעיקר עצמות המלאכים השליחות, שלזה הם נבראים לעשות שליחות". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ז [רסג.], ובנצח ישראל פכ"ב [תסז:]. ורש"י [שמות כג, כ] כתב: "הנה אנכי שולח מלאך שהוא שליח, ואינו עושה אלא שליחותו". ובגו"א בראשית פל"ב אות לג כתב בתמיה: "איך רשאי המלאך לשנות לו שמו, דאין זה שליחותו".

<> ואינו מוכרח במעשיו, "כי מי יאמר לך מה תפעל" [תפילת נעילה ליוה"כ]. ובנצח ישראל פי"א [רפט:] כתב: "השם יתברך ברא העולם הזה ברצונו". והרמב"ן [בראשית ב, ט] כתב: "והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו [של אדה"ר] הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים, וזו מדת אלקים".

<> לשונו בתפארת ישראל פט"ז [רמה:]: "האדם מיוחד מכל הנמצאים שהוא בעל בחירה רצונית לעשות מה שירצה. ואינו כמו העליונים, שהם עושים רצון קוניהם בלא שינוי וחלוף כלל, רק עומדים על מתכונתם אשר נבראו. זולת האדם, אשר הוא בעל בחירה רצונית לעשות. ולכך אם לא היה [האדם] מצווה במעשיו, היה הוא חלוק בתחתונים, כי היה רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו". וראה למעלה הערה 1498, ולהלן הערות 1695, 1809. ובתולדות יצחק בראשית א, כו, כתב: "המלאכים אינן בעלי בחירה, אלא כאילו בטבע עושים פעולותיהם, ולפי שאין בעל בחירה אלא הקב"ה, ורצה לעשות כבוד למין האנושי, עשהו בעל בחירה כמוהו, ולכן יש לו יצר טוב ויצר רע. שמי שאין לו בחירה, אין לו יצר טוב ויצר רע, שהמלאך כולו יצר טוב". ובגו"א בראשית פ"א אות נד כתב: "האדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים". וצרף לכאן את דבריו הידועים של האור החיים [בראשית לז, כב-כג] על הפסוקים "וישמע ראובן ויצלהו מידם וגו' ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה וגו' למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו", שכתב: "ויצילהו מידם - פירוש לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה. מה שאין כן חיות רעות, לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים. והוא אומרו 'ויצילהו מידם' פירוש מיד הבחירי. ובזה סתר אומרו [שם פסוק כ] 'ונראה מה יהיו חלומותיו וגו'', כי הבחירה תבטל הדבר, ואין ראיה אם יהרגוהו כי שקר דיבר". וראה להלן הערה 1732.

<> שידיעת טוב ורע של האדם [שהיא תנאי קודם לבחירה (ראה הערה 1729)] נובעת מדמיון האדם אל הקב"ה.

<> הרי ידיעת טוב ורע היא קיום ל"והייתם כאלקים".

<> פירוש - כיצד יתכן שדוקא בעטיו של חטא ועון יתרומם האדם להיות כאלקים. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו:] כתב: "ולכן הקושיא שהקשה הרמב"ם ז"ל בספרו מו"נ, וכי נותנים שכר על העבירה. שמפני שעבר מצות השם יתברך נתן לו שכר שידע בין טוב ובין רע, והיה משכיל יותר ממה שהיה לאדם קודם".

<> מו"נ ח"א פ"ב, וז"ל: "הקשה לי אדם מלומד לפני שנים קושיה גדולה, צריך להתבונן בקושיא ובתשובתנו בתירוצה... אמר המקשה, נראה מפשט הכתוב כי הכונה הראשונה באדם שיהיה כשאר בעלי חיים, ללא שכל וללא תבונה, ולא יבדיל בין טוב לרע. וכאשר המרה, הביא לו מריו את השלמות העצומה המיוחדת לאדם, והוא שיהא לו כח ההבחנה המצוי בנו, שהוא נכבד מכל הענינים המצוים בנו, ובו מהותינו. והנה זה תימה, שיהא עונשו על מריו לתת לו שלמות שלא היה לו, והוא השכל. ואין זה אלא כדבר מי שאמר כי איש מן האנשים המרה והרבה לפשוע, ואז נלקח ונעשה כוכב בשמים". וכן הביא את דברי הרמב"ם האלו בבאר הגולה באר החמישי [מו.].

<> שביאר שבודאי אף קודם החטא היה לאדם השכל, אלא שאז ידע לחלק בין השגת אמת ושקר, ואילו לאחר החטא ידע לחלק בין טוב ורע, וחילוק זה לא ידע לפני החטא. שלפני החטא האדם עסק במושכלות, וידע להבחין הבחנה מרוממת יותר שבין אמת לשקר, ואילו לאחר החטא ירד ממדרגתו השכלית למדרגה גופנית, ומעתה השגתו היא בטוב ורע, ולא באמת ושקר. וזה לשון הרמב"ם שם: "השכל אשר השפיע ה' לאדם שהוא שלימותו הסופית הוא אשר ניתן לאדם לפני מריו, ועליו נאמר בו שהוא בצלם אלקים ובדמותו, ובגללו דובר עמו ונצטוה... כי לא יהיה הצווי לבהמות, ולא למי שאין לו השכל, כי בשכל יבדיל בין האמת והשקר, וזה היה מצוי בו בשלימותו ותמותו. אבל הטוב והרע במפורסמות [דברים שנתקבלו אצל בני אדם שהם טובים או רעים, וכמו גלוי עריות], לא במושכלות. לפי שאין אומרים השמים כדוריים - טוב, והארץ שטוחה - רע, אלא אומרים אמת ושקר [אמת שהשמים כדוריים ושקר שהארץ שטוחה]. וכך בלשונינו אומרים על הנכון והשוא 'אמת ושקר', ועל הנאות והמגונה 'טוב ורע'. ובשכל ידע האדם האמת מן השקר, וכך הוא בכל הענינים המושכלים. וכיון שהיה בשלימות... לא היה לו כח [חוש תאוה] שמתעסק במפורסמות כלל, ולא השיגן, עד שאפילו היותר מפורסמת במדות לגנאי, והיא גלוי הערוה, לא היה זה רע בעיניו, ולא הרגיש את גנותו. וכאשר חטא ונטה אחרי תאוותיו הדמיוניות ותענוגות חושיו הגופניים... נענש שנשללה ממנו אותה ההשגה השכלית, ולפיכך המרה את הציווי אשר מחמת שכלו נצטווה בו... ושקע בהבחנת הרע והטוב... ולפיכך אמר 'והייתים כאלקים יודעי טוב ורע', ולא אמר 'יודעי שקר ואמת', או 'משיגי שקר ואמת'... שנעשית לו תכונה אחרת שבה הוא משיג גנות, מה שלא היה משיג גנותו מקודם". וכן בגו"א בראשית פ"ג אות יא כתב: "כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאות הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים, וכן כתבו הרב במורה הנבוכים".

<> יבאר הסבר דומה להסבר הרמב"ם [שהאדם קודם החטא לא ידע טוב ורע], אך לא יתלה זאת ברוממות האדם קודם החטא [וכרמב"ם], אלא שקודם החטא היה האדם דבוק בהקב"ה, ולאחריו לא היה דבוק כ"כ בהקב"ה.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ג אות לז: "'יודעי טוב ורע' על דרכי הצניעות... דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות. אף על גב דאין אצלו צורך, ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל. והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום [יבמות סג:]. אבל האדם לא היה משיג זה שיש בושה בעומד ערום, אם לא שנכנס בו היצר הרע. כי דבר זה הוא נקרא תוספות השגה, כי מי שאין לו יצר הרע רחוק הוא ממנו להשיג דבר הצניעות, ודבר פשוט הוא, ולכך קאמר [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'". וראה להלן פ"ד הערה 1917.

<> פירוש - האדם הוא נברא, ויש מעליו בורא, ויש לאדם להתבטל לעלתו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פל"ה [תקיא:], וז"ל: "לא יתכן כלל שלא יבוא 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 הערה 202]. ובנתיב יראת השם פ"א [ב, כב.] כתב: "כי אין היראה רק שעושה עצמו לעלול, והוא אצלו כאילו אינו, כך הירא ה' עושה עצמו כאין אצל עילתו... שהוא עושה עצמו כאילו אינו נמצא, וזהו אמיתת היראה... שיחשוב עצמו ללא כלום". 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 למעלה הערה 175]. וראה הערה הבאה.

<> כי העלול דבק בעלתו, וכמו שכתב למעלה מ"א [לאחר ציון 174]: "דע כי האדם הוא עלול מן השם יתברך, שהוא עלה אליו... ויש לו התדבקות בעלה". ועוד 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". 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". [הובא למעלה הערה 176]. וראה למעלה הערה 414, ולהלן הערה 1691.

<> מנחות נג: "יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים... 'מטוב' זה הקב"ה דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב הוא הקב"ה', שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'". וראה למעלה בהקדמה הערה 90, ופ"א מ"ב [קעג.], ולהלן ציון 1762, ופ"ד הערה 1914.

<> פירוש - העלה הוא הטוב בעצם, ולכך הדבק בטוב אינו בא לידי רע. ולמעלה במשנה א [לאחר ציון 175] כתב: "כאשר 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". ופירושו, 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". 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" [הובא למעלה הערה 177]. אמנם כאן מוסיף עוד, שלא רק שדביקות בה' יש בה למנוע מהאדם עשית רע, אלא אף יש בה למנוע מהאדם ידיעת הרע. וראה הערה 1685 בביאור הדבר.

<> וכשם שהקב"ה יודע טוב ורע, כך בעל צלם אלקים צריך לדעת טוב ורע.

<> דברים אלו צריכים ביאור, דמדוע דביקות האדם בה' תביא לכך שהאדם יהיה מסולק מידיעת הרע, דלכאורה דביקות בה' לחוד, והיקף ידיעותיו לחוד, וכיצד הדביקות תקבע את הידיעה. ונראה, שאמרו חכמים [דב"ר א, יב] "ומה מי שעובד עבודת כוכבים הרי הוא כמותו, שנאמר [תהלים קטו, ח] 'כמוהם יהיו עושיהם וגו'', מי שעובד להקב"ה לא כל שכן שיהיה כמותו". הרי הדבק בה' מחיל על עצמו מסגולותיו יתברך, בבחינת "שיהיה כמותו". וראה בגבורות ה' פ"ז [מג:] בביאור חטא מי המריבה [במדבר כ, י], שביאר שם שהדבק בה' מתעלה למדרגה נבדלת שאין בה כל חסרון ומכאוב. ולכך הדבק בה', שהוא הטוב האמיתי, חל עליו מטובו יתברך, ואין לו בעולמו אלא "אמרו צדיק כי טוב" [ישעיה ג, י], ומן הנמנע שידע את הרע. וצרף לכאן את יסודו שידיעה היא חבור, וכמו שכתב בנתיב התורה פט"ו [א, סה.]: "נקרא החבור 'ידיעה', כי הידיעה הוא חבור היודע בידוע" [הובא למעלה בהקדמה סוף הערה 12]. לכך אין ידיעת הרע אלא חבור לרע, ואין אפשרות לחבור מעין זה כאשר האדם דבק בטובו יתברך.

<> אודות שקודם החטא היה האדם דבק בה', ולאחריו לא, כן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתצא.], וז"ל: "קודם שחטא האדם... היה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי. עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי", ושם הערה 136. ואודות שהחטא מפריד בין האדם לה', כן 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, ובפרק זה הערה 179].

<> לשונו להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ויותר מזה]: "כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה, וכדכתיב 'והייתם כאלקים יודעי טוב ורע'. ודבר זה כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך, וסבתו היה השם יתברך, אשר הוא הטוב הגמור, לכך לא ידע רק הטוב בלבד. כי הוא יתברך אינו רק הטוב, והוא יתברך שאין לו סבה כלל, הוא יודע טוב ורע. ולפיכך קודם שחטא לא היה נבדל מסבתו יתברך, ולא היה יודע רק הטוב בלבד... שקודם היה האדם דבק בו יתברך לגמרי, ולכך לא ידע טוב ורע, רק הטוב בלבד. ואחר שחטא וידע טוב ורע, לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי... רק הוא יתברך יודע טוב ורע, כי אין לו סבה, ולכך יודע הטוב ורע. והבן הפירוש הזה שהוא ברור. אף על גב כי כבר בארנו למעלה [משנתינו כאן] קצת בענין אחר, הכל דרך אמת אין ספק בזה". וההבדל בין דבריו כאן לדבריו שם הוא, שכאן מבאר שמחמת שלאחר החטא האדם לא פנה אל עלתו, לכך היה יודע אז טוב ורע. אך להלן ביאר לאידך גיסא; מחמת שלאחר החטא האדם ידע טוב ורע, לכך לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי.

<> פירוש - מה מעלה יש בידיעת הרע עד שהיא נחשבת ל"והייתם כאלקים" [בראשית ג, ה].

<> פירוש - המעלה בידעת הרע [בנוסף לטוב] היא שאז יש לאדם חכמה כוללת ושלימה. ולכך הביא כאן אף את רישא דקרא ["ונפקחו עיני שניכם"], דבר שלא עשה עד כה, כדי להורות שיש בידיעה כללית משום פקיחת עינים לעומת ידיעה חלקית. והספורנו כתב [בראשית ג, ה]: "שתשיגו באכילתו תוספת ידיעה, ובה תהיו כאלקים, שלמים במדע". ואודות שהשלם הוא אלקי, והמחולק הוא גשמי, כן כתב בגבורות ה' פמ"ג [קסג.], וז"ל: "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" [למעלה פ"ב הערה 173 הובאו מקורות נוספים ליסוד זה, וראה למעלה הערות 251, 490]. וראה להלן הערה 1699.

<> כי אין לעלול שום קיום ללא עלתו, וכמו שכתב בח"א לשבת לא. [א, טז.]: "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" [הובא למעלה הערה 940]. 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" [ראה למעלה בהקדמה הערה 129, ופ"ב הערה 1410, ובפרק זה הערות 813, 938, 976].

<> מפאת דביקותו בעלתו, וראה הערה 1681. והמסילת ישרים ס"פ א כתב: "ראוי לו [לאדם] שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו, הן הנה כל עניני החומריות והתלוי בהם, עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת".

<> כי התחתונים אינם מחוברים לגמרי אל ה', וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד:], וז"ל: "כי הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם'". וקודם לכן שם [תפא:] כתב: "מצד העולם הזה התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך", ושם הערה 997. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה פ"א הערה 1148]. ובגו"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" [הובא למעלה הערה 914]. וראה להלן הערות 1719, 1968.

<> לשון פרקי דרבי אליעזר פי"ב: "היה סמאל שר גדול בשמים... וירד וראה כל הבריות שברא הקב"ה בעולמו, ולא מצא בהם חכם להרע כנחש... והיה דמותו כמין גמל, ועלה ורכב עליו... כך הנחש כל מעשים שעשה וכל דברים שדיבר, לא דיבר אלא מדעתו של סמאל". ובזוה"ק ח"ג ק: ברע,מ איתא "בשעתא דפתי סמאל לאדם ארכיב על נחש כמין גמל". ובזהר חדש פרשת כי תשא איתא: "דא נחש דרכיב עליה סמאל". ובדרוש על המצות [נו.] כתב: "והן הן מעשה נחש הקדמוני ורוכבו סמאל הרשע, עולה ומסטין יורד ומתעה בני אדם". וכן הזכיר זאת בח"א לסוטה ט. [ב, לח.], ובח"א לחולין קלט: [ד, קטז.]. ומביא זאת כאן כדי להורות שעצת הנחש מביאה להסרה ונטיה מה', שהרי זהו ענינו של סמאל, שהוא מסית בני אדם שיסורו מה'. וכן כתב בח"א לגיטין נז: [ב, קיז.], וז"ל: "מזרע טיטוס לא היו מבנים שלו תחת כנפי השכינה, כי כחו כח סמאל הרשע, שאין לו חלק בו יתברך, והוא נבדל מן הקדושה לגמרי, ואינו מצטרף אל הקדושה... כח סמאל נקצץ ונכרת מן השם יתברך... ולכך לא היה מכניס מבניו תחת כנפי השכינה".

<> הרמב"ן [בראשית ב, ט] ביאר שאין לומר שהנחש שיקר לאשה במה שאמר "והייתם כאלקים", וכלשונו: "ואם תאמר כחש לה, הנה [בראשית ג, כב] 'ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'. וכבר אמרו [פירקא דרבינו הקדוש, בבא דשלשה, טז] שלשה אמרו אמת ואבדו מן העולם, ואלו הן; נחש, ומרגלים, ודואג האדומי והבארותי".

<> שיהיה ברשות עצמו, כי הוא מלך בתחתונים, וכמבואר למעלה הערה 1672 שלולא שהאדם נצטוה מאת ה' במצות, היה ברשות עצמו, ללא קשור וסדור בעלתו. ולמעלה הערות 1494, 1544, נתבאר שמפאת היות האדם בתחתונים, ו"הארץ נתן לבני אדם" [תהלים קטו, טז], לכך יש לאדם מלכות בתחתונים, לעומת המלאכים. וראה להלן ציון 1737.

<> "יחיד בתחתונים כמו השם יתברך בעליונים" [מתנו"כ שם].

<> שכשם שהקב"ה יודע טוב ורע, כך האדם העשוי בצלם אלקים יודע טוב ורע. וראה הערות 1723, 1737.

<> לשון הפסוק במילואו [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעולם".

<> מדגיש כאן פעמיים תיבת "כוללים", כי למעלה [לאחר ציון 1687] כתב: "ובאולי תשאל, מה מעלה הוא זה בידיעת הרע. בודאי דבר זה מעלה בחכמה, כאשר חכמת האדם &**כוללת**^ בידיעת הטוב והרע, וכמו שאמר הכתוב [בראשית ג, ה] 'ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלקים יודע טוב ורע'", ושם הערה 1689. הרי שמדריגת האדם לאחר החטא כוללת בחובה את שלימות כל החלקים [טוב ורע], ומתוך כך יבוא לחיים נצחיים ה"כוללים כל ימי עולם".

<> של חכמה כוללת.

<> "וכבר בארו כי 'עץ החיים' הזה הוא התורה, כמו שהתבאר" [לשונו בסמוך].

<> של תורה. וכן בכת"י כאן כתב: "כי קנין הידיעה התורה מביא האדם וכו'".

<> למעלה בהקדמה [יט.] כתב: "התורה היא 'עץ חיים', שהיא נותנת החיים למי שאוחז בה, דהיינו לומדיה, כמו שאמר 'עץ חיים היא למחזיקים בה'". וראה שם הערה 66, ובפרק זה הערה 1030.

<> אצל דוד המלך, שנאמר לו שימות בשבת, ולכך "כל יומא דשבתא ["של כל שבתות השנים" (רש"י שם)] הוה יתיב וגריס כולי יומא", ופירש רש"י שם "שלא יקרב מלאך המות אליו, שהתורה מגינה ממות, כדאמרינן בסוטה [כא.]". ובסוטה שם אמרו שהתורה מגינה על הסוטה שלא תמות.

<> ב"מ פו., שאמרו עליו "לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה מדלא קא פסיק פומיה מגרסיה". ולמעלה במשנה ז [לאחר ציון 854] כתב: "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". ומה שכתב "ובכמה חכמים", כן אמרו 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" [הובא למעלה בהערה 860]. ולמעלה פ"א הערה 1242 נתבאר שישנן שתי סבות מדוע התורה מפקיעה ממיתה; (א) היא שכלית, הפך החומר. (ב) היא מדביקה את האדם אל ה'. וראה להלן הערות 1717, 1838.

<> כשאכל מעץ הדעת. וכפי שכתב הרמב"ן [בראשית ב, יז]: "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא [האדה"ר] לא מת לעולם".

<> לשונו בכת"י: "וענין זה אין ראוי, מאחר שפירש מן השם יתברך לעבור מצות השם יתברך". ואודות שגזירת המיתה באה על אדה"ר מחמת שנפרד ונפרש מהקב"ה, כן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ויותר מזה]: "אחר שחטא וידע טוב ורע לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה, כמו שאמרנו למעלה". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "אדם הראשון קודם שחטא והיה עם השם יתברך... ובחכמה זאת [של ידיעת טוב ורע] הסיר [הנחש] את האדם מן השם יתברך... והוא שהיה גורם את המיתה לאדם". ועוד אודות שהדביקות בה' היא סבת החיים, הנה נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". וכן נאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "זה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות... על ידי חטא... בא לשון 'כרת'... [כי] על ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים'. וזה מפני שהדביקות גורם החיים, כי הוא יתברך נקרא 'עיקר', כמו שאמרו שהוא 'כופר בעיקר' [סנהדרין לח:]. וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים". וכן כתב להלן פ"ד מכ"ב [ד"ה ורבי יהודה] כתב: "כאשר הוא עם השם יתברך הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 17. וראה למעלה פ"א הערה 1222, ופ"ב הערה 739, ופרק זה הערות 181, 1720].

<> "מצד עצמו" - מלים אלו מתחברות לתחילת המשפט; "וכאשר נגזר המיתה על האדם מצד עצמו", ופירושו שהחיות של האדם מצד עצמו אינה יכולה להתקיים יותר כאשר חטא ונטה מה', ולכך מעתה יוכל לחיות רק על ידי גורמים החיצונים לו.

<> פירוש - כשם שערי המקלט מאפשרות לרוצח בשוגג לחיות ולהנצל מגואל הדם המבקש להמיתו [דברים ד, מב], כך האכילה מעץ החיים תאפשר לאדה"ר לחיות ולהנצל מגזירת המיתה.

<> ויק"ר ט, ג. והביא כן למעלה בתחילת ההקדמה [יד:], וביאר שם מדוע התורה נקראת "עץ" [שהיא נטיעה חזקה עם ה'], ומדוע היא נקראת "החיים" [שאין לה הפסק].

<> "להתעצם בתורה" שהתורה תתחבר אליו להיות חלק מעצמותו. וכן בנתיב התשובה פ"ה [לפני ציון 8] כתב: "העז פנים הוא מתעצם בחטא, וכאשר מתעצם בחטא אין הסרה לחטא הזה, כאשר החטא מתעצם בו". וכן להלן פ"ד מ"א [ד"ה ועוד יש] כתב: "שהיה משתוקק לקבל החכמה, וכאשר החכמה היא אל האדם בענין זה, מתעצם הנושא, שהוא האדם המקבל, עם החכמה שמקבל".

<> לשונו בח"א לב"ב עה. [ג, קט.]: "כי הסחורה אינו עצם האדם, כמו שהוא האוכל, שמתעצם בו האדם". והרא"ם [בראשית מא, ד] כתב: "כי האכילה היא מורה על הפוך המזון לעצם הנזון, שהוא הויית הניזון", והגו"א שם [פמ"א אות ו] הסכים עמו [הובא למעלה פ"ב הערה 697]. וצרף לכאן דבריו בנתיב העבודה פט"ז [א, קכו:], שכתב: "יש לך לדעת, כי תשמיש נקרא 'אכילה' בין באשה ובין באיש. באשה כתיב [משלי ל, כ] 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'. באיש נאמר [בראשית לט, ו] 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'. ועוד כתיב [משלי ה, טו] 'שתה מים מבורך'. וכן בדברי חכמים [כתובות סד:] אוכלת עמו מלילי שבת לליל שבת, וקאמר שם שהוא תשמיש, כדאיתא התם [כתובות סה:]. כלל הדבר, קבלת דבר יקרא 'אכילה', שהאדם מקבל דבר שהוא אוכל. והאשה מקבלת בודאי האיש, והאיש מקבל את האשה, כי כל חבור, האחד מקבל את האחר, ושניהם מקבלים זה מזה, כמו שהוא כל חבור בעולם. ולכך נקרא הבעילה 'אכילה' בין לאיש ובין לאשה, כאשר האחד מקבל את האחר, כמו שמקבל את האכילה. וזה שאמר 'כי אם הלחם אשר הוא אוכל'".

<> יסוד גדול יש בדברים אלו, והוא שהאדם יכול להיות נזון וחי רק מעצמו, בבחינת "מיניה וביה". ולכך האפשרות היחידה שהאדם יהיה נזון לגמרי ממאכלו הוא רק על ידי ש"מתעצם בו האוכל - עד שממנו ניזון לגמרי". אך אם המאכל לא היה מתעצם ומתחבר אל אוכלו, לא היה ניתן לאוכלו להיות נזון ממנו לגמרי. והביאור הוא, כי כמה פעמים ביאר שעצם החיים הוא שהאדם אינו מקבל מאחרים, אלא חי מצד עצמו. וכמו שביאר בגו"א בראשית פכ"ט אות ז, בביאור דברי רש"י שם [בראשית כט, יא] ש"העני חשוב כמת", וז"ל: "לפי שאין לו חיות מצד עצמו, שכל החיים יש להם קיום מצד עצמם בלבד, ואינם צריכים לזולתם. והעני אין לו חיות מצד עצמו, רק מצד אחרים, לכך מצד עצמו הוא חשוב כמת. ולפיכך כתיב [ויקרא כה, לו] 'וחי אחיך עמך', שאחרים מחיים אותו. וזהו שאמר [משלי טו, כז] 'ושונא מתנות יחיה', כי אחר שהוא שונא להיות חי מאחרים, אם כן יש לו חיות מעצמו, לפי שאינו מקבל החיות מאחרים. שאין ענין החיות רק החיות מעצמו, שלכך נקרא המעין שהוא נובע מעצמו ואין מקבל מאחר 'מעיין חיים' [שיה"ש ד, טו], מפני שהוא מעצמו נובע, וזהו החיים". וכן כתב בגו"א שמות פ"ד אות יג. ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג:] כתב: "כי המעיין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו... ולפיכך העני נחשב כמו מת [נדרים סד:], לפי שהוא מקבל מאחר, ואינו חי כלל מעצמו, ודבר זה לא נקרא 'חי', רק מי שהוא חי מעצמו זה נקרא שהוא חי" [ראה למעלה פ"א הערה 1055, ופרק זה הערה 1528]. ולכך האופן שהאדם יתפרנס ויחיה ממאכלו, הוא רק כאשר המאכל יתחבר ויהיה לחלק מעצמותו, ואז הוא חי מעצמו, ולא מזולתו. ודו"ק. וראוי לצרף לכאן את אמרתו של מרן בעל הפחד יצחק זצ"ל, שאמר שהאדם גדל ממאכל שהוא מעכל, ולא ממאכל שהוא אוכל. והם הם הדברים.

<> כאשר היה בגן עדן [בראשית ב, ח], וכמו שיבאר. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לד.] כתב: "ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה". ובתפארת ישראל פכ"ה [שעב:] כתב: "כאשר נכנס האדם לגן עדן, שזהו תכלית שלמות האדם". ושם פל"ה [תקכ.] כתב: "כי באמת קודם שחטא האדם, והיה בגן עדן, לא היתה אותה מדרגה שיהיה בגן עדן ראויה לעולם הזה, ואינה בכלל המציאות עולם הזה".

<> אודות השייכות בין מעלת האדם למאכלו, הנה אמרו חכמים [פסחים קיח.] "בשעה שאמר הקב"ה לאדם [בראשית ג, יח] 'וקוץ ודרדר תצמיח לך', זלגו עיניו דמעות. אמר לפניו, רבונו של עולם, אני וחמורי נאכל באבוס אחד". הרי לאחר שחטא, ירד גם במאכלו. ובגו"א בראשית פכ"ה אות לא כתב: "כי יש אוכל אכילתו כבהמה, ואינו מחשיב עצמו, אבל ישראל ועשו אין נוהגין כך, רק מתקנין תקון הראוי לאדם להחשיב עצמו... לא כמו ישמעאל שאינם מקפידים על מאכלם". ובבאר הגולה באר הששי [קמח:] כתב: "אלמלי לא חטא האדם, היה מקום האדם בגן עדן, ומזונותיו פירות גן עדן. ובשביל שחטא, אז סידר השם יתברך עניין האדם, כמו שספרה התורה [בראשית ג, יח] 'קוץ ודרדר תצמיח לך'. הרי שהשם יתברך סידר הנהגת האדם לפי מדריגתו ומעלתו". וכן מבואר בנפש החיים שער ב ס"פ ו בהגהה, שכתב שם: "קודם חטא אדה"ר היו מאכליו מבוררים ונקיים מכל סיג ופסולת, ואמרו [סנהדרין נט:] שהמלאכים היו צולין לו בשר ומסננין לו יין... ואחר החטא, שעירב רע בטוב במזון העולמות, כתיב 'קוץ ודרדר'". וראה הערה הבאה.

<> אודות המעלה הגדולה שיש באכילת פירות גן עדן, כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [ד"ה ואל], וז"ל: "האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה... והרי אתה רואה בעיניך כי כאשר היה האדם בגן עדן היה עמו אכילה, כדכתיב בפירוש [בראשית ב, יז] 'מכל עץ הגן אכל תאכל', ואין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה, והרי היה בו אכילה ושתיה בודאי... ויהיו דומים לפירות הגן עדן... כי הם דברים יקרים עליונים מושפעים מאתו יתברך, וכשיקבל אותם יקנה השלמה וקיום ודבוק בעילה וסבה המקיים הכל". וראה דבריו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:].

<> אודות השייכות בין תורה לחיים, ראה למעלה הערה 1705. אמנם כאן תלה את החיים דוקא בעמידה "על כל &**סודי**^ התורה". ונראה, כי למעלה [הערה 1705] נתבאר שישנן שתי סבות מדוע התורה מפקיעה ממיתה; (א) היא שכלית, הפך החומר. (ב) היא מדביקה את האדם אל ה'. ושתי מעלות אלו נמצאות במיוחד בדברי האגדה של תורה [שבהם נמצאים כל סתרי תורה, וכמבואר בבאר הגולה באר הששי הערות 1063, 1118, 1119], וכפי שביאר בבאר הגולה באר הששי [שכו:], וז"ל: "על ידי האגדות מכיר בוראו, שהם דברי חכמה אלקית למי שמבין את דבריהם, לא למי שאין לו חכמה ודעת כלל, ואינו משיג רק דברים הגשמיים אשר הם לפניו... כל דברי אגדה חכמת התורה היא, שעל זה אמרו [ספרי דברים יא, כב] אם רצונך להכיר את יוצר הכל, עסוק באגדה". הרי ששתי מעלותיה של תורה המפקיעות ממיתה [שכליותה וקירבתה אל ה'] נמצאות במיוחד בחלק האגדתא של תורה. ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר נותנין] כתב: "נגלין לו רזי התורה, שהם סודות התורה, ועיקר התורה".

<> ולשון שליחות יד מורה על קירבתו לדבר, וכפי שתרגם אונקלוס שם "דלמא יושיט ידיה".

<> "נוטה אל התחתונים" פירושו נטיה מדביקות בה', וכמו שכתב משפט זה בכת"י: "מפני שכבר היה נוטה מן השם יתברך כאשר שמע אל הנחש". ואודות שהתחתונים נוטים מן ה', כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תפא:], וז"ל: "מצד עולם הזה התחתון, יש לעולם הזה פירוד מן השם יתברך", ושם הערה 997. ובהמשך שם [תקנד:] כתב: "כי הארץ אשר אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר [תהלים קטו, טז] 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". וראה נר מצוה [י:], ושם הערה 53 [הובא למעלה פ"א הערה 1148]. ובנתיב האמת פ"ג [א, רד:] כתב: "כי מצד שהארץ היא בלבד מן התחתונים, מוכנת היא לשנוי ולשקר, ואינה מקבלת הגזירה מן השמים, ואינה נמשכת אחר גזירת העליונים, וזה מצד שהיא מן התחתונים, ואינה מן העליונים, וזה שאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'" [הובא למעלה הערה 1692]. וכאשר אדה"ר אכל מעץ הדעת, היתה לו הסרה מן העלה, ובכך היה נוטה אל התחתונים. וראה להלן הערה 1968.

<> כי חיים באים מחמת דביקות בה', ולאחר שחטא נפרד האדה"ר מן עילתו, ועל כך באה אליו המיתה, וכמבואר למעלה הערה 1707. וזה לשון הרד"ק שם [בראשית ג, כב]: "הנה מתחלה לא מנעהו מעץ החיים, אבל צוהו לאכול ממנו... כי הוא בכלל כל עצי הגן. וכל זמן שיאכל מעץ החיים, יאריך חיותו עד שיחיה שנים ארוכות... אבל בעברו על מצות האל, ואכל מהעץ אשר מנעהו ממנו... לפיכך לא רצה שישאר בגן עדן, פן ישלח ידו ולקח ויאכל גם מעץ החיים, כמו שהיה אוכל וחיה זמן רב... וראוי לגרשו מן הגן בעבור זה, כדי שלא יאכל מעץ החיים".

<> אודות שמקומו של אדם מורה על מעלתו [ולכך בירידת אדה"ר ממעלתו הוצרך להיות מגורש מגן עדן], 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... ומפני שהמקום יורה על מעלת העומד בו, 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 למעלה הערות 534, 588, 680.

<> משמע מלשונו שאין הגירוש מג"ע משמש כהיכי תמצא שיהיה אדה"ר עומד בריחוק מקום ובכך תהיה הדרך לעץ החיים נעולה בפניו, אלא הגירוש מג"ע הוא עצמו גירוש ממעלת אדה"ר קודם החטא, ובירידה זו ממעלתו מתרחק האדם מעץ החיים, כי אינו שייך לעץ החיים. ואודות שאין אדם ניזון מאכילה שאינה תואמת לו, כן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:], וז"ל: "מה שהוא לפי טבעו מקבל הנער, כמו שסדר השם יתברך אוכל לילד חלב אמו, שהוא דבר מקובל אליו, ולא סדר לו מן המזונות אשר אינם לפי ערכו. והמזונות לפי שהם ערכו מקבל אותם, מגדל את גופו לפי טבעו. ואחר כך מקבל מזונות יותר לפי טבעו, עד אשר גדלו".

<> ובכך הוא דומה לעלתו. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1696] לגבי ידיעת טוב ורע, וז"ל: "כי מה שהאדם יודע טוב ורע הוא מצד יחידתו בעולם הזה התחתון, דוגמת השם יתברך בעליונים". ויש בזה הטעמה מיוחדת; על הפסוק [בראשית מט, טז] "דן ידין עמו כאחד משבטי ישראל" דרשו חכמים [ב"ר צט, יא] "'כאחד' כיחידו של עולם שאינו צריך סיוע במלחמה, שנאמר [ישעיה סג, ג] 'פורה דרכתי לבדי', כך שמשון העומד מדן אינו צריך אחרים שיסייעו אותו, בלא חרב, אלא בלחי חמור [שופטים טו, טז]". הרי שדרשו "כיחידו של עולם" שמורה על בחירה חופשית מוחלטת, ללא שום תלות בזולתו, וזו היא יחידיותו של האדם, וכדבריו כאן.

<> לכאורה צריך לומר "להיות כאלקים בעל בחירה חופשית" [ולא "יודע טוב ורע"]. אלא שבחירה חופשית מאפשרת עשיית הרע, וקודמת לה ידיעת טוב ורע, באופן שידיעת טוב ורע היא תנאי לבחירה חופשית. וראה להלן הערה 1729. ואודות שהבחירה החופשית נובעת מצלם אלקים, כן כתב למעלה [לאחר ציון 1662]: "מה שאמר 'הרשות נתונה', דבר זה כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין האדם מוכרח במעשיו", וראה שם הערה 1663.

<> ואם תאמר, וכי לא עדיף לאדם להיות בעל בחירה, ואז יקבל שכר על בחירתו, מאשר להיות מוכרח במעשיו, ולא יקבל שכר על בחירתו. וכן אומרים בתחילת תפלת זכה בערב יוה"כ: "אתה בראת את האדם להיטיב לו באחריתו. ובראת לו שני יצרים יצר טוב ויצר רע, כדי שתהיה הבחירה בידו לבחר בטוב או ברע, כדי לתת לו שכר טוב על טוב בחירתו, כי כן גזרה חכמתך". ויש לומר, שעל כך אמרו [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 [תרפ.] כתב: "נח לו שלא נברא משנברא, כי יש באדם הרע, אשר הוא מקלקל הטוב". וכן בח"א לע"ז ה. [ד, ל:] כתב: "מוטב לאדם שלא נברא משנברא... שמצד האדם עצמו טוב לו שלא נברא... שבעל כרחו של אדם הוא נברא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1012]. הרי שאע"פ שהשכר ניתן רק על הבחירה, אך הואיל ועלול להיות שעונשו יהיה מרובה משכרו, לכך עדיף לאדם שלא נברא משנברא. וראה למעלה הערה 165 שנקודה זו התבארה שם. והרי אנו מתפללים "אל תביאני לידי נסיון" [ברכות ס:], אע"פ שהשכר על עמידה בנסיון מרובה יותר מהעדר נסיון [קידושין לט:], עם כל זה החשש מכשלון מחייב אותנו שנתפלל שלא נבוא לידי נסיון, וה"ה לנדון דידן. וראה פחד יצחק ר"ה מאמר ז, אותיות ה-ט.

<> שאע"פ שידיעת טוב ורע היא "מעלה בחכמה כאשר חכמת אדם כוללת בידיעת טוב ורע" [לשונו למעלה לאחר ציון 1688], מ"מ אין היא מעלה לאדם, שמעתה עלול להתחבר אל הרע.

<> אך לא שזה לטובת האדם. ובכת"י כאן הוסיף: "רק הנחש שהיה מסית האדם אל החטא, אמר לו זה דרך הסתה שיהיה כאלקים".

<> לשון הרמב"ן [בראשית ב, ט]: "והנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה, וברצונו להרע או להטיב בין לו בין לאחרים. וזו מדת אלקים מצד אחד, ורעה לאדם בהיות לו בה יצר ותאוה".

<> יש לבאר מהו היחס שבין ידיעת טוב ורע לבחירה חופשית. שהרי בפסוק הוזכרה רק ידיעת טוב ורע ["והייתים כאלקים יודעי טוב ורע" (בראשית ג, ה)], ולא בחירה חופשית. וגם מצד הסברה ידיעה לחוד, ועשיה לחוד. אך כאן דימה בין ידיעת טוב ורע לבחירה חופשית, והשוה ביניהן. וכן הרמב"ן [הובא בהערה הקודמת] השוה ביניהן. והענין מבואר בספר נפש החיים שער א פ"ו בהגהה, וז"ל: "קודם החטא לא היה כלול אז [האדה"ר] רק מכל העולמות וכחות הקדושה לבד, ולא מכחות הרע. אבל אחר החטא, נכללו ונתערבו בו גם כחות הטומאה והרע... והוא ענין עץ הדעת טוב ורע. והענין כי קודם החטא, עם כי ודאי שהיה בעל בחירה גמור להטות עצמו לכל אשר יחפוץ להטיב או להיפך ח"ו, כי זה תכלית כוונת כלל הבריאה... אמנם לא שהיה ענין בחירתו מחמת שכחות הרע היו כלולים בתוכו, כי הוא היה אדם ישר לגמרי, כלול רק מסדרי כחות הקדושה לבד. וכל עניניו היו כולם ישרים קדושים ומזוככים טוב גמור, בלי שום עירוב ונטיה לצד ההיפך כלל. וכחות הרע היו עומדים לצד וענין בפני עצמם חוץ ממנו, והיה בעל בחירה ליכנס אל כחות הרע ח"ו, כמו שהאדם הוא בעל בחירה ליכנס אל תוך האש. לכן כשרצה הס"א להחטיאו, הוצרך הנחש לבא מבחוץ לפתות, לא כמו שהוא עתה שהיצר המפתה את האדם הוא בתוך האדם עצמו, ומתדמה להאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העון, ולא שאחר חוץ ממנו מפתהו. ובחטאו שנמשך אחר פתוי הס"א, אז נתערבו הכחות הרע בתוכו ממש, וכן בהעולמות, וזהו עץ הדעת טוב ורע, שנתחברו ונתערבו בתוכו ובהעולמות הטוב והרע יחד זה בתוך זה ממש... וזה שאמרו רז"ל [שבת קמו.] כשבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא. רוצה לומר בתוכה ממש. ומאז גרם על ידי זה &**ערבוביא גדולה במעשיו**^, שכל מעשי האדם המה בערבוביא והשתנות רבים מאד, פעם טוב ופעם רע, ומתהפך תמיד מטוב לרע, ומרע לטוב. וגם המעשה הטוב עצמה, כמעט בלתי אפשר לרוב העולם שתהיה כולה קדש זכה ונקיה לגמרי, בלי שום נטיה לאיזה פניה ומחשבה קלה לגרמיה. וכן להיפך, בהמעשה אשר לא טובה, גם כן מעורב בה לפעמים איזה מחשבה לטוב לפי דמיונו. וגם הצדיק גמור שמימיו לא עשה שום מעשה אשר לא טובה, ולא שח מימיו שום שיחה קלה אשר לא טובה ח"ו, עם כל זה כמעט בלתי אפשר כלל שמעשיו הטובים עצמם כל ימי חייו יהיו כלם בשלימות האמיתי לגמרי, ולא יהיה אפילו באחת מהנה שום חסרון ופגם כלל. וזה שאמר הכתוב [קהלת ז, כד] 'כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא'. רוצה לומר שאי אפשר שלא יהיה על כל פנים קצת חסרון במעשה הטוב עצמה שעושה". נמצא שעל ידי שאדה"ר אכל מעץ הדעת טוב ורע, בכך הכניס לעצמו את הערבוביא של טוב ורע, וממעתה מן הנמנע שמעשיו ימלטו מערבוביא של טוב ורע, וזו הבחירה החופשית של האדם. וכל זה נובע מהיות האדם בצלם אלקים, וכמו שביאר.

<> שהרי הבהמה עושה פעם כך, ופעם אחרת, והרי אין לבהמה צלם אלקים.

<> פירוש - בחירה מחייבת שיהיו כמה צדדים [ראה למעלה הערה 1158], אך אצל בהמה אין יותר מצד אחד, שטבעה מכתיב לה את התנהגותה. ומאותה סבה שהבהמה עשתה אתמול כך, הרי מאותה סבה גופא היא עושה היום אחרת, ואין כאן שני צדדים, "כי הטבע הוא אחד". ואודות שאין לבהמה בחירה, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"ח אות יט, ובח"א לסנהדרין קח: [ג, רנט.].

<> אודות ההבדל בין אדם לבהמה בענין של בחירה, הנה במעשה בראשית נאמר על העופות והדגים [בראשית א, כב] "ויברך אותם אלקים לאמר פרו ורבו וגו'", ופירש רש"י שם "לפי שמחסרים אותם וצדין מהם ואוכלין אותם הוצרכו לברכה". ובגו"א אות נד כתב: "ואם תאמר מין האדם, שאין צדין אותם, למה נתברך [בראשית א, כח]. ויש לתרץ, כיון שהאדם הוא בר דעת ובעל בחירה יותר משאר הנבראים, ואפשר שבכונה יכול להתבטל מפריה ורביה מפני שום דבר שאינו רוצה לעסוק בפריה ורביה, לכך נתברך כדי שלא ישב בטל. אבל בבהמות שאינו בעל חכמה, והוא עוסק בפריה ורביה כטבעו, לכך אילו לא היה צדין מהן לא נתברך". וראה למעלה הערה 1672.

<> "חכמי האומות" [רש"י שם].

<> יש לתמוה, מה ראה כאן לשאול שיאבדו עובדי ע"ז יותר משאר עוברי עבירה שיש בעולם. והנראה, שהמיוחד בע"ז שהיא התרסה גמורה כנגד הקב"ה ["כי ע"ז הוא סלוק והסרה מן השם יתברך" (לשונו למעלה מ"ג לפני ציון 517), וראה שם הערות 517, 548], ולכך נשאלה על כך השאלה מדוע הקב"ה מאפשר את קיומה בעולם. ונהי שתירצו היטב על ע"ז עצמה, אך לא תירצו על עובדיה. והואיל ואפשר לקיים את העולם ולהמנע מע"ז על ידי איבוד עובדיה, לכך הדרא קושיא לדוכתא מדוע ה' מאפשר זאת, ואינו מאבד את עובדיה. וראה בח"א לע"ז שם [ד, נו.] שביאר כיצד הגמרא שם בהמשך מתייחסת לאבוד שאר ע"ז שאין לעולם צורך בהם. אך מ"מ לא שאלו שם מעובדיה כפי ששאל כאן.

<> משמע מלשונו שאם העונש של עובדי ע"ז היה ניכר ומוחש, אזי היתה מתבטלת הבחירה לא רק ביחס לע"ז, אלא ביחס לכל מציאות הבחירה ["לא היה האדם בחירי כלל"]. ונראה ביאורו, שהרמב"ן [במדבר טו, כב] כתב: "כי המודה באלוה זולתו כבר הוא בטל אצלו כל מה שצוה השם הנכבד בין במצות עשה בין במצות לא תעשה, שאם יש אלוה זולתו, יראתו ומצותיו וכל החיוב בהם אינו כלום" [ראה למעלה פ"א הערה 407]. וכשם שע"ז סותרת לכל המצות, כך כל המצות סותרות לע"ז. ולכך בהבטל הבחירה ממצות ע"ז, תתבטל הבחירה מכל המצות.

<> כי "הכל צפוי" מחמת הצלם, כי הצלם מורה על קרבתו של האדם אל ה', ועל מציאות נודעת, וכפי שביאר בתחילת המשמנ [לאחר ציון 1654 ואילך], ומעתה יבאר "הרשות נתונה".

<> ולכך הוא יחיד בעולם התחתון, דוגמת יחידיות ה' בעליונים. וראה למעלה הערות 1695, 1697.

<> קושית האברבנאל, וז"ל: "למה אמר 'הכל צפוי' בלשון נפעל, ולא זכר הצופה אותו, והיה ראוי שיאמר 'הכל צופה הקב"ה', וכמו שנאמר בתפלות ראש השנה [מוסף, בחזרת הש"ץ] תואר וכינוי לשם 'צופה ומביט עד סוף כל הדורות'".

<> כפי שכתב בגו"א שמות פ"ד אות א: "הטובה היא מציאות, והוא יתברך רוצה במציאות, ואינו חפץ בהעדר". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלד.] כתב: "הוא יתברך חפץ ומבקש הטוב בכל כוונתו וחפצו". ובנצח ישראל פל"א [תרד:] כתב: "כי השם יתברך חפץ בקיום", ושם הערה 110.

<> ירמיה לב, יט "גדל העצה ורב העליליה אשר עיניך פקחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו", ובע"ז יח. אמרו שפסוק זה הוא של צדוק הדין.

<> לשון הרד"ק בספר השרשים, שורש צפה: "'בקר אערוך לך ואצפה' [תהלים ה, ד]. 'ואני בה' אצפה' [מיכה ז, ז].... הוא קרוב לענין תוחלת, כי המיחל לאחר מביט לו".

<> לשון הפסוק במלואו "טהור עינים מראות רע והביט אל עמל לא תוכל למה תביט בוגדים תחריש בבלע רשע צדיק ממנו". ופירש הרד"ק שם: "טהור עינים - אתה שאתה טהור עינים, שלא תוכל לראות רע, כי אתה טוב ובוחר בטובים ומואס ברעים, ולא יאות לך שתראה רע. 'ותביט אל עמל', כלומר שתסבול עושי רע, ותניחם לעשות הרע. וטעם 'לא תוכל' לסבול דבר שהוא הפך חכמתך וטובתך. וכן אמר דוד [תהלים ה, ה] 'לא יגורך רע'".

<> ראה למעלה הערה 1659 מה שהוקשה שם מדבריו כאן, וישוב הדבר.

<> בפירוש המשניות שלו למשנתינו. וראה במבוא אודות מיעוט הזכרת שאר מפרשי המשנה בדרך חיים.

<> לשון הרמב"ם: "זה המאמר כולל דברים גדולים מאד, וראוי היה זה המאמר לרבי עקיבא". וצרף לכאן דברי רבינו גרשום לב"ב יב: "רבי עקיבא, דקים לן דלא היה מעולם גברא כוותיה". ובתפארת ישראל פמ"ז [תשמא.] כתב: "כי רבי עקיבא היה גדול בתורה".

<> כוונתו לפרקים שקדמו לפירושו למסכת אבות, והם שמונה פרקים, ובפרק השמיני האריך לבאר ענין הבחירה.

<> לשון התויו"ט כאן: "כתב הר"ב בשם הרמב"ם [ואינו בר"ב שלפנינו], שפירש 'הכל צפוי' כל מעשה בני אדם מה שעשה ומה שעתיד לעשות, הכל גלוי לפניו".

<> ברמב"ם שלפניונו "יתחייב ההכרח".

<> לשון הרבינו יונה כאן: "ואמר רבנו משה ז"ל, כמה הדבר הוא מן המופלאים, שאע"פ שהרשות נתונה לאדם לעשות רצונו, והקב"ה יודע מה יש לו לעשות קודם המחשבה וקודם המעשה, ולא בהכרח יעשה האדם את הטוב ואת הרע, כי אם ברצון לבו, והשם יתעלה יודע תחלה מה יהיה רצונו, ואפילו המעשים השקולים שאפשר שיהיו ואפשר שלא יהיו, את הכל יודע תחלת כל המעשה, והוא פלאי". והתויו"ט כאן כתב: "לא תאמר כיון שהקב"ה יודע מה שיעשה האדם, א"כ הוא מוכרח במעשיו שיהיה צדיק או רשע, כי 'הרשות נתונה' בידו וכו'. שאין ידיעת השם יתברך כידיעתינו. ואע"פ שאנו אומרים בו ידיעה כמו שאנו אומרים ידיעה בנו, אין זה אלא בשתוף גמור. וכמו שאין בנו כח לדעת אמתת מציאתו יתברך, כמו שנאמר [איוב יא, ז] 'החקר אלוה תמצא אם עד תכלית שדי תמצא', כך אין בנו כח להשיג ולמצוא דעתו, כי הוא ודעתו אחד. לא כדעת האדם שהוא ודעתו שנים. הוא שהנביא אומר [ישעיה נה, ח] 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם'. אלו דברי הרמב"ם בסוף הח' פרקים שהקדים למסכת זו, ושנוי בחבורו פ"ה מהלכות תשובה, ומשולש בספרו המורה פרק עשרים מחלק השלישי, ושם האריך".

<> ירושלמי ר"ה פ"א ה"ג "ואין הקב"ה רואה את הנולד". וראה באור שמח הלכות תשובה פ"ה שהאריך טובא בביאור משנתינו "הכל צפוי והרשות נתונה". ובביאור ההכרח לומר שה' רואה את העתיד, ראה במו"נ ח"ג פ"כ.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 1665]. ויש להעיר, שבגו"א ויקרא פ"י אות ב פירש את משנתינו כרמב"ם, וז"ל: "כבר אמרו חז"ל 'הכל צפוי והרשות נתונה'. פירוש, שאע"ג שהקב"ה צופה העתידות כולם, מ"מ אין האדם מוכרח במעשיו, אלא הרשות נתונה לו לעשות מה שירצה". הרי שמפרש "הכל צפוי" על העתיד, וכרמב"ם, ולא כדבריו כאן שאיירי על ההווה. וצ"ע.

<> רומז ללשון "&**הכל**^ צפוי", שבשלמא לרמב"ם ניחא, ש"הכל" בא לרבות אף את העתיד. אך אם הכוונה רק להווה, מהי ההדגשה בתיבת "הכל". ועל כך מיישב ש"הכל" בא לרבות אף את הרע, ולא רק את הטוב. והרי מחמת הרע נאמר "צפוי", ולא "צופה" וכפי שביאר למעלה, ולכך פשיטא שאפשר להכליל את הרע בדברי המשנה.

<> הבן.

<> כפי שכתב למעלה פ"א מ"א [קיא:]: "ראוי לאב לייסר את בנו בדברי מוסר". ובנתיב התשובה פ"ח ביאר את עשרים וארבעה דברים שהרמב"ם מנאם [בהלכות תשובה פ"ד] שהם מעכבים התשובה, והדבר השלישי הוא "הרואה בנו בתרבות רעה, ואינו ממחה בידו" [שם הלכה א]. וכתב לבאר בזה"ל [לאחר ציון 26]: "דבר זה אין הדעת סובל והוא זר, שיראה בנו יוצא לתרבות רעה ואינו מוחה. וחטא כמו זה הוא הסרה לגמרי, ולכך החטא הזה אדוק בבעל החטא ביותר, ומתעצם החטא בו ומעכב התשובה" [הובא למעלה פ"א הערה 38].

<> פירוש - כאשר אדם שונא את האדם שבא לעבור עבירה [אך אין כוונת המהר"ל לצייר ציור שהאב שונא את בנו, כי מדוע יצייר ציור שכמעט אינו בנמצא].

<> פירוש - הגמרא שם ביארה שעושים היכר לעוברים ושבים שלא יבואו לאכול פירות האסורים [כרם רבעי, ערלה]. ועל כך אמרו בגמרא "במה דברים אמורים בשביעית, דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע ["שהן באים לגזול" (רש"י שם)] הלעיטהו לרשע וימות ["יניחם ויאכלו דבר האסור, הלעיטהו לרשע וימות" (רש"י שם)]".

<> משוה בין ההנהגה עם רשע ["הלעיטהו לרשע וימות"] להנהגה עם שונאו, משום שהצד השוה בשניהם הוא שלא צריך להיות אכפת לזולתו ממעשי החוטא; ברשע הוא משום שהחוטא גרם לעצמו פסידא, ואנו אומרים [כתובות ג.] "איהו הוא דאפסדת נפשיה". וכמו שכתב הריטב"א ב"מ לה. "וכי תקנה לרשיעי עבדיינן, מה לנו אם הוא נשבע לשקר, הלעיטהו לרשע וימות". ואילו בשונא, הרי באופן דממילא לא אכפת לזולתו ממעשי שונאו. באופן, שהצד השוה שבין רשע לשונא הוא שויון הנפש שמפגין זולתו כלפי מעשיו.

<> שעל כך נאמר [משלי ג, יב] "כי את אשר יאהב ה' יוכיח וגו'", ובפירוש הגר"א שם כתב: "כי אין דרך להוכיח רק לאוהב אשר לבו דואג על רעהו, ורואה שהולך בדרך אשר אינו טוב לו, הוא מוכיח. וכן מסתמא כאשר מוכיח אותך הקב"ה, מסתמא אוהב אותך... כי אין דרך לייסר רק אב לבנו. ואפילו לאוהב, אם אינו שומע לתוכחתו, אז הוא עוזב אותו לילך בדרך אשר חפץ. אבל אב את בנו, אם אינו שומע לתוכחתו, אעפ"כ אינו עוזב, אלא מוכיחו ביסורים, עד שעוזב הדרך הרע. והיינו מחמת אהבתו אשר גדלה עליו יותר מן הכל, כן לבו כאב על רעתו, וחפץ בהצדקו, על כן מייסר אותו להיטב לו". וראה להלן הערה 1767.

<> מעין מה שאמרו [ע"ז ד.] "אמר להו אמשול לכם משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה משני בני אדם אחד אוהבו ואחד שונאו. אוהבו, נפרע ממנו מעט מעט. שונאו, נפרע ממנו בבת אחת", ופירש רש"י שם "נפרע ממנו מעט מעט - כן ישראל נפרע מהן הקב"ה את כל עונותיהן בעוה"ז, כדי שיזכו ליום הדין. ועובדי כוכבים אינו נפרע מהן כלל, כדי לטרדן מן העוה"ב".

<> פירוש - אף כאשר ה' מביא פורענות על העולם.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.] כתב: "עיקר התורה הוא הטוב... ולא יהיה שום רע בעולם. ואם יש שום רע - כוונת התורה שיהיה התכלית והסוף אל הטוב, אף אם נמצא בעולם הרע, יהיה בסוף מסולק, עד שיהיה הטוב נמצא, לא הרע. לכך אף אם נזכר בתורה ד' מיתות ומלקות וכמה עונשים, הכל כדי שיהיה סוף טוב, כאשר הרע מסולק מן העולם על ידי מיתות בית דין ושאר עונשים. ותכלית שלהם הם להעלות על העולם הטוב, ולהסיר הרע, ויהיה חוזר הכל אל הטוב, וכמו שבארנו אצל 'בטוב העולם נדון', עיין שם". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מב:] כתב: "כאשר היה השם יתברך מחריב ירושלים, ודבר זה בודאי הוא רע... אינו רע מצד השם יתברך, כי הוא עושה דין ומשפט לבער הרע והחטאים מן העולם. ופעל זה מצד שהוא יתברך הטוב שונא הרע". וכן כתב בתפארת ישראל פ"כ [רצה.]. ושם פנ"ט [תתקכד:] כתב: "אף כאשר אמרה התורה להרוג ולשרוף ולסקול, כל זה הוא להעמיד הטוב והנועם, ולבער הרע". ובגו"א דברים פכ"ח אות ז [ד"ה ובזה] כתב: "יסורין של הקב"ה הוא להטיב באחריתם, כי אין דבר רע יוצא מאתו... אין הקב"ה מביא רע בעצם, כי אם לנקותם מן החטא להטיב להם באחריתם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 24]. ובבאר הגולה באר השני [קמג.] כתב: "הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'", ושם הערה 150.

<> כמבואר למעלה הערה 1682. ולכך אין מקום לסלקא דעתך שאין ה' חפץ בטוב העולם. ומה שבכל זאת ה' אינו מוחה באדם הבא לעבור עבירה, כי ה' נתן לאדם בחירה חופשית, ולכך מן הנמנע שה' ימנע ממנו מלעבור עבירה, כי בכך נתבטלה בחירה חופשית. וכן כתב בגו"א דברים פכ"א אות יז [שדמ.], וז"ל: "בית דין של מטה מכריחין לקיים המצוה [כתובות פו.], ובית דין של מעלה נותנין רשות".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 42]: "הוא יתברך טוב, והטוב רוצה בטוב ולא ברע שיהיה לרשע" [הובא למעלה פ"א הערה 591]. ובנצח ישראל פ"ה [קטז.] כתב: "כי מי שהוא טוב לא יבוא ממנו רע כלל, ואיך יבוא רע... ממי שיש בו דבר טוב". ובגבורות ה' פ"ז [מ:] כתב: "אין רע יורד לעולם מצד עצמו, שמאתו יתברך יבוא הטוב" [הובא למעלה פ"ב הערה 127]. ובכלליות אמרו [ב"ר נא, ג] "אין דבר רע יורד מלמעלה", והובא ברמב"ן במדבר יא, יט. וראה בנתיב התשובה פ"א הערה 57.

<> "לברך על מדת פורענות בלבב שלם" [רש"י שם].

<> ולכך היתה לגמרא סלקא דעתך שיברך על הרעה "הטוב והמטיב", כי האף הרעה באה ממדת טובו יתברך, וכמו שמבאר.

<> וזה לשונו בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מא:]: "ובמשנה [ברכות נד.] חייב האדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה... ובדבר זה יש שאלה גדולה, שאף אם הדעת נותן שיקבל עליו דין השם יתברך, ויצדיק דינו ויאמר אמת משפטו שהביא עליו... אבל מכל מקום למה חייב לברך וליתן הודאה אל השם יתברך על זה. ויש לך לדעת כי הברכה שהוא מברך השם יתברך הוא בשביל הטוב שיש בו יתברך. ומה שמגיע מן הרעה אל האדם, אף כי היא רעה מצד המקבל, על כל פנים מורה על שהוא יתברך הוא הטוב, ומצד שהוא יתברך טוב, אינו רוצה ברע, כי כל טוב שונא את הרע. ומפני שהוא שונא הרע, מביא הרע על עושי רע. ולכך יש לו לברך השם יתברך אף על הרע, כי גם הרע הוא מצד הטוב, שהשם יתברך הוא הטוב, אינו חפץ ברע". ובהמשך שם [ב, מב:] כתב: "מאחר שהטוב והרע שניהם מן התחלה אחת, יש לברך על הרע כמו על הטוב. כי אף אם המעשה הוא רע, הוא יתברך מבורך, ומצד הזה בא הטוב והרע. רק מפני כי אצל המקבל, שהוא מקבל הדין על חטאו, יש לו לברך 'ברוך דיין אמת', שהוא דין אמת אל המקבל, והדין הוא טוב בעצמו. ואף אצל המקבל שהוא רע בעצמו, מכל מקום הוא טוב לכפר עליו מחטאו ולבער החטא מן העולם, ולכך יקבל אותו בשמחה". ושם מאריך בזה עוד.

<> צריך ביאור, אולי אף אצל האדם אפשרי שהרע יבוא מתוך הטוב, שהרי [תהלים צז, י] "אוהבי ה' שנאו רע", ומפאת כן ישתוקקו לביעור הרע. ואב המוכיח את בנו יוכיח, וכמובא למעלה הערה 1758. ואולי כוונתו שאכן יכול להמצא אצל האדם שעושה הרעה מצד הטוב שבו, אך לרוב אין זה כך, אלא שעושה הרעה מצד הרע שבו. והכלל [ברכות נט.] "אין קטיגור נעשה סניגור" מורה על חלוקה מוחלטת של רע וטוב מהדדי, עד שהאחד מפקיע מהשני. מה שאין כן אצל הקב"ה, לעולם כל מה שעושה הוא מצד הטוב שבו.

<> לשונו בכת"י: "רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד כולו, ואם הוא חייב כולו". ופירושו, שאין הדין על המעשה לכשעצמו במנותק מהאדם העושה [ולפי זה לא יהיה הבדל בין אם העושה הוא צדיק או רשע], אלא הדין הוא על המעשה ביחס לאדם העושה, ואינו דומה דינו של צדיק העושה חטא לדינו של רשע העושה חטא, וכמו שמבאר.

<> ר"ה טז: "ג' כתות ליום הדין; אחת של צדיקים גמורין, ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינונים", ופירש רש"י שם "רשעים גמורים - רובם עונות. בינונים - מחצה על מחצה". הרי שצדיקים הם רובם זכויות, ורשעים הם רובם עונות. וכן הביא גמרא זו להלן בסוף הספר בביאור "רצה הקב"ה לזכות את ישראל", והוכיח ממנה "דרובו עונות, אף שעשה מעוט מצות הוי בכלל נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם" [לשונו שם]. ובירושלמי פאה פ"א ה"א [סוף ה.] אמרו "רובו זכיות יורש גן עדן, רובו עבירות יורש גיהנם". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.] כתב: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא, צדיק או רשע... צדיק גמור שיש בו מיעוט עבירות, שכיון שהוא בעל מיעוט עבירות, אינו רשע לפי האמת, שהרי הוא צדיק בעצמו שרובו זכיות. ומה שיש לו מיעוט עבירות, אין זה עצמו... וכן ההפך, כאשר יש לו מיעוט זכיות... אין זה עצמו של אדם ואמתתו, שהרי אין עצמותו ואמתתו שהוא צדיק, רק עצמותו ואמתתו שהוא רשע, רק שיש לו מיעוט זכיות, והמיעוט אין זה עצמותו ואמתתו" [הובא בשלימותו להלן הערה 1786]. והרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"א כתב "כל אחד ואחד מבני האדם יש לו זכיות ועונות, מי שזכיותיו יתירות על עונותיו - צדיק, ומי שעונותיו יתירות על זכיותיו - רשע, מחצה למחצה בינוני".

<> פירוש - אם כוונת המשנה היתה לומר שכל מעשה יהיה נידון בפני עצמו, בודאי שגם אז היה משמע שאין לאדם לעשות אף חטא אחד, אך מ"מ לא היה מודגש עד כמה האדם יכול להזיק בחטא אחד. אך כאשר המשנה אומרת "הכל לפי רוב המעשה", אז מודגש שכל חטא וחטא עלול להטות את הכף לצד חובה, ואז כל דינו של האדם ישתנה לחומרה, ולא רק הדין לגבי החטא שנעשה, וכמו שמבאר.

<> לשון הגמרא שם "רבי אלעזר ברבי שמעון אומר, לפי שהעולם נידון אחר רובו, והיחיד נידון אחר רובו. עשה מצוה אחת, אשריו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף זכות. עבר עבירה אחת, אוי לו שהכריע את עצמו ואת כל העולם לכף חובה, שנאמר [קהלת ט, יח] 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה', בשביל חטא יחידי שעשה זה, אבד ממנו ומכל העולם טובה הרבה". ופירש רש"י שם "לפי שהעולם נידון אחר רובו כו' - יראה אדם עצמו כאילו שקול, כל העולם שקול כמחצה צדיקים וחסידים ומחצה רשעים, וכאילו מעשיו שקולים כמחצה על מחצה. עשה מצוה אחת נמצאו זכיותיו מכריעין, ונמצא צדיק, ועל ידו כל העולם הוכרע להיות רובן צדיקים".

<> והסברא לומר כך היא שיחס המעוט לרוב הוא כיחס הטפל לעיקר, וכבר השריש כמה פעמים שהטפל בטל אל הרוב, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"ד סוף אות כא: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". ובגבורות ה' פמ"ד [קסז:] כתב: "כל דבר שיש עיקר, ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר". ולהלן פ"ד שלהי מט"ז כתב: "הדבר הטפל בטל אצל העיקר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 146]. וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [כד:]. ותוספות ב"ק כז: כתבו "גבי דיינים... חשיב מיעוט דידהו כמי שאינו". ובח"א לר"ה יז. [א, קיג:] כתב: "כלל הדבר, כי כאשר רוב האדם הוא צדיק אז אע"ג דמעוטו פושע בגופו, הרי אזלינן בתר רובו, ורובו הוא צדיק. ומכיוון דרובו הוא צדיק, נחשב צדיק בכלל. ואם רובו רשע, הרי הוא רשע ברובו, והוי ככולו רשע" [הובא למעלה פ"ב הערה 1011, ולהלן פ"ד הערה 1482].

<> כמו שמצאנו אצל רשעים גמורים, שמ"מ קבלו שכר על מצות אחת שקיימו. וכגון עשו קבל שכר [שישלוט בעוה"ז] על שכיבד את יצחק [זוה"ק ח"א קמו.]. וכן עוג מלך הבשן קבל שכר פסיעות [שהאריך ימים] על שהלך להודיע לאברהם על שביית לוט [ב"ר מב, ח]. ופרעה מלך מצרים קבל שכר על שאמר [שמות ט, כז] "ה' הצדיק", שזכה לקבורה [רש"י שמות טו, יב].

<> לשונו של המסילת ישרים פרק ד: "עוד אמרו [יבמות קכא:] 'וסביביו נשערה מאד' [תהלים נ, ג], מלמד שהקב"ה מדקדק עם חסידיו כחוט השערה. אברהם, הוא אברהם האהוב לקונו, עד שהכתוב אמר עליו [ישעיה מא, ח] 'אברהם אהבי', לא פלט מן הדין מפני דברים קלים שלא דקדק בהם, על שאמר, 'במה אדע' [בראשית טו, ח], אמר לו הקב"ה חייך [בראשית טו, יג] 'ידע תדע כי גר יהיה זרעך' [שמו"ר ה, כב]. ועל שכרת ברית עם אבימלך בלא צוויו של מקום [בראשית כא, לב], אמר לו הקב"ה חייך, שאני משהה בשמחת בניך שבעה דורות [ב"ר נד, ד]. יעקב, על שחרה אפו ברחל, שאמרה לו [בראשית ל, א] 'הבה לי בנים', אמרו במדרש [ב"ר עא, ז], זה לשונו 'אמר לו הקב"ה, כך עונים את המעוקות, חייך שבניך עומדים לפני בנה'. ולפי שנתן את דינה בתבה כדי שלא יקחנה עשו [רש"י בראשית לב, כב], אף על פי שכונתו היתה ודאי לטובה, אך לפי שמנע חסד מאחיו, אמרו במדרש [ב"ר עו, ט] אמר לו הקב"ה 'למס מרעהו חסד' [איוב ו, יד], לא בקשת להשיאה דרך התר הרי היא נשאת דרך אסור. יוסף, לפי שאמר לשר המשקים [בראשית מ, יד] 'כי אם זכרתני אתך' נתוספו לו שתי שנים [רש"י בראשית מ, כג]". ושם מביא דוגמאות נוספות לזה.

<> פירוש - מאי הנפקא מינה שדנים את האדם לפי "רוב מעשה", אם בלאו הכי הרשעים מקבלים שכר על המעשה הטוב שעשו, והצדיקים נענשים על המעשה החטא שעשו.

<> יש לדייק בלשונו, שלגבי הצדיק כתב "הוא זוכה לעולם הבא", ואילו לגבי הרשע כתב "&**ראוי להיות**^ נאבד מן העולם הבא", אך לא שבהכרח יהיה נאבד בפועל מן העולם הבא. ואולי יתבאר על פי דברי תוספות בר"ה סוף טז:, שאמרו שאף לאחר הדין בגיהנם [שהוא לרשעים (ב"ב טז.)], "עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם, ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך שמא יזכו" [לשונם שם]. ולכך אפשרי שאף רשע בדינו יזכה לבסוף לעוה"ב.

<> פירוש - הנפקא מינה הנובעת ממה שדנים את האדם לפי "רוב המעשה" היא לגבי עוה"ב, שרובו צדיק זוכה לעוה"ב, ורובו רשע נאבד מן העוה"ב. אך בודאי שהמיעוט שלהם לא יתבטל ויהיה כמאן דליתא, וכפי שביאר למעלה. ולמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא.] כתב: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא [סנהדרין צ.], כאשר אין רובו עוונות, שאז יש לו חלק לעולם הבא".

<> המסילת ישרים בפרק ד ביאר שא"א בשום אופן לומר שהקב"ה יעלים עינו משום מעשה קטן שעשה האדם, בין לטוב ובין למוטב, כי תהיה בכך סתירה למשפט אמת, וכלשונו: "הוא מה ששלמה המלך עליו השלום אומר [קהלת יב, יד] 'כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט וגו''. כי כאשר אין הקב"ה מניח מלשכוח כל מעשה טוב קטן כמות שהוא, כן לא יניח מלשפוט ולהוכיח כל מעשה רע קטן כמות שהוא. ולהוציא מלב הרוצים להתפתות ולחשוב שלא יעלה האדון ברוך הוא בדיניו הדברים הקלים, ולא יקח חשבון עליהם, אלא כללא הוא [ב"ק נ.] כל האומר הקב"ה ותרן הוא, יתותרו מעוהי... וזה דבר פשוט ומבורר, כי הנה אל אמת ה', והוא מה שאמר משה רבנו עליו השלום [דברים לב, ד] 'הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול וגו''. כי כיון שהקב"ה רוצה במשפט, הנה כך הוא עובר על המשפט המעלים את העין מן החובה כמו מן הזכות. על כן אם משפט הוא רוצה, צריך שיתן לכל איש כדרכיו וכפרי מעלליו בתכלית הדקדוק, בין לטוב בין למוטב. והיינו 'אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא', שפירשו ז"ל [ספרי שם] לצדיקים ולרשעים, כי כך היא המדה, ועל הכל הוא דן, ועל כל חטא הוא מעניש, ואין להמלט". וראה הערה 1798.

<> כפי שאמרו למעלה [פ"ב מ"ג] "הוו זהירין ברשות, שאין מקרבין לו לאדם אלא לצורך עצמן, נראין כאוהבין וכו'". הרי שאהבת המלך מתבטאת בכך שמקרב את האדם אליו, וכמו שביאר שם [תקמ.]. ובבאר הגולה באר השני [רמה.] ביאר שהאהבה גופא היא דרגה ראשונה, ואילו מעשה של קירוב הנאהב היא דרגה שניה [הובא למעלה הערה 1594].

<> ומכל מקום נשארת שנאתו של המלך כלפיו, במה שהוא שונא אותו.

<> עיקר חידושו הוא שדבר שהוא עיקר אינו מתבטל מחמת דבר שהוא טפל לו. ולכך, אין העבירות המועטות שעושה הצדיק מפקיעות ממנו שם "צדיק", כפי שאין המצות המועטות שעושה הרשע מפקיעות ממנו שם "רשע". ובתפארת ישראל פס"ו [תתרמא:] כתב: "אין הטפל מבטל העיקר כלל, כי דבר זה אי אפשר לומר", ושם הערה 194. ובפחד יצחק ר"ה מאמר יח אות ב כתב: "'רובו זכיות' איננו סכום של כמה זכיות יחידות, ו'רובו עבירות' איננו סכום של כמה עבירות יחידות. דאם בסכום עסקינן, כי אז היה מדרגת 'רובו זכיות' משתנית משעה לשעה ומרגע לרגע. כי בהזדמן לו לאדם זה, שרובו זכיות, כמה כשלונות בדרכו, הרי הוא מפסיד את מעלתו של 'רובו זכיות'. ענין זה של חילוף מדרגה משעה לשעה אינו מתקבל על הדעת, דהלא כל עבירה וכל מצוה המזדמנות לו, עלולות הן לשנות את תארו הכללי. אמנם כי 'רובו זכיות' הוא קו באפיו של אדם. והוא הוא הקו המושרש ביחסו של אותו אדם אל הטוב ואל הרע. 'רובו זכיות' זו היא מדה בנפש. המדה הזו יוצרת בנפש בעליה את המצב של הכרעה לצד הטוב בעיצומה של הנפש. וממילא כשם שאפשר לו לאדם, אשר מדתו היא מדת הסבלנות, ליפול לפעמים ברשת הכעס, ואעפ"כ מדתו שהיא מדת הסבלנות בעינה עומדת, ממש כמו כן אפשר לו לאדם שמדתו היא מדת 'רובו זכיות' להיות נמצא במצב של רובו עבירות, ואעפ"כ מדתו שהיא מדת 'רובו זכיות' אינה נפגעת על ידי כך, והרי היא עומדת בתקפה ובגבורתה. אלא שכשם שיש הבדל תהומי בין אותו כעס שהוא בא מאדם שהכעסנות היא מדתו, ובין אותו הכעס המתפרץ מן האדם אשר מדתו היא מדת הסבלנות. כמו כן, יש הבדלה תהומית בין אדם ש'רובו זכיות' היא מדתו, אלא שהוא נמצא עכשיו במצב המתנגד למדתו, ועכשיו עוונותיו הם רובו של אותו אדם, ובין אדם שעוונותיו המרובים מזכיותיו הם בהתאם למדתו. בקיצור; רובו זכיות או רובו עבירות, אינם סיכום של פרטים, אלא מדה בנפש".

<> תענית יא., קידושין מ:, וכמו שיביא בסמוך.

<> יבאר כאן כי רוב הוא עיקר, ומעוט אינו עיקר, וכמבואר למעלה הערה 1772. וכן כתב רבינו יונה בשערי תשובה שער רביעי אות א, וז"ל: "ועל ידי התשובה נסלח רוב עונו, וסר עיקר העונש".

<> לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:]: "קרוב הוא להיות [הצדיק] נפרע בעולם הזה [על עוונותיו], בשביל שהוא מעט ואינו עיקר האדם, וראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עיקר, והרי דומה עולם הזה לפרוזדר בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין [להלן פ"ד מי"ז]. וידוע כי הפרוזדר אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר. והמצוה אצל הצדיק הוא עיקר, ותשלום המצוה בעולם שהוא עיקר. וההפך הוא ברשע, כי החטא אצלו עיקר, ולכך פרעון החטא שלו בעולם הבא, שהוא עיקר".

<> לשונו למעלה בס"פ ב: "ולפיכך אין קשיא אם אין הרשע נפרע מיד על חטאיו, וכן אם אין הצדיק נפרע על מעשיו הטובים, כאשר עיקר התשלומין הוא בעולם הבא, ודבר זה מבואר". ולהלן ס"פ רביעי כתב: "כי קודם שעשה מעשים טובים היה רובו חייב, והיה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה. וכאשר עשה מעשים טובים, אז נעשה רובו זכאי, ואין כאן הדין הא' שהיה נדון להיות רשע לגמרי".

<> רש"י [דברים לב, לב, ד] כתב "אל אמונה - לשלם לצדיקים צדקתם לעולם הבא... ואין עול - אף לרשעים משלם שכר צדקתם בעולם הזה". והגו"א שם אות ז, כתב: "ואם תאמר, כיון דהרשע עשה מצוה גמורה כמו שעשה הצדיק, למה יהיה משלם לרשע מצותו בעולם הזה, ולצדיק בעולם הבא. ואין זה קשיא, כי הצדיק אשר הוא צדיק בכל, הנה עיקרו הוא צדיק, והעבירה שעשה הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק. ויש לו תשלומין בעולם הזה, שהוא דבר שאינו עיקר, כמו שהעבירה שהיא מיעוטה אינו עיקר. והרשע הוא היפך, שאם הוא רשע גמור, תשלומין שלו הוא במקום שהוא עיקר, והוא בעולם הבא. אבל המצוה שאינה עיקרית, תשלומין שלה בדבר שאינו עיקר, והוא בעולם זה, שאינו עיקר". וראה בח"א לב"מ פג: [ג, לא.].

<> בעוד שכאן חילק בין עיקריות העוה"ב להעדר עיקריות העוה"ז, הרי בתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.] חילק מעין כן, אך ביאר שהעוה"ב הוא העולם האמיתי, ואילו העוה"ז אינו עולם אמיתי, וכלשונו: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא, צדיק או רשע. וזה שייך בעוה"ב, אשר הוא עולם האמתי, לא בעוה"ז. שמצד עוה"ז שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא, צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון [ראה להלן הערה 1839]. לכך אשר הוא רוב זכיות, תשלום שכרו הוא העולם הבא. וכן בהפך, כאשר רובו חייב, והוא רשע, תשלומין שלו בעולם הבא, אשר שם נוהג הכל כפי מה שהוא באמת. אבל צדיק גמור שיש בו מיעוט עבירות, שכיון שהוא בעל מיעוט עבירות אינו רשע לפי האמת, שהרי הוא צדיק בעצמו שרובו זכיות, ומה שיש לו מיעוט עבירות אין זה עצמו, ולכך משלם לו חטא שלו בעולם הזה, כי אחר שאינו רשע באמתתו, ראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו אמתי. וכן ההפך, כאשר יש לו מיעוט זכיות, משלם לו בעולם הזה זכיותיו. כי דבר זה ראוי למיעוט זכיות, במה שאין זה עצמו של אדם ואמתתו. שהרי אין עצמותו ואמתתו שהוא צדיק, רק עצמותו ואמתתו שהוא רשע, רק שיש לו מיעוט זכיות, והמיעוט אין זה עצמותו ואמתתו. ולפיכך ראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עולם האמתי, והוא עולם הזה, שמצד שהוא עולם גשמי, אינו עולם האמתי".

<> "ביסורין הבאים עליהם" [רש"י שם].

<> "כלומר מעט ממנו" [רש"י שם].

<> "כך נפרעין מן הצדיקים מעט עוונות שבידם, ונמצאו כולם נקיים" [רש"י שם].

<> "בטובה שמשפיעים להם" [רש"י שם].

<> "מעט ממנו, אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות" [רש"י שם].

<> "קבלת שכרם היא קציצת נופם" [רש"י שם].

<> שהעוה"ב הוא עיקר, והעוה"ז אינו עיקר. ובהתאם לכך עיקר האילן מורה על העוה"ב, ונוף האילן על העוה"ז.

<> לשונו בח"א לקידושין מ: [ב, קמג:]: "לאילן שכולו עומד וכו'. פירוש, כל הצדיק יש לו דביקות בטהרה. וכאשר יש בצדיק חטא מה, הרי הנוף נוטה למקום טומאה, ומ"מ העיקר שלו הוא צדיק, רק שנוטה למקום הטומאה בדבר מה, וזה נקרא 'נופו נוטה למקום טומאה'. וקרוב הוא להיות נפרע בעולם הזה, בשביל שהוא מעט ואינו עיקר האדם, וראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עיקר... והמצוה אצל הצדיק הוא עיקר, ותשלום המצוה בעולם שהוא עיקר. וההפך הוא ברשע, כי החטא אצלו עיקר, ולכך פרעון החטא שלו בעולם הבא, שהוא עיקר. כלל הדבר בזה, כי הדבר שבא מן השם יתברך הוא בשלימות, הן השכר על המצות, הן העונש. ומאחר שהוא כך, אין ראוי שיהיה הצדיק שעשה מצות הרבה, ויש לו שכר טוב אצל השם יתברך, אין ראוי שיהיה שכרו בעולם הזה. כי כל מה שהשם יתברך עושה לו בעולם הזה אינו הרבה, שהוא לזמן מה, ואם כן לא יהיה לצדיק כמו שהוא מדת השם יתברך, אשר [תהלים לו, ז] 'צדקתו הוא כהררי אל'. וכן אין ראוי שיהיה הרשע נפרע על חטא שהוא עושה בעולם הזה, כי הוא רשע. ולכך בצדיק, כיון שענפיו שלו נוטים למקום טומאה, והם עבירות שלו, נפרע בעולם הזה שהוא מעט, כי עד כמה יהיה, ונשאר כולה טהור. ולעולם הבא משלם לו שכרו, שהוא כהררי אל. והפך הוא הרשע, שנופים מעט שלו נוטים למקום טהרה, משלם לו על מעט מצות שעשה בעולם הזה, שהוא מעט. ונשאר עומד כולו במקום טומאה, ולעולם הבא נפרע על חטא שלו, ואז [תהלים לו, ז] 'משפטו תהום רבה'". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקמא.] הביא המשל של אילן, שמורה שהעוה"ז הוא הכנה והויה לעוה"ב, וכמובא בהערה הבאה.

<> שהצדיק מקבל שכרו בעוה"ב ועונשו בעוה"ז, והרשעים להיפך. ראה בתפארת ישראל פ"ס שהקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הרשעים הוא בעוה"ז, לעומת שכר הצדיקים שהוא לעוה"ב, וכתב שם ששה טעמים; (א) בעולם הטבעי ניתן שכר טבעי, וזהו שכר הרשעים, אך שכר הצדיקים הוא רוחני, ולא שייך לעוה"ז. (ב) העולם הגשמי אינו עולם האמיתי, ושכר הרשע אינו אמיתתו, לעומת שכר הצדיקים [מעין ביאורו כאן]. (ג) בעוה"ז יש חילוק, והתשלומין הם על מקצת, וזה שייך לשכר הרשעים, אך שכר הצדיקים אינו יכול להכלל במסגרת המצומצמת של עוה"ז. (ד) העוה"ז מכין לעוה"ב, ושכר הרשעים ניתן בעוה"ז בכדי שיקבל את דינו בעוה"ב. (ה) שכר הרשעים אינו שלימות גדולה, וממהרת להתגלות בעולם הזה. (ו) שכר רשעים הוא חריגה מהסדר, ולכך הקב"ה חפץ לשלם שכרם בעוה"ז, בכדי שהכל יחזור לסדר.

<> פירוש - אין הכוונה ב"רוב המעשה" רובו זכיות או רובו חובות [כפי שביאר עד כה], אלא "רוב המעשה" מתפרש רבוי המעשים, שהקב"ה דן את כל המעשים אחד לאחד, ואם יש הרבה, הדין יתרבה, ולא תאמר שמחמת רבוי המעשים ה' יעלים עינו מהפרטים, וכמו שמבאר.

<> לשון המסילת ישרים פ"ד: "כך עולות בכף הקלות כמו החמורות, כי לא ישכיחו החמורות את הקלות, ולא יעלים הדין עינו מהם כלל, כאשר לא יעלים מהחמורות, אלא על כולם ישגיח ויפקח בהשוואה אחת לדון כל אחד מהם, ולהעניש אחר כך על כל אחד כפי מה שהוא", והמשך דבריו הובא בהערה 1778.

<> יש לעיין כיצד החלק האחרון של המשנה ["והכל לפי רוב המעשה"] מתקשר לחלקים שלפניו. שבשלמא שלשת החלקים הראשונים מתקשרים היטב, וכפי שביאר למעלה שמדריגת הצלם [שהוזכרה במשנה הקודמת] מחייבת שיהיו מעשי האדם צפוים וגלוים לפני ה' ["הכל צפוי"], וכן מדריגת הצלם מחייבת שתהיה בחירה חופשית ["הרשות נתונה"]. ואל תאמר שבחירה חופשית היא בגדר "הלעיטהו לרשע וימות", כי ה' דן את העולם במדת טובו ["ובטוב העולם נדון"]. אך מהו הקשר של "הכל לפי רוב המעשה" לכל זה. ואולי יש לומר, שהחלק האחרון "הוא אזהרה לאדם שלא יעשה אף חטא אחד" [לשונו למעלה לפני ציון 1770], ומזהיר את האדם שהואיל ויש לו בחירה חופשית, ידע להשמר מכל חטא. וכן לפי הסברו השני שאיירי ברבוי המעשה, הרי המשנה היא אזהרה נמרצת לאדם שידע שעל כל מעשה יש דין, ואין הקב"ה מעלים עינו אפילו ממעשה אחד.

%[משנה טז]

<> על ידי מיתה או על ידי יסורין, וכמו שיבאר.

<> הזכיר "נשמה" והביא פסוק על "נפש". וכן בנתיב התורה פט"ז [א, ע:] כתב: "הנפש שהוא באדם, השם יתברך מקבל נשמתו אשר בידו נפש כל חי... ולפיכך אמר השם יתברך אם תשמור את מצותי שבאו מן השי"ת לתחתונים, כמו שאמרנו, גם אני אשמור נשמתך, שהיא באה מן התחתונים, והיא עולה למעלה ליד הקב"ה". וכן הרבה פעמים קרא לנשמה נפש [גו"א בראשית פ"ו סוף אות יא, נתיב התורה ס"פ י, דרשת שבת תשובה (פא:), ועוד]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשא.] כתב: "כאשר תבין סוד הנשמה, שנאמר [איוב לב, ח] 'ונשמת שדי תבינם', ומשם אצולה הנשמה. ולכך יש חמשה שמות לנשמה [ב"ר יד, ה]; נפש, רוח, נשמה, יחידה, חיה". ובדרשת שבת תשובה [פא:] כתב: "יש לנפש חמשה שמות; נפש, רוח, ונשמה, יחידה, חיה. נמצא שיש חמשה שמות לנפש". הרי שהשמות "נפש" ו"נשמה" הם שמות המתחלפים זה בזה.

<> דברים רבה ד, ד "אמר בר קפרא, הנפש והתורה נמשלה בנר. הנפש, דכתיב [משלי כ, כז] 'נר ה' נשמת אדם'. והתורה, דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. אמר הקב"ה לאדם, נרי בידך ונרך בידי. 'נרי בידך' זו התורה, 'ונרך בידי' זו הנפש. אם שמרת את נרי, אני משמר את נרך. ואם כבית את נרי, אני מכבה את נרך, מנין, דכתיב [דברים ד, ט] 'רק השמר לך ושמור נפשך מאד'". ובנתיב התורה פט"ז [א, עא.] הביא את המדרש. וברש"י על המשנה איתא "על כל מעשה יש לו ערב להקב"ה, דנשמתו של אדם ערב בכל".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כמו האדם שנותן ערבון לאחד, ובזה הוא ברשותו". דוגמה לדבר; רש"י ויקרא כו, מב כתב: "וזכרתי את בריתי יעקוב - בחמשה מקומות נכתב [יעקב] מלא ואליהו חסר. בחמשה מקומות יעקב נטל אות משמו של אליהו ערבון שיבוא ויבשר גאולת בניו". ובגו"א שם אות מט כתב: "וטעם המדרש הזה, רמז לך כי אליהו לא נברא רק שיגאל את ישראל, ולדבר זה עומד. ומכיון שהוא עומד לזה, ולא היה זה עדיין, לפיכך נטל אות מאותיות שמו של אליהו לערבון אצל יעקב, כלומר אליה אין שמו שלם, מפני שכל עצמו עומד לגאול את ישראל בני יעקב, לכן אות משמו נמצא אצל יעקב, לפי שהוא משלים את שם אליה כשיגאול את בניו. וכל זמן שזה לא נעשה, שמו חסר". הרי שאליהו אינו יכול לסור מהתפיסה של יעקב, כי כל עוד הערבון נמצא בידי יעקב, אליהו הוא חסר בעצם. וראה להלן ציון 1810.

<> והקב"ה יכול להמיתם, ואינו מחוסר גביה, כי הערבון כבר נתון בידו. ובסליחות אומרים "אשר בידו נפש כל חי, ורוח כל בשר איש. הנשמה לך והגוף פעלך, חוסה על עמלך. הנשמה לך והגוף שלך, ה' עשה למען שמך". וכן "ערבון" מורה על חוב המוטל על בעל הערבון שמחמתו הוזקק להפקיד מעיקרא את הערבון ברשות המלוה, וכך יש חוב על האדם לקיים רצון ה', ונשמתו נתונה ערבון על כך ביד ה'.

<> כמו שמצינו לגבי מלאכת צד בשבת, שחייב עליה רק כשתופס את הבהמה והיא תחת רשותו, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות שבת פ"י הי"ט, וז"ל: "הצד דבר שדרך מינו לצוד אותן, חייב, כגון חיה ועופות ודגים. והוא שיצוד אותן למקום שאינו מחוסר צידה, כיצד, כגון שרדף אחרי צבי עד שהכניסו לבית, או לגינה, או לחצר, ונעל בפניו... אבל אם רדף אחר צבי עד שנכנס לטרקלין רחב ונעל בפניו, הרי זה פטור, שאין זו צידה גמורה, שאם יבא לקחתו צריך לרדוף אחריו ולצוד אותו משם. לפיכך הצד ארי אינו חייב עד שיכניסנו לכיפה שלו, שהוא נאסר בה". ובסנהדרין פא: אמרו "מאי דכתיב [קהלת ט, יב] 'כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה', מאי 'מצודה רעה', אמר ריש לקיש, חכה". ובח"א שם [ג, קעב.] כתב: "פירוש, כאשר נצוד הדג בתוך המצודה, אינו ברע. אבל החכה מצודתו שנצוד בו הוא רע אליו, שנוקב את הדג, ולכך נקרא 'מצודה רעה'. וכן בני אדם, אילו היה מיתתו כמו שראוי על מטתן, אינו כל כך ברע. אבל מיתתן הוא בשבי, כמו הדג אשר נצוד במצודה רעה". הרי "מצודה" מקבילה ושוה לשבי, ולכך "מי שהוא במצודה הוא ברשות אחר", וראה להלן הערה 1813. ולמעלה במשנה יד בהערה 1490 הובאו מקבילות המורות שכל משועבד נמצא ברשות משעבדו. ואין לך משועבד גדול יותר מהלכוד במצודה. וביחזקאל [יז, כ] ה' אומר על צדקיהו "ופרשתי עליו רשתי ונתפש במצודתי והביאותיהו בבלה ונשפטתי אתו שם מעלו אשר מעל בי". [ואולי "רשות" היא מלשון "רשת", שהיא גופא מצודה].

<> כמו שנאמר [תהלים קלט, ז-י] "אנה אלך מרוחך ואנה מפניך אברח. אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך. אשא כנפי שחר אשכנה באחרית ים. גם שם ידך תנחני ותאחזני ימינך". והמלבי"ם שם פסוק ז כתב: "אנה - א] איך אוכל ללכת מן המצודה שאני בה ואנה אמצא שביל ונתיב שדרך שם אלך מרוחך, ואצא מן המצור. ב] גם אם הייתי יכול לברוח מן המצור, אנה מפניך אברח, לאיזה מקום אברח ששם לא אהיה תחת רשותך". וא"כ חידוש המשנה הוא שאל תאמר שהאדם עומד ברשות עצמו וה' יכול להכנס לרשות האדם ולהענישו, אלא שמעיקרא האדם נתון ברשות ה', ואין ה' מחוסר גביה בכדי להעניש את האדם.

<> כמו שנאמר [ויקרא יט, י] "וכרמך לא תעולל ופרט כרמך לא תלקט לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלקיכם", ופירש רש"י שם "אני ה' אלקיכם - דיין להפרע, ואיני גובה מכם אלא נפשות, שנאמר [משלי כב, כג] 'אל תגזל דל וגו' כי ה' יריב ריבם וגו''". וכן רש"י [דברים א, ט] כתב: "אמר שלמה, אין דייני אומה זו כדייני שאר האומות, שאם דן והורג ומכה וחונק ומטה את דינו וגוזל, אין בכך כלום. אני אם חייבתי ממון שלא כדין, נפשות אני נתבע, שנאמר [משלי כב, כג] 'וקבע את קובעיהם נפש'".

<> צריך ביאור, מדוע "כי הכל הוא ברשות הקב"ה" מחייב יסורין, ולא מיתה. ואולי כי הערבון מקורב יותר לה' מאשר רשותו, כי הערבון הוא ביד ה', ואילו הרשות אינה בידו, אלא תחת מרותו. והואיל והערבון נאמר על הנשמה, ממילא הרשות נאמרת על הגוף, שהיא מרוחקת יותר מה'. וכבר השריש הרבינו יונה בשערי תשובה [השער הראשון אות יג] שהנפש מקורבת אל ה' יותר מהגוף, וכלשונו: "נאמר [ישעיה נז, טז] 'כי לא לעולם אריב ולא לנצח אקצוף כי רוח מלפני יעטוף ונשמות אני עשיתי'. ביאורו, כאשר יעטוף ויצטער הרוח שהוא מלפני, כי הוא מן העליונים, ויעטפו נשמות אשר אני עשיתי, לא אריב עוד ולא אקצוף, כי איך לא אחון וארחם על נפש יקרה אשר הוא מלפני ונשמות אני עשיתי... כי היגון יבא מאת טוהר הנשמה העליונה, ונרצתה בזה יותר מאשר תרצה ברוב יסורי הגוף ומכאוביו. והמשל בזה, כי המלך יחמול על חניכיו ילידי ביתו הקרובים אליו, והם מאצילי ארץ הנכבדים, ויתן להם חנינה, יותר מחמלתו על הרחוקים והפחותים. ואמר 'ונשמות אני עשיתי' לקרבתן אל העליונים, אף על פי שהגוף והכל מעשי ידיו... ועוד אמרו רז"ל [נדה לא.] שלושה שותפים יש באדם; אביו ואמו והקב"ה. ולפי שאין לאב ולאם שותפות בנשמה, על כן אמר 'ונשמות אני עשיתי'". ובסליחות אומרים "הנשמה לך והגוף פעלך... הנשמה לך והגוף שלך", שמכך רואים שהנשמה מקורבת לה' יותר מהגוף. והואיל ויסורין חלים על הגוף וממעטים את הגוף [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 106, 108], לכך הרשות המתייחסת לגוף מחייבת יסורין, ואילו הערבון המתייחס לנשמה מחייב מיתה.

<> כי הערבון מורה על ההמצאות ברשות אחרת. וכן כתב בנצח ישראל פ"א [יג:], וז"ל: "ידוע שאני ממשכנם, ונתתי אותם [את ישראל בגלותם] ברשות אחרים... שיהיו ישראל עומדים ברשות אחר... כמו המשכון שנכנס לרשות אחר". וכן כתב שם בפכ"ד [תקיד.]. וכל לוה שיש לו משכון ביד חבירו, אינו יכול להקדישו [רמ"א שו"ע יו"ד סימן רנח סעיף ז], כיון שאינו ברשותו [יש"ש ב"ק פ"ה סו"ס לד]. וזה מורה על היסורין, שהאדם נתון ברשותו של ה' ליסרו ולהענישו. ובתפארת ישראל פט"ז [רמה:] כתב: "כי היה [האדם] רשות לעצמו, ולא היה לו קשור וסדר בעלתו, ודבר זה אי אפשר שיהיה האדם נבדל מן העלה, ויהיה ברשות עצמו" [ראה למעלה הערה 1672].

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 1802]: "כמו האדם שנותן ערבון לאחד, עד שאי אפשר לסור מן אשר בידו הערבון", וראה הערה 1803.

<> כמו שאמרו [להלן פ"ד מכ"ב] "הילודים למות", ושם ביאר [ד"ה דע כי] בזה"ל: "כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם. וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן העולם הזה... הילודים מאב ואם... אי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם, אחר שנולד מאב ואם". ובברכות יז. אמרו "סוף אדם למות, וסוף בהמה לשחיטה, והכל למיתה הם עומדים". ובהספד הביא מאמר זה, וכתב [קעט]: "כי נקרא בשם 'אדם' מפני כי האדם כאשר נולד ויצא לאויר העולם, תחילה כאשר נולד אין לו התפשטות כלל, כי הוא קטון מאוד. עד אחר כך מתפשט כחו יותר בעולם... כי מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם... עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה, מורה על מיתה סתומה, כי המ"ם הוא מיתה... כי סוף שלו הוא למיתה... שהיא סתומה, שכך מורה המ"ם הסתומה שהיא בסוף השם". וכן נאמר [תהלים פט, מט] "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה", וראה בהספד בביאור הכרחיות המיתה [קעח]. וראה להלן פ"ד הערות 284, 1557.

<> כפי שכתב בנתיב העבודה ר"פ ט: "כי אין הגיהנם רק ציה וצלמות [ברכות טו:], ששם החסרון בכל, ואין על הגיהנם שם מציאות כלל. ולכך נקרא... 'צלמות' ששם המיתה. ורוצה לומר ההעדר, שכל מיתה הוא העדר, והוא לחוטאים שהם בעלי חסרון, ולכך משפטם בגיהנם". וראה למעלה בהקדמה הערות 13, 23, 76. ובתפארת ישראל פמ"ז [תשכט.] כתב: "כי האור מתייחס 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 ההעדר, ראוי שיקרא 'חושך', מפני שהוא מבטל המציאות, אשר נקרא בשם 'אור'. שאין לך דבר יותר נמצא מן האור, כי הוא נותן מציאות לכל שאר דבר" [הובא למעלה הערה 1485].

<> לשון הפסוק שם "כי גם לא ידע האדם את עתו כדגים שנאחזים במצודה רעה וגו'". והרבינו יונה כתב כאן: "ומצודה פרוסה על כל החיים זו המיתה שנגזרה, ואין האדם יכול להמלט ממנה, כדגים שנאחזים במצודה רעה". וכן רש"י כתב כאן "ומצודה פרוסה על החיים - המות, שאינו יכול להשמט מיום המיתה ומיום הדין". וכן מבואר בפירוש הגר"א שהביא את הפסוק [איוב יח, ח] "כי שולח ברשת רגליו ועל שבכה יתהלך", ושם מדובר על המיתה שנגזרה על האדם, וכמבואר בפירוש הגר"א לאיוב שם. וראה למעלה הערה 1805, שהובאו שם דבריו מח"א לסנהדרין פא: [ג, קעב.] שביאר שהמת מיתה טבעית על מיטתו אינו נכלל ב"מצודה רעה", ורק מיתה של שביה היא בגדר "מצודה רעה". ואילו כאן מבאר שכל מיתה נכללת ב"מצודה רעה", ויש לעיין בזה. ועל כל פנים כאן כוונתו היא שמחמת שהמתיה היא העדר, וההעדר הוא רע, לכך המצודה הזאת נקראת "מצודה רעה". ואודות שההעדר הוא רע, כן כתב למעלה פ"א מ"ה [רנג:], וז"ל: "דבק בו ההעדר, שהוא רע... שאין יותר רע מן ההעדר, ודבר זה ידוע". ונצח ישראל פי"ט [תכג:] כתב: "ההעדר הוא הרע הגמור, והמציאות הוא הטוב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ועל] כתב: "כי השי"ת, שברא את העולם, בראו בטוב, דאצל כל אחד נאמר 'כי טוב', וכאשר נוטה אל הרע יוצא מן מציאות העולם... שהמציאות הוא טוב, וההעדר הוא רע, לכך הנוטה אל הרע, נוטה אל ההעדר שהוא רע". ובח"א לקידושין פב: [ב, קנד:] כתב: "אין ראוי שיהיה נברא דבר זה בחסרון, כי החסרון הוא ההעדר אשר דבק בו, ואם היה בעל ההעדר, אין ראוי לו המציאות, ולכך בכל הנבראים נאמר 'כי טוב', שהם טובים ואין העדר בהם, ולכך ראוי להם הבריאה, ולכך נברא האדם בלא חסרון". ובח"א לשבת ל. [א, יב:] כתב: "כי המציאות הוא הטוב, וההעדר הוא הרע, ודבר זה נתבאר במקומות הרבה מאוד מאוד. ולכך נאמר במעשה בראשית בכל אחד ואחד 'וירא אלקים כי טוב', שתראה מזה כי המציאות הוא הטוב" [הובא למעלה פ"א הערה 726].

<> מהסברו הראשון, שביאר שהערבון הוא המיתה, והמצודה היא היסורין, שעתה מבאר להיפך.

<> רבינו יצחק ב"ר שלום ז"ל כתב על כך: "יש מפרשים כי זהו ["ומצודה פרוסה וכו'"] משל ליום המיתה אשר אין מנוס ממנה, ועליה אמר שלמה ע"ה 'כדגים הנאחזים וגו''. ולפי פירוש זה קשה לי, כי היה לו להזכיר ענייני העולם תחלה, ואח"כ יום המיתה ואח"כ העונש, והיה לו לומר הכל נתון בערבון, והחנות פתוחה כו', עד והגבאים מחזירין תדיר בכל יום ומצודה פרושה על כל החיים, ונפרעין מן האדם וכו'. כי היאך הזכיר מיד צרכי האדם באמרו 'הכל נתון בערבון', ואחר כך הזכיר יום המיתה, ואחר כך חוזר לצרכי האדם, ואחר כך הזכיר העונש". ונראה שלמהר"ל זה לא קשה, כי אין הכוונה לומר שהמיתה תתרחש בסוף, אלא שכל ימי האדם מתחלתם מושפעים מכך שבסוף תהיה המיתה, והרי לכך בני אדם נקראים מיום הוולדם "בני תמותה" [תהלים עט, יא], וסוף מעשה במחשבה תחילה.

<> פירוש - אין שום מעשה שהוא נשגב ומעבר להשגת האדם, אלא כל המעשים הם בהישג ידו, וכמו שמבאר.

<> כפירוש רש"י כאן, שכתב: "החנות פתוחה - שכל מי שירצה לשתות יין יכנס לשם, כך האדם אם יבא ליטמא פותחין לו".

<> צריך ביאור, הרי דבר זה כבר אמרו רבי עקיבא במשנה הקודמת, שאמר שם: "הכל צפוי והרשות נתונה", וכפי שביאר למעלה [מלפני ציון 1663 ואילך], וז"ל: "כי מצד שהאדם בצלם הקב"ה, לכך נתן לאדם רשות לעשות מה שירצה, ואין אדם מוכרח במעשיו... ואם רואה שהאדם רוצה לעשות חטא, אין הקב"ה מונע ממנו החטא מלעשות, אלא הרשות נתונה לו", ושם הערה 1665. ומדוע שונה שוב "והחנות פתוחה". ויש לומר, שלא בא לומר שוב שיש בחירה חופשית [כי זה כבר נשנה במשנה הקודמת, וכנ"ל], אלא בא לומר שאל נחשוב שיש בעולם חסרון מחמת בחירה חופשית, אלא הכל יושלם בסעודה שתהיה לבסוף, וכמו שיבאר בהמשך. ועוד יש לומר, שבא לבאר שהכל נזקף בחשבון, וכמו בחנות שניתן לאדם לקחת מכל מה שלבו חפץ, אך לבסוף עליו לשלם על כך, וה"ה לבחירה החופשית של אדם, שלבסוף יבואו עמו חשבון על כל מה שבחר ועשה.

<> ולא ביאר את הבבא "והחנוני מקיף", ואולי לא גרסה. ורש"י שפירש "והחנוני מקיף יין בהקפה באמנה לבני אדם, כך הקב"ה ארך אפים לרשעים". וכך ביארו שאר מפרשי המשנה. אך המהר"ל לא יבאר כן, כי כך ביאר את האמור בהמשך "וכל הרוצה ללות יבוא וילוה".

<> למעלה סוף משנה ו [לאחר ציון 760], ויובא בהערה 1822.

<> כי הכל נברא בשביל האדם, וכלשונו למעלה [פ"א מ"ב (קסז:)]: "כי הנבראים כולם הם בשביל האדם, וכאשר אין ראוי לאדם הבריאה, הכל בטל, ואין ראוי הקיום לעולם. ודבר זה אמרו ז"ל בכל מקום, כי הכל נברא בשביל האדם... כי כל העולם הוא קיים בשביל האדם... שהכל תלוי באדם". ובח"א לנדרים לב. [ב, ו.] כתב: "כי אם לא היה האדם, לא ברא הקב"ה שמים וארץ. כי האדם בלבד ראוי לו המציאות, והכל בשבילו נבראו ויצאו לפעל, אחר שראוי אליו המציאות בצד עצמו. אבל שאר הנבראים לא נמצאו בצד עצמם, רק שנבראו לשמש את האדם. ודבר זה מבואר, כי התחתונים נבראו בשביל האדם לשמש". וכן הוא בתפארת ישראל פל"ג הקדיש את כל הפרק לבאר את עיקריות האדם, ובמיוחד ראה שם בשלהי הפרק [תצא:, (הובא למעלה פ"ב הערה 1561)].

<> לשונו למעלה סוף משנה ו [לאחר ציון 760]: "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 [פ"ב מ"א (תקב:, ויובא בהערה הבאה)]".

<> וזה לשונו שם [תקב:]: "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'", ושם הערה 193.

<> כי מעשי אדם מתייחסים לידיו, ועל כלם אמרינן [דברים ב, ז] "מעשה ידיך", וכמבואר ברמב"ן שם. וכן ראה בגבורות ה' פמ"ד [קסח:] בביאור תפילין של יד, שמורה על הפעולה.

<> פ"ב מ"א [תקב:], ולמעלה סוף משנה ו [לאחר ציון 760]. וכן בפירוש הגר"א הביא את הפסוק [איוב לז, ז] "ביד כל אדם יחתום". ובתענית יא. אמרו "בשעת פטירתו של אדם לבית עולמו, כל מעשיו נפרטין לפניו, ואומרים לו כך וכך עשית במקום פלוני, ביום פלוני, והוא אומר הן. ואומרים לו חתום, וחותם, שנאמר 'ביד כל אדם יחתום'". הרי החתימה מתייחסת למעשי האדם.

<> לשונו בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנא:]: "השם יתברך מאריך אפו אם הוא חוטא וכמו שאמרו ז"ל [ב"ר סז, ד] 'כל האומר הקב"ה ותרן יותרו לו חייו, רק דמאריך אפיה וגבי דליה'. והמדה הזאת שהוא מדת הפשיטות, שאינו ממהר לכעוס, ומאריך אף. ובמדה זאת ברא השם יתברך את האדם, שנושא וסובל מעשיו, דהיינו חטאו". ובמסילת ישרים ספ"ד כתב: "ואם תאמר, אם כן, מדת הרחמים למה היא עומדת, כיון שעל כל פנים צריך לדקדק בדין על כל דבר... אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שיותן זמן לחוטא ולא יכחד מן הארץ מיד כשחטא... וכן אריכות הזמן איננו ותרון על החטא, אלא סבלנות קצת &**לפתוח לו פתח תקון**^". אם כן רבי עקיבא בא לומר שיש לאדם למהר ולעשות תשובה, כי הזמן שניתן לאדם משעת העבירה עד שעת פרעון העונש אינו נועד אלא כדי לאפשר לו שיעשה תשובה בטרם שיענש, וכמבואר במסילת ישרים הנ"ל.

<> פירוש - מחמת שהמשנה קראה לעונש "הלואה", מוכח מכך שדיני הלואה חלים על העונש, ושיש במתן העונש הנהגה של מאריך אף. כי סתם הלוואה שלשים יום [רמב"ם הלכות מלוה ולוה פי"ג ה"ה], ואין המלוה רשאי לתבעו קודם לכן [מכות ג:], וה"ה לעונש. וראה להלן הערה 1841.

<> לשון רש"י: "והגבאין - אלו שלוחי מקום". והרמב"ם כאן כתב: "ואמרו 'הגבאים מחזירין תדיר', משל על המות ושאר עונשים הבאים על האדם".

<> ויק"ר כב, ג "בכל הקב"ה עושה שליחותו, אפילו על ידי נחש, אפילו על ידי צפרדע, ואפילו על ידי עקרב, ואפילו על ידי יתוש. טיטוס הרשע נכנס לבית קדשי הקדשים... התחיל מחרף ומגדף כלפי מעלה... אמר לו הקב"ה, רשע, חייך בבריה פחותה ממה שבראתי מששת ימי בראשית אני פורע ממך... זימן לו הקב"ה יתוש אחד, ונכנס לתוך חוטמו, והיה אוכל והולך עד שהגיע למוחו, התחיל מנקר את מוחו". ובשמו"ר י, א, אמרו "אמר להן הקב"ה... בכל אני עושה שליחותי, אפילו על ידי נחש, אפילו ע"י עקרב, ואפילו ע"י צפרדע. תדע לך שכן, שאלולי הצרעה, היאך היה הקב"ה פורע מן האמוריים. ואלולי הצפרדע, היאך היה פורע מן המצריים".

<> כמבואר בילקו"ש ח"ב רמז תתכ אודות מכת הצפרדעים במצרים, וז"ל: "כל מקום שהיו רובצים שם מים, היו נעשו צפרדעים בבתי השיש ובתי הפסיפסים. מה היו עושין הצפרדעים, היו בוקעות ועולות לתוכן ואומרות אנו שלוחי המקום, והיו נבקעות מלפניהם". ולשון הראב"ד בהלכות תענית פ"ב ה"ט "אם היו נושכין וממיתין אפילו צרעין ויתושין וזבובים, כי כלם שלוחי המקום הם". ובב"מ צג: אמרו במשנה "זאב אחד אינו אונס, שני זאבים אונס. רבי יהודה אומר, בשעת משלחת זאבים אף זאב אחד אונס", ופירש רש"י שם "בשעת משלחת זאבים - שחיה רעה משולחת בגזירת המלך, קופצת היא על אדם אחד".

<> אודות יסורי הצדיקים, ראה דבריו בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.] שכתב: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 106]. ונמצא ש"יסורין של אהבה" הם יסורין שאינם באים על החטא. וכן להלן פ"ד מט"ז [ד"ה ומכל מקום] כתב: "יש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות... דיסורין של אהבה הם". וכן להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ויש עוד]. ואילו כאן כתב שהיסורין של צדיק "הם פרעון על חטא" שמקבלם באהבה. @**וצריך לומר**^, שיש לחלק בין יסורין שמקבלם באהבה, ליסורין של אהבה. היסורין הראשונים הם על פרעון חטא, והיסורין השניים הם אינם על פרעון חטא. ודבריו כאן מדברים על אדם שמצדיק עליו את הדין, ומתוך כך מקבל היסורין באהבה. וכן ביאר רש"י [בראשית כז, כח (ברוב הדפוסים)], שכתב: "מהו 'האלהים' [שם], בדין. אם ראוי לך יתן לך, ואם לאו לא יתן לך. אבל לעשו אמר [שם פסוק לט] 'משמני הארץ יהיה מושבך', בין צדיק בין רשע יתן לך. וממנו למד שלמה כשעשה הבית סידר תפלתו; ישראל שהוא בעל אמנה, ומצדיק עליו הדין, לא יקרא עליך תגר, לפיכך [מ"א ח, לט] 'ונתת לאיש כדרכיו אשר תדע את לבבו'. אבל נכרי מחוסר אמנה, לפיכך אמר [שם פסוק מג] 'ואתה תשמע השמים וגו' ועשית ככל אשר יקרא אליך הנכרי', בין ראוי בין שאינו ראוי תן לו, כדי שלא יקרא עליך תגר". ו"פרעון מדעתו" עוסק במדרגת ישראל שהוא בעל אמנה ומצדיק עליו את הדין.

<> ברכות ה: "אמר ליה, חביבין עליך יסורין. אמר ליה, לא הן ולא שכרן", ומאמר זה מובא להלן פ"ד מט"ז. ומאידך, רבי עקיבא [בעל המימרא של משנתינו] אמר [סנהדרין קא.] "חביבין יסורין", ושם הוכיח כן מהמקרא. ומבאר כן לאפוקי משאר מפרשי המשנה שביארו ש"נפרעין שלא מדעתו" איירי שאינו זוכר את חטאו, וממילא אינו יודע מדוע באו עליו יסורין. אך לפי המהר"ל איירי שיודע שחטא, ואינו מתכחש לכך, אך עם כל זה אינו רוצה ביסורין, ואינם חביבים עליו. וכגון, הרע"ב כתב בזה"ל: "לדעתו - פעמים שזוכר את חובו ואומר יפה דנתני. ושלא לדעתו - פעמים ששכח וקורא תגר כנגד דינו של מקום". וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "כיצד לדעתו, כשיודע וזוכר העון שעשה, וכשבאת הפורענות עליו, מכיר ומשגיח כי מפני אותו החטא הוא, אשריו, שעל ידי זה מצדיק עליו את הדין, וחוזר בתשובה, ומתכפר לו העון. ושלא מדעתו כיצד, כגון שיסורין באין עליו ואינו זוכר החטאים שעשה, ויש שחושבין כי לא בדין יבואו להם היסורין, כי אומרים 'צדיקים אנחנו ולא חטאנו', ולמה בא עלינו הרעה הגדולה הזאת, וימותו בלא תשובה". וכן ביאר המגן אבות. אך כאמור המהר"ל אינו לומד כך, וכנראה סברתו היא שכל עוד שאינו מקבל היסורין ברצון ובחביבות, יהיה הטעם לכך אשר יהיה, זהו נקרא "שלא מדעתו". ומדוע שנעמיד את המשנה דוקא בציור שאינו זוכר חטאו, הרי ה"ה נמי בזוכר אך אינו רוצה ביסורין, והם אינם חביבים עליו.

<> יש להבין, מה המשנה מלמדת אותנו בזה שנפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו, ומה היה חסר אם המשנה היתה סותמת ואומרת "ונפרעין מן האדם", מבלי לפרט שפרעון זה נעשה מדעתו ושלא מדעתו. ובשלמא שאר הדברים שנאמרו עד כה במשנה, ניחא, שבאים ללמדנו את אפשרות החטא ועונשו. אך מהי הרבותא שנפרעין מן האדם בין מדעתו ובין שלא מדעתו. ואף שנמצא רבותא מסויימת בכך שנפרעין מן האדם שלא מדעתו, עדיין תיקשי לך מהי הרבותא בכך שנפרעין מן האדם מדעתו, שהרי היה ניתן לומר רק "ונפרעין מן האדם אפילו שלא מדעתו". וצ"ע.

<> "שלוחי המקום אשר על ידיהם נעשה הדין" [לשונו למעלה].

<> דוגמה לדבר; הנה אבוהון דכל מלאכי חבלה הוא מלאך המות. ובתפארת ישראל פכ"ד הביא את מאמרם [שבת פט.] שכאשר עלה משה למרום לקבל תורה, נתחברו אליו כל המלאכים, ו"אף מלאך המות מסר לו דבר" ["להקטיר מחתות קטורת בשעת מגפה ולעמוד בין המתים ובין החיים" (רש"י שם)]. וכתב שם לבאר [שסד:]: "התורה הוא סדר כל הנמצאים, כמו שאמרו ז"ל [ב"ר א, א] שהיה מביט בתורה וברא העולם... ולפיכך כל המלאכים יש להם חבור אל משה מצד התורה, שהיא סדר כל הנמצאים... ואף מלאך המות מסר לו דבר, כי אף המלאך המות יש לו חבור וצירוף אל התורה, מפני שהכל מסודר מן התורה, אף המלאך המות, שהוא העדר הנמצאים, מכל מקום הוא מסודר מן התורה, שהיא סדר העולם". הרי שמלאך המות הוא מסודר בסדר של העולם. וכן נאמר [בראשית א, לא] "והנה טוב מאוד", ודרשו חכמים [ב"ר ט, י] "זה מלאך המות". הרי שמלאך המות הוא נזכר במעשה בראשית, א"כ בודאי שהוא חלק מסדר העולם. ובח"א לכתובות עז: [א, קנח.] כתב: "כי מלאך המות מצד מה הוא סבה לדבוק העליון, כי מצד שהגוף נעדר, הוא קונה התדבקות במדרגה הנבדלת. ולפיכך מלאך המות שהוא כח מפסיד הגוף, מגביה ומקרב אותו אל מקום מדרגתו, אחר שהמיתה הוא העדר הגוף, ועל ידי זה קונה האדם הדבוק העליון אחר המיתה". הרי שמלאך המות משתייך לטוב של הבריאה, וברי הוא שלכך הוא מסודר בסדר הבריאה. וה"ה לכל שאר שלוחי חבלה.

<> כי שלוחו של הקב"ה מתייחס לגמרי אל הקב"ה, וכמו שאמרו חכמים [תנחומא ויגש אות ו] "אמר הקב"ה לישראל, היו מכבדין את המצות, שהן שלוחי, ושלוחו של אדם כמותו. אם כבדת אותן, כאילו לי כבדתני. ואם בזית אותן, כאילו לכבודי בזית". וה"ה לשאר שלוחיו של מקום.

<> עד כאן ההוה אמינא לומר שהגבאים אינם שלוחי המקום.

<> כמו שנאמר [שמות כג, ז] "מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע", ופירש רש"י שם "אני לא אצדיקנו בדיני, אם יצא מידך זכאי יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה". ובתענית יח: אמרו "אנו נתחייבנו כליה למקום, ואם אין אתה הורגנו, הרבה הורגים יש לו למקום, והרבה דובין ואריות יש לו למקום בעולמו שפוגעין בנו והורגין אותנו". ונראה מלשונו, שההבדל בין אם הגבאים היו פועלים מעצמם לבין שהם שלוחי המקום הוא שה' "פועל הכל", ולכך "אין מציל מידו". אך אם הגבאים היו פועלים מעצמם, הואיל ואינם "פועלים הכל", לכך היה ניתן לאדם לשמור עצמו מהם. ונראה ביאורו, כי בגבורות ה' פנ"ה [רמה.] כתב: "לא תמצא כח הכולל הכל זולת השם יתברך, כי כל המלאכים, זה ממונה על זה, וזה ממונה על זה. אבל השם יתברך הוא הכל" [ראה למעלה הערה 1295]. ולכך אם הגבאים היו פועלים מצד עצמם, הואיל והם אינם כוללים הכל, ניתן היה לאדם לשמור עצמו מהם, שהיה יכול לשים את עצמו במקום שהוא מעבר לשליטתם. אך לאחר שהגבאים הם שלוחי המקום, לכך אינם מוגבלים בשום דבר, וישיגו את האדם בכל מקום. ואם תאמר, הרי למעלה במשנה טו [לפני ציון 1704] הביא כמה מאמרים שהראו שכאשר בני אדם עסקו בתורה [כמו דוד המלך (שבת ל:), רבה בר נחמני (ב"מ פו.)], בכך הם ניצלו ממלאך המות. הרי שהאדם יכול לשמור עצמו מהגבאים, אף שהם שלוחיו של מקום. אמנם ממקום שבאת מוכח להיפך, שלמעשה לבסוף מלאך המות קיים שליחותו, והלימוד בתורה רק עיכב לזמן מה את קיום שליחותו.

<> אודות שהאמת היא ללא תוספת ומגרעת, כן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקלו.] כתב: "כי ראוי שיהיה התשלומין לאדם כפי אשר הוא, צדיק או רשע. וזה שייך בעוה"ב, אשר הוא עולם האמתי, לא בעוה"ז. שמצד עוה"ז שהוא עולם גשמי, אין העולם הזה עולם האמת לשלם אל האדם בו כפי מה שהוא, צדיק או רשע באמת, בלא תוספות וגרעון" [הובא למעלה הערה 1787]. ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "כי האמת אין לו נטיה לא לימין ולא לשמאל" [הובא למעלה פ"א הערה 200]. ולהלן פ"ה מ"ז כתב: "כי האמת אין לו נטיה מן היושר כלל... שהרי הוא האמת בעצמו, ולא שייך אצלו נטיה". ובבאר הגולה באר השני [קלה.] כתב: "ואם הוא פחות אפילו כחוט השערה, בית דין לא יעשו אף כחוט השערה יותר מן האמת והצדק, והקב"ה יתן לו דינו הצדק בלא פחות ולא יותר". ושם בבאר הששי [רכו:] כתב: "מה לי אם ישקר הרבה או ישקר מעט, סוף סוף לא ידע אמתת הדבר", ושם הערה 558. ובנתיב האמת פ"א [א, קצו.] כתב: "אי אפשר שיהיה האמת שנים, שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה" [הובא למעלה פ"א הערה 286]. ובגו"א שמות פי"ח אות לא ביאר ש"דין אמת לאמיתו" [ב"ב ח:] הוא לאפוקי שודא דדיינא [ב"ב לה.], שהוא הכרעת הדין לפי סברתו של הדיין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת [רשב"ם שם, והובא למעלה פ"א הערה 1526]. וכן נאמר [שמות יט, ו] "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל", ופירש רש"י שם "אלה הדברים - לא פחות ולא יותר", וראה גו"א שם אות יב.

<> במה שאמר במשנה הקודמת "והרשות נתונה", ובמשנתינו "החנות פתוחה".

<> "וכל הרוצה ללוות יבוא וילוה", וביאר למעלה [לאחר ציון 1825] "דבר זה נאמר על שאין השם יתברך נפרע מיד מן האדם, אבל הוא מלוה לזמן, ונפרע ממנו לבסוף", וראה למעלה הערות 1826, 1827.

<> שבני אדם נענשים על חטאיהם, כי העונש הוא ההעדר. וכמו שכתב על הגיהנם [מקום עונשם של החוטאים] למעלה פ"א מ"ה [רנח.]: "כל השמות שיש לגיהנם מורים על מי שבא לשם שהוא בעל העדר בודאי". ובנצח ישראל פל"ו [תרפ.] כתב: "אין הגיהנם רק חסרון המציאות... שאין עליו שם מציאות כלל, ואינו נכלל במציאות. ולפיכך יבואו שם החוטאים, הם הרשעים, שהם אנשי חסרון" [הובא למעלה פ"א הערה 753].

<> פירוש - אין ראוי לומר שמטרת העולם ותכליתו היא להעניש החוטאים, כי זהו חסרון בעולם, וא"א לומר שתכלית העולם היא לחסרון, וכמו שמבאר.

<> כמו שכתב למעלה תחילת משנה ו: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ולהלן פ"ד מי"ז [לפני ציון 1520] 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 בנצח ישראל פס"א [תתקלא.]: "ומפני כי מתיחס פעל זה [חורבן הבית] אל השם יתברך, אשר הוא השלם בתכלית השלימות, והנה בא מאתו חסרון אל העולם, הוא חורבן הבית הקדוש, שהוא שלימת כלל העולם. לכך מצד השם יתברך בעצמו ראוי שיושלם דבר זה, כי הוא השלם, וראוי שישלים הכל. ואין ראוי שיבוא מאתו יתברך חסרון... ועל זה אמר [ב"ק ס:] 'אני הוא שהצתי אש בציון, ואני עתיד לבנותה באש'. שרצה לומר אני הוא בעצמי שעשיתי פעל זה, לגודל כח וחוזק הפעולה במדת הדין, שהוא חורבן הבית, ובא חסרון מן אשר הוא השלם בתכלית השלימות. ולכך ראוי שיושלם חסרון זה על ידו. ולכך כתיב [זכריה ב, ט] 'ואני אהיה לה חומת אש', כי החומה הוא בנינה וקיומה בחוזק מן השם יתברך בעצמו". וביבמות סג. אמרו "אין פורענות בא לעולם אלא בשביל ישראל", ובח"א שם [א, קלז:] כתב: "כי אין לומר שהש"י מביא פורעניות על האומות בשביל חטא שלהם, זה אינו, כי הש"י לא בא ממנו רק הטוב, וכל הדברים הבאים מן הש"י הם טובים ולא רעים. ואם אתה אומר שהפורענות בא לעולם בשביל לאבד האומות, הרי היה זה רע, ואין בא מן הש"י רק הטוב. ואם הפורענות בא להחזירם למוטב, דבר זה לא שייך באומות... שהאומות כל זמן שבא עליהם פורענות הם יותר רעים ומקולקלים ביותר, שנאמר [ישעיה ח, כא] 'והיה כי ירעב והתקצף וקלל במלכו ובאלקיו'... האומות, אם יסורין באים עליהם הם מחרפין ומגדפין. ואם כן למה בא הפורענות, אלא הכל בשביל שישראל ילמדו מוסר ויחזרו למוטב. ומפני כך, כל שבא מן הש"י הוא טוב, אף הפורענות, וכמו שאמרו במדרש [ב"ר ט, ח] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד' [בראשית א, לא], אפילו מדת היסורין. מפני שהיסורין הם כפרת עון וסלוק החטא. ולא שייך זה באומות, כי אין בהם מדה זאת כלל. לכך אי אפשר לומר שתבא הפורענות לעולם רק שילמדו ישראל מוסר ובזה הכל טוב". ולשון המדרש הנ"ל הוא "'הנה טוב מאד', זו מדת יסורין. וכי מדת יסורין טובה מאד, אתמהא, אלא שעל ידיה הבריות באים לחיי העולם הבא".

<> "כל ענין הסעודה אינו אלא קיום מלשון 'סעד'" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נב, לפני ציון 214]. 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... לעתיד יעשה הקב"ה גם כן סעודה לצדיקים, שיתן קיום לצדיקים" [הובא למעלה הערה 474]. ובבאר הגולה באר השני [רב:] ביאר לפי זה את שלש סעודות שבת, וז"ל: "כי השבת הוא שהשם יתברך ברא העולם והשלים אותו, לכך צוה השם יתברך שישבות האדם ביום הזה ששבת השם יתברך ממלאכתו, והשלים אותו. ולא יאמר אף כי השלים העולם, הוא עולם חסר בדבר מה. ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה [ראה להלן הערה 1882]. ומפני כך ראוי שיהיה מקיים ג' סעודות בשבת, כי אם לא יאכל סעודה בלילה כאשר נכנס שבת, א"כ יש כאן חסרון, שכן דרך האדם שיאכל סעודה בלילה, כאשר יכנס שבת. ואם לא יאכל שני סעודות ביום גם כן, היה זה חסרון, ואין ראוי שיהיה חסרון בשבת. ולפיכך יש לאכול ג' סעודות, דהיינו אחת בלילה כמו שדרך לאכול בלילה, ושתים ביום, שלא יהיה לאדם חסרון בשבת, שעל זה באה מצות שבת, כי הכל נברא בהשלמה מן השם יתברך". הרי שסעודה מורה על שלימות והעדר חסרון.

<> רומז בזה לספקו להלן האם הסעודה הזאת היא הנאה מזיו השכינה, או אכילת בשר לויתן [ראה הערה 1897].

<> לשונו להלן פ"ד מי"ז: "לפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה העולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל. כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו. כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר".

<> כאן מבאר את השלימות שיש בסעודה זו. ובנתיב התשובה פ"ב ביאר את החסרון למי שלא ישתתף בסעודה זו, שהביא שם את דברי הגמרא [שבת קנג.] שאמרו לגבי הסעודה שתהיה לעת"ל שהמלך עושה סעודה לעבדיו, שהצדיקים יושבים ואוכלים, והרשעים יעמדו ויראו. וכתב לבאר זאת בזה"ל [לפני ציון 42]: "ומדבר זה יש ללמוד דבר עמוק גדול מאוד; שכר הצדיקים, ועונש הרשעים. וזה שאמר 'המלך זימן את עבדיו לסעודה'. כלומר כי כל בני אדם מוכנים הם לסעודת המלך מצד עצמם, וכאשר אין לו הדבר שראוי ומוכן לו, הוא בצער. ואל יאמר כי אף אם אין לו המעלה לעתיד, מה יהיה צערו. ולכך אמר שהוא משל למלך שזימן את עבדיו לסעודה, ואם חסר דבר שהוא ראוי לו, בודאי צער הוא לו... כי לעתיד האדם מוכן אל עולם הבא, ועל זה נברא האדם, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'וייצר' בשני יודי"ן, יצירה בעולם הזה ויצירה בעולם הבא [ב"ר יד, ה]. ולעולם הבא, כאשר היה ראוי לו עולם הבא, והוא אינו מקבל עולם הבא, דבר זה אין למעלה הימנו בחסרון, והחסר הוא בצער. ולכך מדמה למלך שהזמין את עבדיו, כלומר שהם מוכנים אל הסעודה, וכאשר הם חסרים ממה שהיו מוכנים לו, זהו חסרון. וכך הרשעים, שבמקום שהיו מוכנים אל קבלת המעלה העליונה, יהיו הם חסרים מה שראוי להם, ודבר זה מבואר. וענין הסעודה הזאת בארנו אצל 'והכל מתוקן לסעודה', עיין שם".

<> "שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו" [רש"י שם].

<> לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "בארו ענין זה כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלה... שבמדריגה עולם הבא הכל בהשלמה [ראה להלן הערה 1890]. וזה שאמרו שאין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. שהישוב הוא קיום, שכל מקום שנאמרה 'ישיבה' אצל שאינם גוף מורה על הקיום, שהיושב יש לו קיום בישיבתו, כי העומד צריך לישב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל [מו"נ א, יא] בשתוף שם ישב" [ראה להלן הערות 1861, 1874]. וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה והביא אלו]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא שהאדם בעוה"ב "אין צריך להשלמה". וראה למעלה משנה ג הערה 472. וראה להלן פ"ד הערה 1536, 1537.

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ח [תתקו.]: "כי אין ספק שהתורה שנתן השם יתברך היא תקון העולם הזה, ובשביל תקון עולם הזה להיישיר בני אדם אל תכלית הטוב, שיהיו טובים בעולם הזה... כי הש"י ברא את העולם הזה, והעולם הזה הוא בעל חסרון בודאי, ובו ברא יצר הרע, ונראה כאילו היה הבריאה חסרה, וצריך להשלמה. ואין השלמת העולם רק בתורה, שהיא מסלקת היצר הרע... אבל עולם הבא הוא בשלמות מצד עצמו, ואין בו חסרון, ואין התורה תועלת אל עולם הבא לתקן אותו, ולכך לא נזכר עולם הבא בתורה". ובתפארת ישראל פרק ג הקדיש את כל הפרק לבאר שהמיוחד בבריאת אדם שהוא זקוק להשלמה ולהוציא מהכח אל הפועל את עצמו [ראה למעלה פ"א הערה 1486].

<> דע, שכאן העמיד את מצב האדם בעוה"ז לעומת מצב האדם לעוה"ב, שבעוה"ז האדם זקוק להשלמה, ואילו לעוה"ב לא יהיה זקוק להשלמה. ובנצח ישראל פכ"ב [תסב.] ביאר שהא בהא תליא, שדוקא משום שהאדם מקבל השלמתו בעוה"ז, לכך יזכה לעוה"ב, לעומת המלאכים שאינם מתהווים בעוה"ז, ולכך לא יזכו לעוה"ב, וכלשונו: "ישראל, שהם מזומנים ומוכנים לעולם הבא... אבל המלאכים אי אפשר להם שיקנו מעלת עולם הבא, שאין למלאכים קנין מעלה יותר, שהם נשארים כמו שהם נמצאים בפעל, ואין קונין מדריגה יותר גדולה. שכבר התבאר בראיות שכליות מופתיות, שאם אין הפסד, אין הויה, כי השלם לא יתהוה. לכך אצל המלאכים, שאין הפסד, לא שייך בם הויה אחרת. ודבר זה רמזו חכמים במדרש [במדב"ר כ, כ] גם כן; 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל' [במדבר כג, כג], לעתיד לבא יהיה מחיצתן של ישראל לפנים ממחיצות המלאכים, ומלאכי השרת שואלים אותם מה הורה לכם הקב"ה, זהו 'כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל'" [ראה למעלה הערה 1140].

<> אודות שאכילה ושתיה באות להשלים את חסרון האדם, כן כתב הרמב"ן [בראשית ב, יז]: "גם מתחילה היה [האדה"ר] אוכל מפרי העץ ומזרע הארץ [בראשית א, כט], אם כן היתה בו התכה וסבת הויה והפסד". ובכסף מזוקק [הובא שם בהערת הרב שעוועל] כתב: "היה האדם מעותד למיתה מתחילה, שהרי ניתך ממנו בכל יום מליחות השרשי, לכן הוצרך למזון כדי למלאות החסרון". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג:] כתב: "לא שייך אכילה רק באדם ולא במלאכים, וזה כי האדם בעבור שהוא מן התחתונים, והאדם בריאה חסירה שאפשר להשלים. ולפיכך האכילה היא לאדם להשלים מה שחסר... אבל המלאכים אין הדבר חסר בהם, עד שתאמר שאפשר בהם להשלים עצמם, ולפיכך הם עומדים בקיומם כאשר נברא, ואין צריך להם אכילה... והאכילה משלים אותו מה שמשלים אותו, וכן השתיה משלים אותו מה שמשלים אותו השתיה, ולכל אחד יש השלמה בפני עצמו". וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה.], והוסיף שם בזה"ל: "על ידי האכילה והסעודה שהוא קבלת השלמה שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא על דרך שאמר הכתוב [דברים ז, טז] 'ואכלת את כל העמים'. ואין הפירוש שישמיד העמים כולם עד שלא יהיו נשארים, דאם כן היה לו לכתוב 'והשמדתם את כל העמים'. אבל מה שאמר 'ואכלת כל העמים' מפני שלא תמצא אומה שאין לה מדריגה מה ומעלה מה שהם מיוחדים בה. ואמר הכתוב 'ואכלת את כל העמים' שהם ירשו את מדריגתם מה שהם מיוחדים, ויהיה בטלים, וישראל יושלמו באותה מדריגה שהיה להם בעולם". ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כי האכילה הוא השלמת האדם, ובזולת זה האכילה הוא חסר". ולמעלה פ"א מ"ד [רמה:] כתב: "כי האדם שלא ישתה הוא חסר, ובשתיה יושלם. ולפיכך הוא שותה בצמאה, והוא להוט מאד אחר השלמת חסרון שלו". וראה להלן פ"ד הערה 1526.

<> שהרי אמרו [נדרים סד:] ארבעה חשובים כמת... מי שאין לו בנים". ורש"י [בראשית טז, ב] כתב: "אולי אבנה ממנה - לימד על מי שאין לו בנים שאינו בנוי, אלא הרוס". וראה בגו"א בראשית פ"ל אות ג בביאור הדבר [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 57], וכן בגבורות ה' פע"א [שכו.], וח"א ליבמות סד. [א, קמא.]. ובנר מצוה [קטז.] כתב: "כאשר יהיה לו בנים תלמידי חכמים, בזה יהיה לו עולם הזה לגמרי". ובכתובות סד. אמרו שאשה יכולה לבקש גט מבעלה אם אינו מוליד בנים, מחמת שאומרת "בבאה מחמת טענה דאמרה בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה", ופירש רש"י שם "חוטרא לידא - רוצה אני שיהא לי בן שיחזיק בידי בזקנותי ואשען עליו, וביום מותי יקברני". ובנתיב התורה פי"ח [א, עו:] כתב: "האשה והבנים הם השלמה לאדם, ועל ידם האדם הוא שלם". ובתפארת ישראל פט"ז [רנא:] כתב: "פריה ורביה, דבר זה באין ספק מדרגה נוספת לאדם, כי האדם הוא פרטי בעצמו בלבד. ומה שיש בו התולדה ופריה ורביה אינו נחשב פרטי, שהרי בכחו הרבוי בלי גבול, ומזה הצד אינו פרטי. ודבר זה הוא מדרגה יותר עליונה, מה שהאדם כללי", ושם הערה 103. וראה להלן פ"ד הערה 1526.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:]: "לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה. והאדם אי אפשר שלא יהיה בעל משא ומתן, לכך אי אפשר שלא יהיה מקבל זה מזה. אבל כאשר משא ומתן שלו באמונה, ואינו נוטל מה שאינו ראוי לו, הרי אינו מקבל מן אחר רק מה שראוי... ואם לקח וקנה דבר מאחד, נותן דמיו, ובזה הצד הוא נבדל מן הגשמי, אשר הוא מקבל". הרי שאין בעליונים משא ומתן משום שאינם מקבלים להשלים חסרונם. ולכך האדם בעוה"ב אינו בעל משא ומתן.

<> כמבואר למעלה פ"ב מ"ט [תרסז.] שעין הרעה היא השורש לקנאה. ולהלן פ"ה מי"ט כתב: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, ריא:] כתב: "כי הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה. הפך לב טוב, שהוא שמח במה שיגיע מן הטוב לחבירו, וזה מקנא בו, אינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה, והמדה הזאת רעה מאוד" [הובא למעלה פ"ב הערה 933]. ובח"א לשבת קנב. [א, פה:] כתב: "כל מי שיש בו קנאה הוא חסר, שאם לא היה חסר לא היה מקנא במה שיש לאחר. אבל בשביל שיש קנאה בלבו, כאשר יראה דבר מעלה וכיוצא בזה בחבירו, יש בו קנאה, שהוא אדם חסר... אבל מי שאין קנאה על אחר בלבו, מסתפק במה שיש לו, והנה הוא שלם בעצמו... כלל הדבר, כי מי שיש קנאה בלבו דבק בו החסרון וההעדר. שאם לא היה דבק החסרון והעדר, לא היה מקנא על מה שיש לזולתו מן המעלה, והיה משמח בשלו. ומאחר שהוא בעל העדר מקנא באחר וחפץ באותו דבר. ולפעמים אינו חפץ כלל באותו דבר שיש לזולתו, רק שהוא מקנא בזולתו שאינו רוצה שיהיה לזולתו מה שיש לו, ודבר זה עוד יותר בעל העדר, שחפץ שלא יהיה לחבירו מעלה או ממון או מה שיהיה, והנה הוא בעל העדר לגמרי. ולא תמצא מדה בכל המדות שהוא נחשב יותר בעל העדר, ממי שנמצא בו הקנאה על דבר שיש אל זולתו, עד שלא יהיה לו מה שיש לו. הפך אהרן שהיה שמח בגדולת אחיו [שמות ד, יד], ואדם כזה הוא שלם לגמרי, והוא דבק בשלימות. ומפני שהוא דבק בשלימת, הוא שמח בשלימת זולתו. ומפני זה [ש]היה לב שלם, אין דבק בו קנאה המורה על חסרון וההעדר".

<> פירוש - בודאי כאשר יש לאדם שונא ואויב, נחשב דבר זה לחסרון לשנוא [מלבד החסרון לשונא עצמו], וכמו שכתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפד:]: "כל אשר יש לו מתנגד, אין קיומו כל כך, בעבור המתנגד אשר יש לו, ומביא לו הפסד ואבוד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1560]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצז.] כתב: "שנאת הבריות מוציא את האדם מן העולם, מפני שהוא מתנגד אל עצמו, שהרי הבריות הם האדם עצמו אשר ברא השם יתברך בעולם. וכאשר יש כאן שנאת הבריות, הוא מתנגד אל האדם עצמו על ידי שנאת הבריות, ובזה נוטה אל ההעדר הגמור, כי שנאת הבריות ששונא אותם עד שלא יהיה נמצא האדם, דבר זה העדר גמור. ואיך אפשר שיהיה לו קיום בעולם, כאשר הוא מתנגד אל עצמו, והוא נוטה אל ההעדר, כאשר שונא את הבריות, הרי הוא הפך עצמו, כי הבריות הם האדם. וכן אם הבריות שונאים אותו... מפני שיש כאן התנגדות והפך אל עצמו, ובזה הוא נוטה אל ההעדר לגמרי. כי הפך האדם, שהוא המציאות, הוא העדר בעצמו".

<> פירוש - האדם בעוה"ב אינו בעל תנועה, לעומת האדם בעולם הזה שהוא לעולם מתנועע אל השלמתו, וכמו שמבאר.

<> אמרו חכמים [סנהדרין פח:] "איזהו בן עולם הבא... שייף עייל שייף ונפיק", ובח"א שם [ג, קעה.] כתב: "פירוש, כאשר הולך בנחת ויוצא בנחת, שהוא בעל השקט ומנוחה, ולכך אינו הולך במהירות, וזהו ראוי לעולם הבא, כי עולם הבא הכל השקט ומנוחה" [הובא למעלה פ"ב סוף הערה 1498]. ובדרוש על התורה [כז:] כתב: "איתא בברכות [יז.] גדולה הבטחה שהבטיחן הקב"ה לנשים יותר מן האנשים, שנאמר [ישעיה לב, ט] 'נשים שאננות וגו''. אמר ליה רב לרבי חייא, נשים במה זכיין, באקרויי בנייהו לבי כנשתא, ובאתנויי גברייהו לבי רבנן, ונטרן לגברייהו עד דאתי מבי רבנן, עד כאן. הנה מבואר נגלה כי יש לשאול למה ועל מה גדולה ההבטחה שהבטיח לנשים. ואם שכר הנשים גדול בשביל שמסייעים לבניהם ולבעליהם לתורה, כל שכן היה ראוי להיות יותר גדול שכר אנשים הלומדים אותה. אמנם יש לך להבין זה ממה שאמר הכתוב שהביא 'נשים שאננות', כי האיש במה שהוא גבר, איננו בעל שאנן והשקט, מצד התגברותו והתפעלו, בכן אינם מוכנים גם כן כל כך אל השאנן והמנוחה, הוא העולם הבא, שהוא המנוחה בעצמו. אבל הנשים ראויים ומוכנים לה מצד עצמם, שאינם בני פעולה והתעוררות מצד עצם בריאתן, לפיכך גדולה ההבטחה שהבטיחן הקב"ה יותר מן האנשים, מצד השאנן ושלוה אשר המה מוכנים לו, כי זהו חלק הנשים, וראויות לזה ביותר. ובמעט הסיוע שמסייעים לתורה שכרם גדול מאד, כאשר כבר הם מוכנים אל השאנן, וכל המוכן לדבר מה, בנקל ישיגו מצד תכונתו. אבל האנשים צריכים מצד זה שיהיו עמלים וטורחים בתורה מבלי מנוח לילה ויום".

<> ראה הערה 1851. ורש"י [בראשית לז, ב] כתב: "ביקש יעקב לישב בשלוה, קפץ עליו רוגזו של יוסף. צדיקים מבקשים לישב בשלוה, אמר הקב"ה לא דיין לצדיקים מה שמתוקן להם לעולם הבא, אלא שמבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "מי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה... אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה". ואמרו חכמים [סוטה מ:] "אין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד בלבד", ופירש רש"י שם "אלא למלכי בית דוד - שחלק להם המקום כבוד להראות שמלכותו שלימה". דוגמה לדבר; שבת נקראת "תכלית מעשה שמים וארץ" [תפילת ערבית דשבת], כי הואיל והקב"ה נח ביום השביעי, בהכרח זה מורה שהגיע אל תכליתו, שאל"כ, לא היה נח ביום זה, אלא היה ממשיך במלאכתו, וכמבואר בתפארת ישראל פ"מ [תרח:], וז"ל: "ואם תאמר, ולמה באה ההוראה על שהוא יתברך פועל הכל במה שינוח ביום השביעי, אדרבא, יש לעשות מלאכה כל ששה ימים, וזה יהיה הוראה כי הוא יתברך פעל הנמצאים בששת ימים. ואין זה קשיא, כי ההוראה היא בשבת להודיע כי הוא יתברך פעל הכל והשלים הכל. וזה, כי גם השמים הם פועלים, אבל אין מנוח להם. וזה כי אין בפעולתם ההשלמה, ומאחר שאין בפעולתם ההשלמה, אין כאן שביתה והפסק, כי השביתה וההפסק מורה על ההשלמה. אבל השם יתברך, כיון ששבת, יש בפעולתו ההשלמה. ולפיכך השם יתברך אשר שבת ביום השביעי מכל מלאכתו, מורה דבר זה שמלאכתו בשלמות, ואין עוד חסרון. וכיון שאין חסר דבר, שייך בזה שביתה". ובגבורות ה' ר"פ מה [קעא.] כתב: "כי הדבר שהוא מתנועע תמיד מבלתי מגיע אל התכלית, אז נדע כי זה הנמצא חסר שלימות בעצמו. שאם היה בעל שלימות, היה מגיע אל המנוחה, שהוא השלמה. אבל התנועה אין בה שלימות גמור. ולפיכך העכו"ם במה שאינם שלימי צורה... אמרו חכמים עליהם [סנהדרין נח:] כותי ששבת חייב מיתה, לפי שנאמר עליהם [בראשית ח, כב] 'יום ולילה לא ישבותו'. כי הם דבר שאין לו השלמה. אבל ישראל במה שהם בעלי שלימות, יש להם שבת. כי השבת מורה על ההשלמה, וזהו ענין הצורה שהוא שלימות הדבר. אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכחות הגשם, ואין הגשם בפעל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום. ולפיכך כל גשם בעל כח, וכל כח אינו בעל השלמה. לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה. וכל דבר שהוא נבדל מן הגשם, הוא בעל השלמה". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "הדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח... שזה שייך אל הדברים אשר הם בעלי השלמה" [הובא למעלה פ"ב הערה 271].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות כו: "העטרה מורה מלכות". ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "כי מה שאמרו שעטרותיהם בראשיהם, דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואח"כ הביא] כתב: "ועוד כי בכתוב הזה מוסיף עוד לומר [משלי ד, ט] 'עטרת תפארת תמגנך'. ודבר זה מורה על מעלת עולם הבא, וכבר התבאר זה בדברי חכמים, ובארנו אותו למעלה מה שאמרו במסכת ברכות בפרק היה קורא 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', וזה עצמו שאמר כאן 'עטרת תפארת תמגנך'". וראה בנצח ישראל פכ"ג [תק.], ושם פ"מ [תשט:]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש", ושם הערה 131. וכן כתב להלן פ"ה תחילת מי"ט, וז"ל: "כי הראש יש לו התעלות ביותר, שהראש הוא מתעלה על הכל". ולכך עטרה על הראש מורה על עליונות גמורה. וכן כתב להלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר וכתרך], וז"ל: "כי הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד".

<> לצדיקים היושבים בעולם הבא.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תסז:]: "הכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו ענין הכתר, שאין על המלך מעלה. ומפני שהתורה היא יותר עליון, ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד". ולהלן פ"ד מי"ד [לפני ציון 1136] כתב: "אין ראוי שיהיה עולה על הכתר דבר".

<> אך המלך ישלוט עליהם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין קיא:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק", וכתב על כך בח"א שם [ג, ער.]: "כי העטרה היא נבדלת מן האדם, כי העטרה היא על ראש האדם נבדל מן האדם, ועם זה שהעטרה היא נבדלת מן האדם, מכל מקום העטרה היא חבור, מצורף אליו. ומכל מקום העטרה אין לה חבור וצרוף גמור, שהרי היא עטרה על ראשו. וכך השם יתברך שהוא עטרה לראש הצדיק, מצורף אליו, ומ"מ הוא נבדל ממנו, כמו שהעטרה היא בראש האדם, מצורף אל האדם, ונבדל מן האדם". הרי שהעטרה אינה מפקיעה לגמרי משלטון של מלך אחר, שהרי הקב"ה עצמו הוא יהיה העטרה בראש כל צדיק וצדיק.

<> באור חדש [קפ:] ביאר שיש בזה שלש דרגות; עטרה שיש לכל אדם, תכשיט שניתן בראש המלך, וכתר המלכות עצמו, וכלשונו: "אמר המלך [אסתר ו, ו] 'מה לעשות באיש אשר המלך חפץ ביקרו'... 'ואשר נתן כתר מלכות בראשו' [שם פסוק ח], פירוש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות בראשו', כי בודאי דרך בני אדם להיות להם גם כן דבר תכשיט בראשם, כמו עטרת חתנים... ולכך בא לפרש 'ואשר נתן להיות כתר מלכות', כלומר שנתנו אותו בראשו של מלך להיות כתר על ראשו. ומכל מקום אפשר שיהיה כתר זאת גם כן לאחר, אבל לא יהיה לו כתר מלכות, רק תכשיט. ואם אין נותנין רק לענין המלכות, היה זה נחשב כאילו נותנין לו המלכות. ולכך לא כתב 'והַכתר אשר נתנו בראש המלך', שא"כ היה כאילו נותנין לו המלכות כאשר יתנו בראשו כתר מלכות. לכך אמר כי אותו תכשיט שנתן בראש המלך להמליכו, יהיה נתון בראש של זה אשר המלך חפץ ביקרו. אבל לא יהיה כתר מלכות, כי אף אם נתן לכתר מלכות בראש המלך, מ"מ יכול להשתמש בו אף שלא להיות כתר מלכות אל אשר יהיה נותן אותו בראשו. כמו שאמרנו כי דרך להיות עטרה אף לשאר אדם, ולכך אמר המן הדבר שנתן להיות כתר מלכות בראשו של מלך ינתן אל איש זה ג"כ בראשו, רק אצלו לא יהיה כתר מלכות". וזהו דיוק לשונו למעלה [לפני ציון 1862] "כמו המלך אשר יש לו עטרה על הראש, שהוא קשוט הראש".

<> "דכתיב [ויקרא כה, ט] 'תעבירו שופר', והדר [שם פסוק י] 'וקראתם דרור'" [רש"י שם].

<> "דכתיב [ויקרא כה, י] 'וקדשתם את שנת החמישים'" [רש"י שם].

<> "אם רצה לשום עטרה בראשו להראות שיצא חפשי" [רש"י שם].

<> צרף לכאן מה שאמרו חכמים [גיטין מ.] "כשרבו הניח לו [לעבד] תפילין [יצא לחירות]". והביאור הוא, שתפילין של ראש הוא כתר על האדם, וכפי שכתב בנצח ישראל פכ"ג [תפה:], וז"ל: "תפילין של ראש, הם כתר על האדם ופאר עליו", ושם הערה 35. ולכך כאשר מניח תפילין על עבדו משחררו, כי הכתר על ראש העבד מורה שאינו נתון יותר לשליטתו של רבו. וראה בנתיב העבודה פ"ט [א, קד.] שכתב מעין זה. ולפי זה דין הגמרא בגיטין הוא משום תפילין של ראש, ולא משום תפילין של יד.

<> "אליעזר עבד אברהם הוה" [רש"י יבמות סב.]. לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תרפח:]: "ולכך תמצא גם כן העבד, אשר יש לו לעבד משפט האשה, אשר היא נוטה אל החומר, ולכך ערך של עבד אם נגחו השור שלשים שקלים [שמות כא, לב] גם כן. כי על העבד נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, רצה לומר כי הוא נוטה אל החומר". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, להלן פ"ו מ"ג [ומה שאמר] כתב: "כל דבר שהוא צורה, ראוי שיהיה נקרא בלשון חירות. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי השעבוד הוא מצד החומר, כי מצד הצורה אין שעבוד. ודבר זה רמזו ז"ל [יבמות סב.] על עבד כנעני 'שבו לכם פה עם החמור' [בראשית כב, ה], 'עם הדומה לחמור'. כי מצד השעבוד שבו הוא דומה לחומר, כי המשועבד מתפעל מאחר. ודבר זה ענין החומר, שהוא מתפעל. אבל בצורה, כיון שאין בצורה התפעלות כלל, לא שייך לומר על הצורה שעבוד, רק חירות... שאין לך בן חורין רק העוסק בתורה. כי אף המלך שהוא בן חורין, לא נקרא בן חורין בערך מי שעוסק בתורה. וזה כמו שאמרו [להלן פ"ו מ"ו] 'ואל תתאוה לשלחנם כי שלחנך גדול משלחנם וכתרך גדול מכתרם'. כי המלך אף ע"ג שהוא מלך, הנה יש לו יראה באולי ימרדו בו בני מלכותו, ובשביל כך אינו בן חורין לגמרי. שלא יקרא בן חורין רק כאשר לא ימצא בו צד אפשרות שעבוד. וזה לא ימצא רק במי שעוסק בתורה, שהוא בן חורין לגמרי... כי השכל הוא בן חורין, אין שייך שעבוד בו". וכן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [טו], שם פ"ד [לא.], שם פ"ט [נו.], שם פט"ז [עז.], שם פי"ט [פה:], שם פמ"ד [קסו.], שם פמ"ה [קעא.], גו"א שמות פי"ח אות כו, תפארת ישראל פל"ז [תקמג.], נצח ישראל פ"ז [קצו.], נתיב יסורין פ"א [ב, קעה:], ח"א לגיטין ז. [ב, צד:], ח"א לקידושין כב: [ב, קלב.], ח"א למנחות מד. [ד, פ.], ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 1049].

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות כו: "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". ובאור חדש [רה.] כתב: "כי היה למרדכי לבוש מלכות, וזה מורה על כבוד אלקי. והיה לו עטרה של מלכות, וזהו מעלה לגמרי, כי הלבוש כיון שהוא לבוש אל הגוף אינו כל כך מעלה אלקית, כמו שהוא העטרה, שהוא על הראש, שהוא נבדל אלקי לגמרי, עד שהיתה אימתו מוטלת על הבריות. כי המלך שהוא נבדל מן העם, יש לו היראה... כי מפני שהוא נבדל מהכל יש יראה לפניו, ועל זה מורה העטרה, שהיא על הראש". ובח"א לגיטין ז. [ב, צד:] כתב: "ומפני הקדמה הזאת [של נעשה לנשמע (שמות כד, ז)] ראוים לכתר ועטרה, שהרי ירדו ק"ך רבוא מלאכי שרת וקשרו לכל אחד מישראל שני כתרים, אחד כנגד 'נעשה' ואחד כנגד 'נשמע' [שבת פח.]... וכבר בפרשנו כי ראוים ישראל לכתרים בשביל 'נעשה ונשמע', שהיו ישראל דומים למלאכים הנבדלים, שהם מקדימים נעשה לנשמע, כדאיתא במסכת שבת [שם]. וכאשר יש להם דמיון אל המלאכים הנבדלים, ראוים אל הכתר. והפך זה, אשר הם בעלי חומר, ומרוחקים מן הכתר, ועליהם נאמר 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור, והם עבדים, לא מלאכים, כמו שפירשנו במקום אחר. ולעולם הבא שיהיו נבדלים מן החומר לגמרי, נאמר עליהם 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהן'". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וראה נתיב התשובה פ"ד הערה 26.

<> פירוש - אע"פ שהאדם יהיה שלם לעת"ל, מ"מ עדיין שם "עלול" עליו, ומחמת כן לעולם יתחייב שיקבל את השלמתו מעלתו, וכמו שמבאר. 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. 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 [שבת לא.], 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" [הובא למעלה הערה 939]. ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לג.] כתב: "כי הכל צריך להתפרנס מן העלה הראשונה, שבשפע שלו קיימים הכל".

<> לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "במדריגת עולם הבא הכל בהשלמה, וזה שאמרו שאין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם... והקיום שלהם הוא מן השם יתברך בעצמו, וזהו אמרם 'נהנים מזיו השכינה'". ובנתיב התורה פ"ג [א, יד.] כתב: "כי יקבל שביעה מן השם יתברך... והוא מה שרמזו חכמים 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו שכינה'. כי מה שאמרו שעטרותיהם בראשיהם, דבר זה נאמר על מעלת עצמו, כי אין יותר במעלה מן המלך שיש לו עטרה בראשו. ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא". @**וביאור**^ שתי מדרגות אלו נמצא בבאר הגולה באר החמישי [לט.], וז"ל: "דע כי הטוב המקוה לצדיקים כתיב [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים'. ופירשו חכמים [חולין קמב.] 'למען ייטב לך' לעולם שכולו טוב, וזהו עולם הבא, שהוא כולו טוב, ו'למען יאריכון ימיך' [דברים ה, טז], לעולם שכלו ארוך נצחי. והנה תמצא כי הבטחת השכר שהוא לעתיד הוא בשני דברים; הטובה, שיהיה להם הטוב לגמרי. והשני, שלא יהיה הפסק לטוב, רק שיהיה נצחי. ובשני דברים נכלל הכל; הטוב שהוא בתכלית, והנצחי... והוא שרמז עליו דוד עליו השלום [תהלים טז, יא] 'נעימות בימינך נצח'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 84]. ונראה לפי זה כי "עטרותיהם בראשיהם" מורה שהם נבדלים מן החומר [כמבואר כאן], וזהו הטוב הנצחי, ואילו "ונהנים מזיו השכינה" זהו הטוב הגמור, שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התעונג העליון ביותר, וכמבואר בהערה הבאה. וראה גו"א בראשית פ"א הערה 200, ולהלן פ"ד הערה 110.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ח אות כו: "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. אף על גב שאין הזיו גשמי חס ושלום, מה בכך, שלא נקרא הדבר 'זיו' בשביל הגשמות שבו, רק נקרא 'זיו' מפני שהוא רחוק מהגשמות העב והעכור. ולפיכך יאמר שנהנה מזיו השכינה, כי יהנה השכל במה שהוא מתיחס לו". וראה למעלה הערות 455, 472.

<> 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". 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:, והובא למעלה הערה 249].

<> למעלה משנה יד, בביאור מעלת הצלם [מציון 1481 ואילך]. וכתב שם: "כי כמה פעמים בארנו לך כי האור והזיו יש לו המציאות ביותר, כי האור הוא המציאות הגמור", ושם הערה 1488. וכן כתב הרבה פעמים, וכגון, בבאר הגולה באר הרביעי [תקנב:] כתב: "הדבר שהוא אור הוא המציאות, כאשר תראה בבריאה כי האור נברא קודם הכל [בראשית א, ג]. ובחושך אין דבר נמצא כלל, לכך המציאות נקרא 'אור'". ושם בבאר הששי [קנג.] כתב: "אין דבר יותר ראוי להיות נקרא בשם 'מציאות' כמו האור. והפך זה החושך, הוא העדר בודאי. ולפיכך תחלת המציאות היה האור, לפי שהאור ראוי למציאות יותר מכל. ואם אין אור, הנמצאים הם עומדים בהעדר, שהוא החושך". ובנתיב התורה ר"פ ד [א, טז.] כתב: "עיקר הנהגת המציאות היא ביום, שבו האור. אבל בלילה שהוא חושך, הכל בטל". ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "כי היום מתייחס אל המציאות והלילה אל ההעדר, וזה ידוע". וכן הוא בנתיב העבודה ר"פ ז [א, צה.], ונצח ישראל פכ"ה [תקלד.]. ולהלן פ"ה סוף מ"כ כתב: "אמרינן בבבא בתרא בפ"ק [ד.] על הורדוס שכבה אורו של עולם, שהרג את החכמים, וכבה אורה של תורה, ילך ויתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש, שנקרא 'אורו של עולם' כדאיתא התם. ולמה נקראו אלו שנים [תורה וביהמ"ק] אורו של עולם, כי אלו שניהם הם עיקר מציאות העולם... ולפיכך אלו שנים, דהיינו בית המקדש והתורה, ענין אחד, שתי מדריגות זו על זו. ולפיכך כאשר האדם מתעסק באורו של עולם, הוא בית המקדש והתורה, נצול מחושך של גיהנם... כי המתעסק בעיקר מציאות העולם, נצול מן העדר המציאות, הוא הגיהנם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ח [נ:], שם ר"פ לד [קכו:], שם פמ"א [קנה.], תפארת ישראל פט"ז [רמח:], שם פמ"ז [תשכט.], ועוד. הרי שהמציאות נקראת אור, והאור נקרא מציאות [הובא למעלה הערה 1482].

<> לשונו בבאר הגולה באר השני [רלח.]: "ותדע כי האור [שנברא במוצאי שבת (פסחים נד.)] הוא השלמה למעשה בראשית, כי האור הוא השלמה למעשה בראשית, כי האור הוא מוציא ראות האדם אל הפעל, כאשר יושב בחושך בלילה, מוציא האור ראות האדם אל הפעל... כי האור הזה הוא השלמה אל האדם להוציא אל הפעל ראות שלו". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח.] כתב: "אבל נחשב התלמיד חכם כמו גלגל חמה [סנהדרין קא.] המוציא עין האדם אל הפעל, כי האור מוציא הראות של אדם אל הפעל, עד שהוא רואה, וכך הת"ח בלמוד שלו מוציא האדם אל הפעל, עד שהוא בשלימותו".

<> מוסיף יותר, שהואיל והאור מוציא את הראות לפעל, לכך גם מציאות האדם היא גם כן בפעל. והענין יוסבר על פי דבריו בח"א לסנהדרין קג: [ג, רמא.], שכתב: "מי שיושב בחושך יש לו העדר מציאות, וכמו שאמרו ז"ל [נדרים סד:] סומא חשוב כמת. וכל זה מפני כי האור משים האדם בפועל, וכאשר הוא סומא, כאילו נעדר ואינו נמצא בפועל". אם כן "ראות האדם" מגיעה היא לכל האדם, כי הסומא חשוב כמת, וסדר הדברים הוא כדלהלן; (א) האור מוציא את ראות האדם לפועל. (ב) ראות האדם היא כל האדם, כי הסומא חשוב כמת. וראה למעלה הערות 1452, 1483, 1488.

<> לשונו למעלה [משנה יד לפני ציון 1524]: "כי יש לאדם זיו ואור הצלם שיש להשם יתברך, כי השם יתברך מחויב המציאות". וראה למעלה הערות 1452, 1524.

<> הוא שנאמר [תהלים לו, ט-י] "ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם כי עמך מקור חיים באורך נראה אור". והנה הפסוק הראשון ["ירויון מדשן ביתך וגו'"] עוסק בעוה"ב, וכמו שדרשו חכמים [סנהדרין ק.] "כל המרעיב עצמו על התורה הקב"ה משביעו לעולם הבא, שנאמר 'ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם'". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] הביא את המאמר, וכתב עליו: "השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר 'הקב"ה משביעו לעולם הבא', כי יקבל שביעה מן השם יתברך, וכמו שהביא ראיה 'ירויון מדשן ביתך ונחל עדניך תשקם'. והוא מה שרמזו חכמים 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה'... ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך". הרי שחיבר את שני המאמרים הללו להדדי, ובכך חיבר את שני הפסוקים הללו להדדי, ונמצא שעוה"ב הוא "באורך נראה אור".

<> לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעז:]: "השבת מורה שהשם יתברך ברא את העולם בשלימות, ואין חסרון בו. וראוי על זה להיות עונג כראוי, כי העונג מורה על שלימות העולם בלא צער, רק בעונג". ובבאר הגולה באר השני [רג.] כתב: "ולא יאמר [האדם], אף כי השלים [הקב"ה] העולם, הוא עולם חסר בדבר מה, ועל זה בא עונג שבת, לומר כי השם יתברך השלים העולם, ולא נמצא חסרון כלל, רק הכל הוא בעונג והשלמה" [הובא למעלה הערה 1846]. ובח"א לשבת קיח. [א, נד:] כתב: "יש לך לדעת, כי העונג אין לו צר, שכל דבר שיש לו צר אינו בעונג כלל, ומי שהוא בעונג אין לו צרות".

<> כפי שכתב למעלה [משנה יד לאחר ציון 1451]: "כי השם יתברך נקרא 'אור', כי האור בכל מקום בא על דבר נבדל בלתי גשמי, שהרי האור אינו גשמי כלל, ודבר זה ביארנו בהקדמה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', שהאור מורה על דבר נבדל בלתי גשמי. וזהו ענין הצלם, שהכתוב רצה לומר כי האדם הזה הגשמי דבק בו ענין נבדל לגמרי בלתי גשמי, וזה זיו צלמו... ומצד האור הנבדל הדבק באדם כאשר הוא מסולק ומופשט מן הגשמי, הוא צלם אלקים לגמרי", ושם הערה 1452.

<> כמו כל אור שמוציא את כח הראות של האדם אל הפעל, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 1879], וכך האור המתוק טוב הוא "טוב לעינים". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלה.] כתב: "מצד שהוא יתברך הטוב הגמור, מבקש שיפעל הטוב, שכל אשר הוא טוב, מבקש לפעול הטוב". ובדרך ה' לרמח"ל ח"א פרק שני כתב: "הנה התכלית בבריאה היה להיטיב מטובו יתברך שמו לזולתו... ובהיותו הוא לבדו יתברך שמו הטוב האמיתי, לא יסתפק חפצו הטוב אלא בהיותו מהנה לזולתו בטוב ההוא עצמו שהוא בו יתברך מצד עצמו, שהוא הטוב השלם והאמיתי". וכן כתב בדעת תבונות סימן יח, וז"ל: "מחוק הטוב הוא להטיב, וזה הוא מה שרצה הוא יתברך שמו, לברוא נבראים כדי שיוכל להטיב להם, כי אם אין מקבל הטוב, אין הטבה". וכן כתב בכללי פתחי חכמה ודעת, כלל ראשון, וז"ל: "כי ברצותו להטיב, רצה להמציא נמצאים שיקבלו טובו".

<> לשונו למעלה פ"א מ"י [שיג:]: "כי עצם עולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה". וכן כתב המסלת ישרים ר"פ א, וז"ל: "הנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא. ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרכת לדבר הזה... שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1845]: "ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן". ומבאר כאן שהסעודה היא השלמה ממציאותו יתברך, שהצדיקים יושלמו ממציאותו יתברך.

<> ואילו במאמר הנ"ל [ברכות יז.] אמרו שבעוה"ב "אין בו לא אכילה ולא שתיה". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לא:] כתב: "ואמר [ב"ב עד:] ש'מלחה לצדיקים לעתיד לבא'. ובאור דבר הזה מה שאמרו 'ומלחה לצדיקים לעתיד לבא'. שממנו יובן שהצדיקים אוכלים, והנה הרבה בני אדם בהגיעם אל המאמר הזה הם מתמרמרים מאוד נגד המאמר הזה... כאשר חברו אליו מאמר חכמים במקום אחר [ברכות יז.] ש'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה'".

<> מבשר לויתן.

<> לשונו בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב.]: "מה שנאמר במקום אחר העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, זה נאמר על מתן שכרה, שהוא עולם הבא בודאי, ושם לא תהיה אכילה ושתיה בעולם הבא, רק 'צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם', כי אז לא יהיו צריכים לאכילה, רוצה לומר הקיום, שכבר קבלו אותו קודם עולם הבא. אבל הסעודה אשר רמזו בכאן [מבשר לויתן] שתהיה לצדיקים לעתיד, הוא קודם עולם הבא", ושם מאריך לבאר זאת. וכן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קה:], ויובא בהערה הבאה.

<> לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קה:]: "אמנם אל תאמר כי זהו [סעודת בשר לויתן] מדריגת עולם הבא, כי אין הדבר כך, כי סוף סוף מורה קבלת השלימות על חסרון, שיש שם חסרון עד שהוא צריך אל השלמה. אבל מדריגת עולם הבא אמרו 'העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו השכינה'. בארו ענין זה כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלה לומר שיהיה בו אכילה ושתיה, שהרצון בזה קבלת השלמה, שבמדריגת עולם הבא הכל בהשלמה". וראה למעלה הערה 1851.

<> אף אם תאמר שסעודת בשר לויתן תהיה בעולם הבא, ולא קודם לכך.

<> כפי שכתב למעלה בהקדמה [כח.]: "עולם הבא, שאין שם אכילה ושתיה, ומסולק העולם הבא מן הגופנית לגמרי", ושם הערה 103.

<> כבר נתבאר בתפארת ישראל פי"ב הערה 81, שכאשר המהר"ל כותב "בארנו זה &**במקומו**"^, ולא בלשון היותר מצוי בספריו "ביארנו במקום אחר", כוונתו לחידושי האגדות שלו על אתר. ושם הובאו מקבילות רבות לענין זה. וכן כתב להדיא בהקדמה לבאר הגולה [יז.], וז"ל: "כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים למושבותם על סדר התלמוד. ולפיכך אם יבקש האדם יותר, ימצא במקומו", ושם הערה 93. וכן גם כאן כוונתו לח"א לב"ב שם, ויובא בהערה הבאה [ראה למעלה פ"א הערה 1082].

<> כן כתב בח"א לב"ב עד: [ג, קד:], וז"ל: "הדבר הזה בעיני האדם הוא [רחוק], כי האדם אינו משיג רק הדבר המוחש, וכאשר רואה לחוש האכילה והשתייה, והם גשמיים, יחשוב שכל מה שנאמר עליו אכילה [היא] גשמית, ולפיכך הוא רחוק בעיני האדם שיהיה כאן אכילה ושתיה אחר הסתלק הגוף. ואין ספק בדבר הזה, כי אין מוכרח שיהיה עצם האכילה בדברים גשמיים בבשר וביין דוקא, רק עצם האכילה נקרא כאשר האדם מקבל דבר המשלים אותו, דבר זה הוא עצם אכילה, ואף אם אינו בדברים גשמיים. ועתה ראה והבן, כי יעלה על דעתך שהאדם כאשר היה בגן עדן ואכל פירות גן עדן, שהיו הפירות כמו הפירות שהם אצלינו גשמיים, שאין ספק שפירות גן עדן מתיחסים אל גן עדן. רק שכל אשר מקבל האדם להשלים עצמו נקרא 'אכילה', יהיה דבר גשמי או מה שהוא", ושם מאריך בזה.

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"א אות נב [לב:], וז"ל: "ואל תאמר כי אכילה זאת, שהיא סעודה שתהיה לעתיד, כמו שהוא אכילה זאת שהיא אצלינו. אבל האכילה הזאת לא תהיה אכילה שהיא מן כח המתאוה, אבל תהיה סעודה המקיים וסועד את האדם ונותן לו קיום, לכך תקרא 'סעודה'. ואין לומר אם כן יהיה לו גם כן אכילה ושתיה תאוות הגוף, זה אינו כלל קשיא, כי האכילה ושתיה שהם תאוות הגופניות לא תהיה, כי מדריגות סעודה זאת בלא דברים אלו, אבל ענין הסעודה נאמר על הקיום בלבד, ואין ספק שתתחלף הסעודה הזאת כהחלף המדריגות אשר בין העולם הזה ובין עולם הבא, מכל מקום שם 'סעודה' תהיה שם. ואם יאמר, בשלמא בעולם הזה ימצא שם סעודה בעבור החום הטבעי המעכל, וכיוצא מן טבע הגוף, ולא שייך בזה לעתיד לומר כך. הנה אין זה קשיא, שאם האדם הטבעי הגשמי הוא ניזון בדבר חומרי גופני גשמי, כך נזון הרוחני לפי ענין שלו, רוצה לומר שמקבל קיום ופרנסה, וזהו ה'אכילה והשתיה' של דבר הרוחני, והשתא יהיה הערך שוה. ואיך יהיה דבר זה קשה לך, שהרי בעולם הזה יש חלוף בין הפרנסה; כי האדם ניזון בדבר דק כמו הלחם והבשר, והבהמה נזונת מתבן, וכן כל דבר לפי ענינו ניזון, נמצא כי יש לצדיקים לעתיד סעודה. ואם היו אומרים שתהיה הסעודה בבשר ויין, היה קשה מאד, אבל הם אמרו שהסעודה תהיה בלויתן, וכן בהמות בהררי אלף [ב"ב עד:], ויין המשומר לעתיד [ברכות לד:], וזיז שדי, וכלם הם מציאות ראויים לפי ערך הסעודה".

<> הרי שסעודת לויתן לחוד [קודם עוה"ב], וסעודת העוה"ב לחוד.

<> א"כ מה שכתב למעלה [לפני ציון 1847] "'והכל מתוקן לסעודה'... תהיה הסעודה איך שתהיה", רומז לספקו כאן, האם איירי בסעודת לויתן, או לסעודת "נהנין מזיו השכינה".

%[משנה יז]

<> יקשה על המשנה חמש שאלות.

<> פירוש - אי אפשר שתהיה תורה, ואי אפשר שתהיה דרך ארץ, וכמו שמפרש.

<> לשון המדרש שמואל כאן: "ראוי לעורר שנראים דבריו סותרים זה לזה. כי באמרו 'אם אין תורה אין דרך ארץ' נראה שאי אפשר לקנות הדרך ארץ אם לא שקדמה עליה קניית התורה מקודם. ואחר כך אומר 'אם אין דרך ארץ אין תורה', שאי אפשר לקנות התורה אם לא שקדם אליה מתחלה דרך ארץ. וזו הקושיא שייכא בכל החלוקות כולם". וכן כתב התויו"ט כאן, וז"ל: "[אם] בא התנא לומר על קדימה ואיחור, שצריך שיקדם האחד לחברו... אין גם אחד מהם יהיה במציאות. שאם אין האחד אלא א"כ שיקדם לו האחר, וכל אחד יש לו דין קדימה על חבירו, נמצא שאי אפשר שימצא המאוחר בלא הקודם, ושניהם מאוחרים, נמצא ששניהם אינם נמצאים". ובנתיב התורה פי"ד [א, נו:] שאל כן ביחס שבין חכמה ויראה, והובא בהערה 1955. וראה להלן מציון 1929 ואילך בישוב שאלה זו.

<> "'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 בכלל 'דרך ארץ'" [לשונו להלן, וראה 1916].

<> כי יחס של תלות הוא יחס של סבה ומסובב, ויחס זה מחייב שייכות בין אחד לשני. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23, ובפרק זה הערה 1457, ולהלן הערה 2022]. וראה להלן הערה 1927 בישוב שאלה זו.

<> צריך לומר "אם אין יראה אין חכמה", וכדמוכח מהמשך דבריו.

<> דואג היה מעבדי שאול [ש"א כא, ח], ואחיתופל היה יועץ דוד [ש"ב טו, יב]. ובירושלמי סנהדרין פ"י ה"ב אמרו "דואג גדול בתורה היה". ובמדרש שוחר טוב קיט, ג אמרו על דואג ואחיתופל "למדו כל דקדוקי תורה". ובסנהדרין קו: אמרו שהקב"ה אמר לדואג "לא גבור אתה בתורה" [בתמיה]. ועוד אמרו עליהם [שם] ששאלו ארבע מאות בעיות במגדל הפורח באויר, ומ"מ "לא הוה סלקא להו שמעתא אליבא דהלכתא, דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'", הרי שלא היו יראי השם. וכן אמרו עליהם [סנהדרין צ.] שאין להם חלק לעולם הבא, והם ירדו לגיהנם [שוח"ט מט, ב], והיו להוטים אחרי לשון הרע [ירושלמי פאה פ"א ה"א]. וראה למעלה סוף משנה ט הערה 990. ובסוטה כ. אמרו "דואג ואחיתופל מי לא הוו עסקי בתורה, אמאי לא הגינה עלייהו", ופירש רש"י שם "מיצר הרע, שהחטיאם ועשאם רשעים גמורים". 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... ובאולי יהיה קשה לך הלא אחיתופל ודואג למה לא שמרה התורה אותם מן החטא, הלא דבר זה אין קשיא כלל. שלא אמרו כאן רק מי שמבקש לסלק יצר הרע ממנו, והם לא בקשו לסלק אותו על ידי תורה, ואם הגיע להם יצר הרע, לא היו מושכין אותו לבית המדרש, ולכך באו לידי חטא". ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רמט:] כתב: "דואג ואחיתופל, מפני שגם הם חכמים גדולים מאוד, והיו רשעים". ובסוף נתיב השלום כתב: "אחיתופל שהיה חכם". וראה להלן הערה 1955 בישוב שאלה זו.

<> שחכמה נתלית ביראה, ואילו בינה ודעת נתלות זו בזו. וראה להלן מציון 1956 בישוב השאלה.

<> כי מפרשי המשנה ביארו "אם אין קמח אין תורה" פירושו "שאם אין לו מה יאכל היאך יעסוק בתורה". וכן הוא ברע"ב, ולכך היה יותר מתאים לומר "לחם" מ"קמח", כי "לחם" מורה על מאכלו של אדם. וראה להלן מציון 2018 בישוב השאלה.

<> אינו מיישב בזה את שאלותיו, אלא מבאר את סמיכות המשניות, ולאחר מכן יבוא לישב את שאלותיו. וק"ק, מדוע כאן שינה מסדר שנקט במשניות הקודמות, שלמעלה ביאר קודם את סמיכות המשניות, ולאחר מכן את השאלות על המשניות [כמו למעלה תחילת משניות י, יב, יג, יד, וכיו"ב].

<> כמו שכתב למעלה בהקדמה [לו:]: "כי מי שהוא רע בעצמו, נפשו מתאווה לדבר שהוא רע בעצמו, אף כי אין לו שום הנאה בזה, רק בשביל שהוא רע הוא נמשך אל הרע בטבע", ושם הערה 136. וכן אמרו להלן [פ"ד מ"ב] "עבירה גוררת עבירה". ובח"א לנדרים פא. [ב, כה.] כתב: "וידוע כי החטא שהוא הסרה ראשונה מן השם יתברך, גורם הסרה אחרת, עד שיבא אל הסרה גמורה, כי עבירה גוררת עבירה לגמרי".

<> במשנה יג, שביאר שם שני הסברים; (א) הערוה עצמה היא נקראת "שחוק", ולכך הצחוק מביא צחוק אחר, שהוא ערוה [לפני ציון 1218]. (ב) העומד בשחוק וקלות ראש מסולק מיראת ה', עד שהוא מגיע לערוה, שהיא מעשה המרוחק לגמרי מה' [לפני ציון 1231].

<> קצת קשה, כי רבי עקיבא עצמו נקט גם בציור של טוב הנמשך אחר הטוב, שאמר בהמשך המשנה שם: "נדרים סייג לפרישות", וביאר המהר"ל שם [לפני ציון 1234] בזה"ל: "ואחר שאמר איך השחוק וקלות ראש מרגילין האדם לערוה, אמר אחר כך כי יש דברים שהם הפך זה, שהם מביאים אותו לפרישות וקדושה, וכמו שאמר 'נדרים סייג לפרישות'". ומדוע רבי אלעזר בן עזריה היה צריך להורות שהוא הדין שהטוב נמשך אחר הטוב, בעוד שרבי עקיבא עצמו כבר אמר כן.

<> אודות שהדומים זה לזה נמשכים זה אחר זה, כן אמרו [ב"ק צב:] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי, מטייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי ["דרך דקל רע ליגדל בצד אילן סרק" (רש"י שם)]. אמר ליה דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, ומשולש בכתובים, ותנן במתניתין, ותנינא בברייתא. כתוב בתורה, דכתיב [בראשית כח, ט] 'וילך עשו אל ישמעאל'. שנוי בנביאים, דכתיב [שופטים יא, ג] 'ויתלקטו אל יפתח אנשים רקים ויהיו עמו'. ומשולש בכתובים, דכתיב 'כל עוף למינו ישכון ובני אדם לדומה לו'. תנן במתניתין [כלים פי"ב מ"ב] כל המחובר לטמא טמא, כל המחובר לטהור טהור. ותנינא בברייתא רבי אליעזר אומר לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח.] כתב: "כי בני אדם שהם מתדמים באומה אחת אוהבים זה את זה, ואמרו חכמים [ב"ק צב:] לא לחנם הלך הזרזיר אצל העורב אלא מפני שהוא מינו" [ראה למעלה הערה 869]. 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"א הערה 178, פ"ב הערה 231, ובפרק זה הערה 722].

<> פירוש - אין צריך להסברו הראשון לביאור סמיכות המשניות מפאת חבור מהותי ביניהן, כי כבר נתבאר למעלה כמה פעמים שסמיכות המשניות היא לפי סדר הדורות, ולכך נשנו זה אחר זה מאמרים שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, אף ללא קשר מהותי ביניהם. ומשמע מלשונו שהסבר זה עדיף על פני הסברו הקודם, עד שכתב על הסברו הראשון "שאין צריך לזה". אמנם בשאר מקומות משמע שקישור מהותי עדיף על פני קישור של סדר הדורות, והסבר זה יאמר רק כאשר אין למצוא הסבר מהותי יותר. וכגון למעלה תחילת מ"ב כתב: "וזה עיקר הטעם כאשר תמצא דברים בלתי מקושרים ביחד, הוא בשביל סבה זאת, שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן למעלה תחילת מי"ב ביאר בתחילה את סדר המשניות על פי סדר הדורות, ואחר כך הוסיף: "ויש לפרש כי נסמכו המאמרים בעצמם". וכן שם בתחילת מי"ג כתב: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חבירים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש וכו'". הרי שלכתחילה עדיף למצוא קישור עצמי ומהותי, ודלא כדבריו כאן. ויל"ע בזה. ואולי יש לומר כי עדיף למצוא קשר מהותי, אך מאידך גיסא אין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. ולכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות כן. אך אם הדבר כרוך בדוחק, אין צורך לזה. וכנראה כאן ההסבר הראשון [המהותי] היה נראה קצת דוחק בעיניו, לכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [ראה להלן פ"ד הערה 172.

<> כגון למעלה תחילת משנה יב כתב: "כבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות', ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.]. ולמעלה משנה ב [לפני ציון 299] כתב: "אבל הפירוש נראה ברור, כי נסמכו יחד, מפני כי עקביא בן מהללאל ורבי חנינא סגן הכהנים היו בזמן אחד, ולכך הוקבעו ביחד... שהיו בזמן אחד, או קרוב לזמן אחד, ומסדר דבריהם ביחד". וכן כתב שם [ליד ציון 421], ולהלן פ"ד תחילת מ"ב. וראה למעלה הערות 299, 1162, 1376, ולהלן הערה 2096.

<> יומא פה. "וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך". ועוד אודות שרבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא היו בזמן אחד, כן אמרו בהגדה של פסח "מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, שהיו מוסבין בבני ברק". ובגיטין פג. אמרו "לאחר פטירתו של רבי אלעזר, נכנסו ארבעה זקנים להשיב על דבריו, אלו הן; רבי יוסי הגלילי ורבי טרפון ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא". וכן בסוכה מא: אמרו "מעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שהיו באין בספינה". ובסנהדרין סז: אמרו "אמר לו רבי אלעזר בן עזריה, עקיבא, מה לך אצל הגדה, כלה מדברותיך ולך אצל נגעים ואהלות". וכן הוא שבת מ., עירובין מא:, יבמות טז., סנהדרין קא., מכות כד., מנחות פט., ועוד. והרמב"ם בהקדמה לפיהמ"ש כתב: "הכת השנית אחר החורבן, רבי טרפון, רבי עקיבא, ורבי אלעזר המודעי, ורבי אלעזר בן עזריה, ורבי ישמעאל".

<> מחלק בין מלאכה לבין משא ומתן, כאשר משא ומתן נגדר כ"צורך העולם". והענין יבואר על פי דבריו למעלה משנה ה [תקפז:], שכתב: "האדם הוא בעל משא ומתן, נותן לזה ומקבל מזה, בשביל כך הוא דומה אל עולם הזה, הוא עולם ההרכבה, שהם מקבלים זה מזה... הסוחר שהוא בעל משא ומתן זה עם זה, ואינו דומה לבעל מלאכה, שהוא עושה מלאכה לעצמו, אף כי הוא מוכר אחר כך, אין עקר הריוח רק מה שעשה מלאכה לעצמו, והרויח במלאכה. אבל הסוחר שאינו מרויח רק מה שהוא מוכר לאחרים ומקבל מן אחרים, ודבר זה הוא הריוח, כי לא השביח בעצמו דבר, כמו בעל מלאכה שעשה מלאכה וזהו הריוח... הוא מתיחס אל התחתונים בעלי גשם, שהם מקבלים זה מזה, מפני שהם גשמיים בעלי חומר". הרי ש"משא ומתן" שונה ממלאכה, ומ"מ הוא צורך העולם. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "ואם היו הרבה חכמים שלא היה להם מלאכה, היה להם משא ומתן, שהוא כמו מלאכה", ושם הערה 296.

<> נמצא שכלל ב"דרך ארץ" שלשה דברים; (א) מלאכה ופרנסה [כן ביאר למעלה ס"פ א (תסז:), ובפרק זה במשנה ד, ושם הערה 580]. (ב) צורך העולם, וכמו משא ומתן. (ג) צורך העולם, וכמו סדר הנהגת העולם שיש לאדם לנהוג. והחלק השלישי הוא ענין של מוסר ומדות, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [כ:], וז"ל: "מפני כי דרך ארץ הוא תוכחת מוסר". ובהמשך שם [מ:] חיבר לזה את משנתינו, שכתב: "הנה יחדו מסכתא זאת לדבר מן המוסרים שראוים אל האדם לעשות ומה שלא יעשה... וזה כמו שחברם הכתוב ביחד, במה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור ודרך חיים תוכחת מוסר'... וכמו שאמר 'לשמור את דרך עץ החיים' [בראשית ג, כד], 'דרך' זה דרך ארץ, 'עץ החיים' זו התורה [ויק"ר ט, ג]. הרי שמקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', לכך שייך דברי מוסר אל ההלכות". ולהלן פ"ו מ"ז [בקנין הט"ו של תורה] כתב גם כן ש"דרך ארץ" היא מדות טובות, וכלשונו: "דרך ארץ הם המדות הטובות, כמו שאמרו ז"ל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', כדלעיל". וכן בנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמט.] ביאר שיש "דרך ארץ" הכוללת מוסר, ויש "דרך ארץ" מחוץ למוסר, וכלשונו: "הדברים אשר הם דרך ארץ הם כל דברי מוסר שכוללת מסכת אבות... הוא ההנהגה הישרה והיפה על הבריות. ויש מהם אשר אם לא ילך בהם הוא חטא ועון גדול, וצריך להיות נזהר בהם. ולכך נקראו 'דברי מוסר', שמייסרים את האדם שלא ילך בדרך רע... ואותן דברים זכרו במסכת אבות... כמו שאמרנו בהקדמת המסכת. ושאר דברים אשר הם יפים וטובים, ולא נקראו רק 'דרך ארץ', והם הרבה מאוד... לאותן אין צריך לתת טעם, כי הם ידועים שיהיה נוהג כמנהגו של עולם. והעיקר הוא במאכלו, כי האדם כאשר אין נוהג בדרך ארץ במאכל שלו, שהוא רעבתן, הוא מגונה על הבריות ביותר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 72, וראה בסמוך הערה 1926].

<> בראשית א, לא "ויהי ערב ויהי בוקר יום &**ה**^ששי", לעומת שאר ימים, שלא נאמרה בהם הוספת אות ה"א. ורש"י [שבת פח.] כתב: "יום הששי - מאי שנא דכתיב ה' ביום גמר מעשה בראשית".

<> לשון הגמרא שם: "אמר ריש לקיש, מאי דכתיב [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', ה"א יתירה למה לי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר להם, אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין. ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו", ופירש רש"י שם "מלמד שהתנה כו' - 'הששי' משמע הששי המיוחד במקום אחר... אף כאן 'ויהי ערב ויהי בקר' של גמר בראשית תלוי ביום הששי, והוא ששי בסיון, שנתנה בו תורה, מריבוי דה' דריש ביה נמי הא". ובגו"א ויקרא פי"ב אות א כתב: "אין התורה אלא גמר תיקונם, ובשביל כך אמרו [שבת פח.] הוסיף ה"א בשישי, לומר שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל התורה, מוטב. ואם לאו, יחזרו לתוהו ובוהו. וזהו מפני שאין גמר בריאתן רק על ידי התורה, שהיא מתקן העולם, והוא עיקר תיקונו. ואם לא יקבלו, יחזור לתוהו ובוהו, שאין כאן תקון". וכן הביא מאמר זה למעלה פ"א מ"ב [קעא., קפט.], להלן פ"ה מ"א [ד"ה ולכך אמרו], נתיב התורה ר"פ א, גבורות ה' פמ"ו [קעז.], תפארת ישראל פל"ב [תעז.], שם פנ"ח [תתקז:], נצח ישראל פי"א [רצא:], גו"א שמות פי"ט אות כב [ד"ה אבל], בהספד [קצ], ח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], ועוד. וראה הערה 1923. וצרף לכאן מאמרם ז"ל [סנהדרין סוף צז.] "ששת אלפים שנה הוי עלמא; שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים משיח", הרי העולם ללא תורה נגדר כ"תוהו" [הובא למעלה פ"א הערה 446].

<> כי האדם הפרטי הוא "עולם קטן", וכל מה שמתרחש בעולם, נמצאת לו הקבלה באדם הפרטי. ואודות שהאדם הוא "עולם קטן", ראה למעלה פ"א מ"ה [רסט:], ושם הערה 827, ולמעלה הערות 277, 1136.

<> "כי דרך ארץ הנהגת סדר העולם, והתורה הוא הנהגה אלקית, שהיא למעלה מהנהגת העולם הזה" [לשונו להלן].

<> כי ללא השלמתו הוא נשאר בחסרונו, ו"כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [לשונו למעלה פ"ב מ"ב (תקכה:), ושם הערה 288]. וכן למעלה פ"א מי"ח [תלו:] כתב: "[השבת] הוא קיום העולם... שהיה [הקב"ה] משלים כל המלאכה של ששת ימי בראשית, וההשלמה היא קיום הכל", ושם הערה 1652. הרי ששבת ותורה משלימות את מעשה בראשית, וזו ההטעמה שיש במאמר חכמים [שבת פו:] "כולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל". וכן כתב בתפארת ישראל פכ"ז [תיג:], וז"ל: "כי יום השבת הוא השלמת העולם, ונתינת התורה לעולם הוא השלמת העולם". דוגמה לדבר; בבאר הגולה באר השני [ריט:] כתב: אין בריאת האדם שלימה כי אם על ידי האשה" [הובא למעלה פ"ב הערה 393]. ועל האדם ללא אשה נאמר [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו וגו'", ופירש שם הרמב"ן "וטעם 'לא טוב'... שלא יתקיים כן. במעשה בראשית הטוב הוא הקיום" [הובא למעלה פ"א הערה 336]. הרי שאין קיום ללא השלמתו. וראה הערות 1924, 1982.

<> אודות שהעוה"ז הוא עולם טבעי, כן התבאר למעלה הערה 652, קחנו משם. ולמעלה פ"א מי"ח [תסז:] כתב: "אמר [למעלה פ"ב מ"ב] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', כי דרך ארץ ג"כ הוא מעשה האדם, רק שהוא למטה מן התורה ומן המצות, שהם מעשה האדם בהנהגת העולם בלבד". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד.] כתב: "מדריגת דרך ארץ למטה מן מעשה המצות, שהם המעשים האלקיים, אשר הם למעלה מן דרך ארץ, שהוא לצורך הנהגת העולם". ולמעלה בהקדמה [מא.] כתב: "מקדים דרך ארץ לתורה, והם שני מדריגות זו על זו, נתלה האחד בשני, כמו שיתבאר עוד בעזרת השם יתברך אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה".

<> ובביאור השלמת התורה למעשה בראשית, מצינו בספריו ארבעה הסברים; (א) למעלה פ"א מ"ב [קפט.] ביאר זאת מצד שללא תורה ההעולם החומרי נשאר בפחיתותו, שכתב: "אמר 'על התורה', כי קיום העולם בעצמו הוא התורה... כי שלימות העולם הוא בשביל התורה, כמו שרמז גם כן בקרא 'יום הששי', ואמרו ז"ל מלמד שתנאי התנה הקב"ה עם מעשה בראשית, שתלוים ועומדים עד ששה בסיון, אם יקבלו התורה מוטב, ואם לאו יחזרו לתוהו ובוהו. ודבר זה כי לפחיתות העולם, אם לא היה בעולם התורה, לא היה נחשב העולם לכלום, כי מה הוא. ולפחיתותו כאילו היה העולם תוהו ובוהו, ואין בו ממש, לכך היה חוזר העולם לתוהו ובוהו לגמרי, אם לא על ידי התורה, שהיא החשיבות והמעלה העליונה בעולם, שעל ידי זה ראוי העולם אל הבריאה", ושם הערות 445-447. (ב) בנצח ישראל פי"א [רצא:] ביאר זאת מצד שהתורה היא סדר העולם, וללא סדר אין לעולם קיום, שכתב: "אמרו ז"ל [שבת פח.] שאם לא היו מקבלים התורה היה הקב"ה מחזיר כל העולם לתוהו ובוהו, וכל מעשי בראשית היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל התורה מוטב, ואם לא יחזיר כל העולם לתוהו ובוהו. וזה מפני כי אם אין כאן תורה, בטל חוק וסדר העולם מה שראוי לה להיות נוהג, וסדר שבטל מקצתו בטל כולו, כי לא שייך חצי סדר". וכן כתב בנתיב התורה ר"פ א. (ג) בדרוש על התורה [לג.] ביאר זאת מצד שלולא תורה אין לעולם חבור אל העליונים, שכתב: "כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו שנתוספה ה"א בששי... כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון, אם יקבלו ישראל את התורה מוטב, ואם לאו יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק. ואם כן מצד שהתורה מחברתן היא מקיימת אותם" [הובא למעלה הערה 1009, ולהלן הערה 2007]. וכן כתב בהספד [קצ], ובח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.]. (ד) להלן פ"ה מ"א [ד"ה ולכך אמרו] ביאר זאת מצד שלולא תורה בטלים ישראל, ואז כל העולם בטל, שכתב: "כי כל מעשה בראשית תלוים באדם, שכל הנבראים משמשים לאדם... והשלמת האדם הוא בתורה... ולכך התנה הקב"ה תנאי עם מעשה בראשית שאם אין התורה בטלים ישראל, ואם ישראל אינם, אין ראוי אל שאר בני אדם הבריאה, ואם אין האדם, שאר הנבראים למה". ודברי תורה הם כפשיט יפוצץ סלע, מתחלקים לכמה ניצוצות.

<> כי "כל דבר שהוא חסר בעצמו אין קיום לו" [לשונו למעלה פ"ב מ"ב (תקכה:)]. ולמעלה פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "כי כאשר יש בנברא חסרון, ולכך אינו טוב, ודבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי". ובגבורות ה' פכ"ג [צז:] כתב: "דבר שאין בו מום וחסרון הוא מקוים לנצח, שכל הפסד שמגיע אל דבר לא יגיע רק מפני מום וחסרון, אבל דבר שאין לו מום יש לו קיום נצחי". ואמרו חכמים [שבת קד.] "קושטא קאי, שקרא לא קאי". ובתפילת ימים נוראים אומרים "וכל הרשעה כולה כעשן תכלה כי תעביר ממשלת זדון מן הארץ" [הובא למעלה פ"ב הערה 288].

<> אודות שהעולם הזה הוא עולם גשמי, כן מבואר למעלה פ"א מ"ה [רס.], ושם הערות 770, 771, ושם משנה י [שיב:] והערה 1062. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עולם הזה כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 39]. ובנצח ישראל פט"ו [שס.] כתב: "אין ראוי עוה"ז אל ישראל עם קדוש, כי עוה"ז שאינו קדוש, שהוא גשמי ואין בו קדושה האלקית, אין ראוי להם". וכן כתב למעלה פ"ב מ"י [תשפה:], ושם הערה 1491. וראה למעלה בפרק זה הערות 652, 767, 1082, 1095, 1104, 1420.

<> פירוש - רק כאשר המקבל החומרי נמצא בשלימותו, אז הוא מסוגל לקבל את השלמתו האלקית. אך כל עוד שיש חסרון במדריגה הראשונה, אזי אי אפשר למדריגה השניה לחול. דוגמה לדבר; בנר מצוה [צה.] כתב: "לא הוקם בארץ [המשכן] עד אחד בניסן [שמות מ, ב], כי אין התחתונים ראוים לקבל האור הזה, הוא אור בית המקדש, רק כאשר העולם בשלימות, והוא בחודש ניסן, שאז העולם בשלימות, ואז הוקם המשכן בארץ, להיות השלמה אחרונה אל העולם", ושם הערה 137. ובהמשך שם [קב:] כתב: "כאשר הושלם העולם, קבל העולם צורה אלקית, כמו שהגוף מן האדם כאשר הושלם מקבל הנשמה האלקית... וכך העולם כאשר הושלם, וזה היה ביום השבת, שבו הושלם העולם, ואז היה מקבל הצורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 243]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפד.] כתב: "אין חבור וקבלה לזאת המעלה העליונה לתורה, כי אם על ידי שלמות קודם לו, והוא הכנה לקבל שלימות התורה... תמצא כך אצל האדם, שהכח השכלי אינו מקבל אותו האדם, כי אם על ידי השלמת כח אחד [הקודם לשכל], והוא מקבל השכל הנבדל" [הובא למעלה פ"ב הערה 243]. ולהלן פ"ה מ"ג ביאר שהדורות שלפני אברהם אבינו חטאו ונפלו, כי נחסרה מהם שלימות הגוף, לעומת אברהם שהיתה לו שלימות הגוף, ולכך היה יכול לקבל מעלות נוספות. ושם במשנה כא כתב: "ואמר 'בן שמונה עשרה לחופה', פירוש דבר זה כי האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו... ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה... וכל זמן שאינו בן שמונה עשר, לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, ולכך אין צריך להשלים עצמו באשה... אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וכן ביאר שהקלקול בסדר הלימוד הוא מחמת שמדלגים לשלב הבא [גמרא] בטרם השלימו את השלב הקודם [מקרא ומשנה] כדבעי [גו"א דברים פ"ו אות ז, ותפארת ישראל פנ"ו (תתסח.)]. ובח"א לב"ב עג: [ג, צז.] כתב: "כי הגוף כאשר הוא בשלימות, אז הנפש... רוכב עליו" [הובא למעלה פ"א הערה 809, וראה בסמוך הערה 1931]. @**ועוד אודות**^ שהמצות הן למעלה מן הנהגת העולם הטבעי, כן כתב בתפארת ישראל פ"ב [מח:], וז"ל: "ודבר זה מבואר במקומות הרבה שמצות התורה הם יותר במדריגה ובמעלה מן הטבע. ובמזמור [תהלים יט, ב] 'השמים מספרים כבוד אל וגו'', ואחר כך התחיל לומר [שם פסוק ח] 'תורת ה' תמימה', עד סוף המזמור. ויש מן תחלת המזמור עד 'תורת ה' תמימה' שבעה פסוקים, ואחר כך 'תורת ה' תמימה'. כי הנהגת הטבע נברא בשבעת ימי בראשית, ואילו התורה היא על הטבע, והיא מדריגה שמינית. ועל פי טעם זה 'מזמור אשרי תמימי דרך' [תהלים פרק קיט] שהוסד על התורה, יש בו שמונה אלפ"א בית"א. שהתורה היא מדריגה שמינית, שהיא על הטבע שנברא בשבעה ימי בראשית. וכן כל דבר שהוא על הטבע, והוא תיקון מה שחסר הטבע, הוא אחר השבעה. וזה הוא טעם מילה בשמיני, כי האדם מצד הטבע נברא עם הערלה, והוא פחיתות הטבע. והמילה היא תיקון הטבע, ולפיכך תיקון הזה הוא ביום השמיני, לפי שהוא אחר הטבע שנבראת בשבעת ימי בראשית". וכן הוא להלן פ"ו תחילת מ"ב [הובא למעלה פ"ב הערה 236, ולמעלה בפרק זה הערה 664].

<> אודות שדרך ארץ היא הנהגת העולם בשלימות, ראה למעלה הערה 1916. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיג:] כתב: "אמר [שם] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', ודבר זה ידוע, כי דרך ארץ, שהוא צריך אל הנהגת העולם, הוא קודם מן המצות בצד מה, דהיינו כי האדם צריך קודם לדרך ארץ, ואחר כך אל התורה... דרך ארץ הוא לצורך הנהגת העולם". ובזה מיישב שאלתו השניה על המשנה [לאחר ציון 1900], ששאל "ועוד, מה ענין תורה לדרך ארץ, שיתלה התורה בדרך ארץ". ולהלן פ"ו תחילת מ"א כתב שפרק ששי "אינו מן המשניות, כי המשניות אינם רק ה' פרקים בלבד... ויש לך לדעת כי אלו חמשה פרקים שם התנא כנגד חמשה חומשי תורה, שכמו שהתורה יש לה חמשה חומשים, כך יש ה' פרקים בדרך ארץ, שהם דברי מוסר. כי 'אם אין תורה אין דרך ארץ, ואם אין דרך ארץ אין תורה', ולפיכך תלוים זה בזה. ושני הדברים שהם תלויים זה בזה ראוי שיהיה נחשב זה כזה. ולכך שם ה' פרקים בדרך ארץ גם כן, כמו שיש בתורה חמשה חומשים". הרי שיש שויון מוחלט ותלות הדדית בין תורה ודרך ארץ.

<> למעלה [משנה ט] שנינו: "כל שחכמתו קודמת ליראת חטאו, אין חכמתו מתקיימת", וכתב לבאר שם [לאחר ציון 964]: "ראוי 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", ושם הערה 966. ולהלן [לפני ציון 2017] כתב: "שכאשר אין הקודם, אין הדבר שהוא יותר במעלה נמצא, ואם נמצא הוא חסר ואינו בשלימות, ואין לו קיום כלל".

<> "שהרי התורה א"א שתמצא, שצריך דרך ארץ קודם, ודרך ארץ א"א שיהיה נמצא, שהרי התורה קודמת, א"כ אין אחד נמצא" [לשונו למעלה בשאלתו הראשונה על המשנה, וראה הערה 1900].

<> ורק לא למדה בפועל, אך בכח הוא מוכן לתורה.

<> בכת"י כאן הוסיף: "כי יש בו תורה, והיא אצלו בכח, וזה כאשר הוא מוכן לתורה". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שסט:], וז"ל: "כל אדם, אף אם אינו בעל תורה, הוא בכח להיות בו תורה, שכל שעה אפשר שיקבל התורה. ומפני שהוא בכח על זה, הוא כמו שאר אדם שיש בו תורה. וכמו התינוק, אף שאינו יודע דבר, מכל מקום מצד הכח אשר הוא מוכן לתורה... הוא בכח להיות תלמיד חכם".

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ב [תקיד:]: "שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו [שם] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם... ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'", ושם הערה 243. ואמרו חכמים [ברכות כח.] "מעלין בקודש ולא מורידין", ובנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר". ובנצח ישראל ס"פ כו [תקנד.] כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [בראשית א, ב], עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור [בראשית א, ג] להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקלה:], וז"ל: "כי העולם הזה נברא במעלה העליונה, ואשר אינו כ"כ במעלה, הוא יותר קודם שיהיה נמצא מן אשר הוא יותר במעלה, שהוא מאוחר להיות נמצא. ודבר זה מבואר ליודעי חכמה שכך הוא. ולכך כל האומות היו נמצאים קודם ישראל, וכן בבריאת העולם כל בעלי חיים ושאר דברים היו נבראים קודם שנברא האדם, ואין ספק בזה". וכן הוא בגו"א ויקרא פי"ב אות א, שכתב: "האשה נבראת תחלה, כי אף על גב לענין שלקח צלע מצלעותיו [בראשית ב, כא] זה היה אחר בריאת האדם, סוף סוף בריאת חוה תחלה, דהא כתיב [בראשית ה, ב] 'זכר ונקיבה בראם ויקרא את שמם אדם'. כי נמצא כי קודם לכן מיד נבראת הנקיבה דיו פרצופין [ב"ר ח, א], ויצירת הנקיבה תחלה. שכן נותן סדר הבריאה; הבהמה, ואחר כך האשה, ואחר כך הזכר, כיון שאתה רואה שהיצירה היה לעולם אשר יותר במדריגה - באחרונה, גם כן כאן היה באחרונה הזכר, שהוא יותר חשוב. ומזה הטעם אמרו רז"ל [נידה מה:] שהאשה ממהרת להיות גדולה יותר מהאיש, דהבת בת י"ב ויום אחד, והבן בן י"ג ויום אחד, שזהו תשלום גדלות. וכל זה, שכל דבר שלם יותר, בא באחרונה שלימותו. ולפיכך יצירת הזכר באחרונה, לא בראשונה". ובנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, ס.] כתב: "ולא היה מתחיל בבת קול, כי צריך לעלות ממדריגה התחתונה אל העליונה, ולפיכך התחיל לומר 'חרוב זה יוכיח' [ב"מ נט:], עד שאמר [שם] 'מן השמים יוכיחו'". וראה בסמוך ציון 1936.

<> הראוי בכח אל התורה.

<> צריך ביאור, דבשלמא אדם הראוי בכח אל התורה, אך אינו בפועל בעל תורה, עדיין תמצא בו דרך ארץ, כי חסרון התורה בפועל אינו מונע דרך ארץ, כי "צריך בודאי שימצא קודם דרך ארץ, שהוא המדריגה התחתונה, ואחר כך העליונה" [לשונו למעלה]. אך לאידך גיסא, שנמצאת בו מעלת התורה ללא מעלת דרך ארץ בפועל, מדוע לא יהיה העדר דרך ארץ חסרון גדול, הרי כאן לא נוכל להצדיק זאת במה שהמדריגה התחתונה צריכה לבוא לפני המדריגה העליונה, דאדרבה, היא גופא נותנת שדרך ארץ תוקדם לתורה. ואם תבאר שכל עוד שהחסרון הוא בפועל ולא בכח אין זה כ"כ חסרון, וסגי לן במה שיש לו הכנה בכח אל המעלה, א"כ מדוע הוצרך לבאר למעלה שאדם ללא תורה [אך עם דרך ארץ] אינו מנוע מהתורה משום שהמדריגה התחתונה קודמת לעליונה, הרי אף ללא סברה זו נבאר שאין זה חסרון, וכפי שאנו אומרים גם לאידך גיסא, כאשר יש את המדריגה העליונה [תורה] ללא המדריגה התחתונה [דרך ארץ]. וצ"ע.

<> לפי זה תורה יכולה להקדים לדרך ארץ, וכן דרך ארץ יכולה להקדים לתורה, והסדר אינו מעכב, ורק הפקעה מאחת תפקיע גם מכנגדו. ובכת"י כתב הסבר נוסף שלא נזכר כאן, וז"ל: "ועוד, כי פירושו 'אם אין תורה' כפי מה שראוי לאדם להיות לו תורה, כשם שהוא חסר מן התורה, כך חסר דרך ארץ. וכן אם יש בו דרך ארץ בחסרון, כשם שיש לו דרך ארץ בחסרון, כך נמצא התורה בחסרון, לא כמו שהוא ראוי. אבל אינו מדבר שלא יהיה כלל תורה בו, או שלא יהיה בו דרך ארץ כלל, מזה אינו מדבר". ולכך אין לשאול "איך אפשר שיהיה נמצא אחד מהם", משום שלא נאמר כאן שהתורה היא תנאי לדרך ארץ, ודרך ארץ היא תנאי לתורה [שאז יקשה כנ"ל], אלא נאמר כאן שחסרון באחד יביא לחסרון בשני. וצרף לכאן דברי הרופא רבי ברוך שיק משקלוב, שכתב: "שמעתי מפיו הקדוש [של הגר"א], כי כפי שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות, לעומת זאת יחסרו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה צמודים יחד" [אוצרות הגר"א עמוד 275].

<> כמבואר למעלה לפני ציון 1932.

<> ויקרא רבה ט, ג "עשרים וששה דורות קדמה דרך ארץ את התורה", ופירש המהרז"ו שם: "עשרה דורות מאדם ועד נח, ועשרה דורות עד אברהם, הרי עשרים דורות. יצחק, יעקב, לוי, קהת, עמרם, משה, הרי כ"ו דורות". ובהקדמה [יד., מג.] הביא מדרש זה. ובביאור משנת "כל ישראל" [עו:] כתב: "ואחר דרך ארץ נמשכת התורה, וכמו שיתבאר לקמן בעזרת השם אצל 'אם אין דרך ארץ אין תורה', עיין לקמן. וכן היה בעולם, כי תחלה נברא העולם, ואחר כך היה נוהג העולם בדרך ארץ בלא תורה, ואחר זה באה התורה, וכמו שהתבאר במדרש למעלה כ"ו דורות קדמה דרך ארץ את התורה". ובפסחים קיח. איתא "אמר רבי יהושע בן לוי, הני עשרים וששה 'הודו' [תהלים פרק קלו] כנגד מי, כנגד עשרים וששה דורות שברא הקב"ה בעולמו, ולא נתן להם תורה, וזן אותם בחסדו".

<> והנהגה תחתונה קודמת להנהגה עליונה, וכמבואר בהערה 1932.

<> למעלה [מציון 1916 ואילך].

<> הרי שיש הבדל בין הנאמר ברישא ["אם אין תורה אין דרך ארץ"] לנאמר בסיפא ["אם אין דרך ארץ אין תורה"]; "אם אין תורה אין דרך ארץ" פירושו שלולא התורה הדרך ארץ שקנה האדם מכבר לא תתקיים בידו. ואילו "אם אין דרך ארץ אין תורה" פירושו שלולא דרך ארץ לא יגיע כלל לתורה. ולפי זה גם הרישא וגם הסיפא מסכימות שבסדר הקדימה, דרך ארץ קודמת לתורה. ולכך מיושבת השאלה "איך אפשר שיהיה נמצא אחד מהם". ונמצא שיישב את השאלה הזו בשלשה אופנים; (א) אם אין האדם מוכן כלל לתורה או לדרך ארץ, לא יוכל לזכות כלל בכנגדו [דרך ארץ או תורה], אך הראוי לתורה או הראוי לדרך ארץ, יוכל לזכות בכנגדו, וסדר קדימתן אינו מעכב. (ב) דרך ארץ קודמת לתורה, ולולא דרך ארץ לא יגיע לתורה, ולולא התורה לא תתקיים בידו דרך ארץ, והסדר הוא בדוקא, שדרך ארץ קודמת לתורה. (ג) מה שתירץ בכת"י [הובא בהערה 1935] שחסרון בתורה ובדרך ארץ מביא לחסרון בכנגדו, וסדרן אינו מעכב.

<> לכאורה מהמשנה למעלה [המחייבת שיראת חטא תוקדם לחכמה] ניתן לבאר את תלות החכמה ביראה ["אם אין יראה אין חכמה"], אך לא ניתן לבאר על פיה גם את תלות היראה בחכמה ["אם אין חכמה אין יראה"]. ומשמע מדבריו ששני הדברים מוסברים על פי המשנה למעלה. ונראה לבאר, כי כאשר היראה היא התחלת החכמה, ממילא מונח בזה שהיראה והחכמה הן דבר אחד, וכמו שכתב בנתיב יראת השם תחילת פרק א, וז"ל: "בספר משלי [ט, י] 'תחלת חכמה יראת ה' ודעת קדושים בינה', שלמה המלך עליו השלום אמר 'תחלת חכמה יראת ה''... כי שלמה בא לשבח גם כן החכמה, כמו שהוא מספר בכל הספר שבח החכמה. ולכך אמר 'תחלת', כי לשון תחלה משמע שהיראה הוא התחלת החכמה, וכאילו החכמה ויראת השם יתברך דבר אחד לגמרי. ודבר זה מעלת החכמה, כי דבר שהוא התחלה לדבר, הוא דבר אחד עמו. ודבר זה כמו שאמרו 'אם אין יראה אין חכמה, ואם אין חכמה אין יראה', ששניהם כמו דבר אחד, ואי אפשר שיהיה האחד בלא השני, וכמו שבארנו בפרקים, כי אלו שניהם תלוים זה בזה, והם כמו דבר אחד לגמרי... ולכך אלו שניהם הם כמו דבר אחד... ואם אין אחד, לא נמצא השני, וזהו 'תחלת חכמה יראת השם'", ושם מבאר טעם הדבר [הובא בחלקו למעלה הערה 941]. וכל זה לפי הסבר זה, אך בהמשך יביא הסבר שני המבאר שתכלית החכמה היא יראה, ולא שתחילת החכמה היא היראה, וכמו שיתבאר.

<> למעלה מציון 920 עד ציון 966, וביאר שם שמדריגתה הגבוהה של החכמה מחייבת שהאדם יהיה ירא שמים ועלול אל עלתו, כי קיום החכמה הוא רק מצדו של הקב"ה, ושם האריך בזה טובא.

<> שביאר למעלה [מציון 1916 ואילך] שיחס דרך ארץ לתורה הוא כיחס האמצעי לתכלית ושל הנשלם למשלימו, וכך יבאר היחס שבין חכמה ליראה. ובתחילה יבאר ש"אם אין יראה אין חכמה" דומה ל"אם אין תורה אין דרך ארץ", שבשניהם כאשר חסרה התכלית, אזי האמצעי אינו מקויים.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "תכלית חכמה תשובה ומעשים טובים", ופירש רש"י שם "עיקרה של תורה שיהא עמה תשובה ומעשים טובים".

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "פירוש [תהלים קיא, י] 'ראשית חכמה יראת ה'', רוצה לומר כי העיקר מן החכמה יראת השם, כי ראשית הדבר עיקר הדבר. ורוצה לומר כי עיקר החכמה מה שקונה האדם על ידי החכמה יראת השם. וכן מוכח בפרק היה קורא [ברכות יז.], שאמרו שם שלא יהיה האדם קורא ושונה, ויהיה בועט באביו או ברבו או במי שגדול ממנו בחכמה ובמנין, שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה' שכל טוב לכל עושיהם', עד כאן. משמע דפירוש 'ראשית חכמה' היינו כי עיקר החכמה היא היראה, ולכך אמר דוד 'ראשית חכמה יראת ה'', שרוצה לומר שעיקר החכמה מה שעל ידה מגיע ליראת השם יתברך, ובלא זה אין החכמה נחשבת".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "והנה יראת שמים תכלית חכמה, וכאשר הדבר בלא תכלית, הוא דבר בטל". ועד כה ביאר "אם אין יראה אין חכמה". ומעתה יחל לבאר "אם אין חכמה אין יראה".

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקסח:]: "וזהו שאמר 'אין בור ירא חטא'. כי יראת שמים, שהוא מקבל היראה מן השם יתברך. ומי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך. ודבר זה אמרו גם כן 'אם אין חכמה, אין יראה', כמו שיתבאר. ודבר זה ברור, כי כאשר האדם קרוב אל המלך, הוא ירא ממנו. ולא ירא ממנו כאשר האדם הוא רחוק ממנו, שאז אינו מתפעל ואינו ירא כלל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תרצז.], וז"ל: "וכאשר הוא בור, שאין בו חכמה, אי אפשר שיהיה ירא שמים כמו שבארנו, כי ירא שמים הוא שמתפעל מן השם יתברך והוא ירא ממנו, ודבר זה שייך אל מי שהוא קרוב אל השם יתברך. כי מי שהוא רחוק מן המלך, בוודאי אינו ירא ממנו. רק מי שהוא קרוב אליו, והוא אצלו, ואז הוא ירא ממנו, ולפיכך 'אין בור ירא חטא'. ובארנו זה למעלה אצל 'אין עם הארץ חסיד ואין בור ירא חטא', גם יתבאר עוד אצל 'אם אין חכמה אין יראה, ואם אין יראה אין חכמה'. כי אלו שני דברים, יראת שמים וחכמה, הם קשורים ודבוקים יחד, אשר אי אפשר להיות אחד כאשר אינו נמצא האחר". וכן כתב בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.], ויובא בהערה 1955. אמנם בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר] נראה שכתב להיפך, שביאר שם את מאמרם [ברכות לג:] "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וכתב בזה"ל: "דע, כי היראה הוא במתפעל, שהוא מתירא מן אשר מתירא ממנו, ומפני שהוא מתירא ממנו, הוא נבדל ממנו, שהרי כל מי שמתירא נבדל ממנו, ואין זה דבוק. וזהו היפך האהבה, כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב, עד שנעשה אחד עם האוהב, והיפך זה המתירא, שהוא נבדל מן אותו שהוא מתירא, וזהו עצם היראה. וכל עוד שמבדיל עצמו ממנו היראה יותר, וזה ידוע. דרך משל, מי שראה מלך בשר ודם, כל עוד שיתקרב אליו, ויש לו קירוב ושייכות אליו, אין היראה כל כך. ולפיכך היראה היא במקבל היראה, כאשר הוא נבדל ממנו מן אשר הוא מתירא" [הובא למעלה פ"א הערות 636, 1041]. וכיצד דברים אלו תואמים לדבריו כאן שההתקרבות למלך היא סבה ליראה. @**ונראה קודם**^ להורות על שרשה של כפילות זו, כי הרי הגדרתה של יראת שמים היא "שעושה עצמו עלול כאילו אינו כלל נגד העילה יתברך" [לשונו בנתיב יראת השם פ"א (ב, כא.)]. ושם בר"פ ג [ב, כו.] כתב "כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם יתברך". וביחס זה שבין העילה והעלול גופא מצינו את אותה כפילות, שהרי כך כתב בבאר הגולה, באר הרביעי [תקנא.], וז"ל: "יש לעלול שתי בחינות; הבחינה האחת מפני שהוא יתברך עילה, לכך יש לו לעלול חבור וקירוב אל העילה, כמו שיש לבן חבור וצירוף אל האב שבא ממנו, וכך השם יתברך שהוא עילה אל העולם, יש אל העולם קירוב אל העילה. הבחינה השנית, מצד שהש"י עילה, והעולם הוא עלול, בודאי העילה הוא נבדל מן העלול, שזה עילה וזה עלול". והואיל ויראת שמים היא שהאדם מרגיש את עצמו כלפי השם יתברך כעלול אל עילה, בהכרח שתימצא בה אותה כפילות; מחד גיסא יחס של נבדל, ומאידך גיסא יחס מסויים של התקרבות. ולכך תמצא, שלפעמים תוגדר יראה כהרגשת מרחק והבדלה בין האדם לשי"ת [כמבואר בגו"א הנ"ל], ולפעמים תוגדר כדביקות בו יתברך [כמוגדר כאן], וכן בתפארת ישראל ס"פ י [קסח:] כתב: "על ידי יראת שמים הוא דבק בו יתברך". @**וממו"ר שליט"א**^ שמעתי לישב זאת, כי ישנם שני סוגי התקרבות אל המלך; יש התקרבות למלך מצד האדם שבו, ועל כגון הא קבע המהר"ל שהתקרבות מעין זו [שאוכל עמו, ומתנהג עמו כשוה לשוה] פוגעת ביראה. אך ישנה התקרבות שהיא במסגרת גינוני מלכות. והיא כאשר המתקרב יודע נאמנה שהוא מתקרב אל מלך כנשלט לשולט. ועל התקרבות מעין זו קבע המהר"ל שהיא הכרחית להרגשת יראה. שהרי אז, אדרבה, מלכות המלך תחול עליו ביתר שאת, יותר מכאשר הוא מנותק לגמרי מן המלך, שאז אין המלכות חלה עליו כלל, ואין ליראה על מה לתפוס. [ודוק ותראה, שבגו"א כתב "יש לו קירוב &**ושייכות**^ אליו", ואילו בשאר המקומות הנ"ל כתב רק קירוב, מבלי לומר "שייכות".] ולכך, אף ההתקרבות המועילה ליר"ש היא בגדר הבדלה והפרשה של המלך מנתינו, ועל הבדלה והפרשה זו נסובים דבריו בגו"א [הובא למעלה פ"ב הערה 493].

<> לשונו בנתיב התורה ס"פ ה [א, כו.]: "כאשר נתרחקו מן התורה, שאין התורה עם האדם... לא נמצא יראת שמים, כאשר אין עמו התורה. כמו שאמרו 'אם אין חכמה אין יראה'. ופירוש זה, כי היראה כאשר האדם יש לו קירוב אל השם יתברך, אז מקבל יראתו, דומה למלך בשר ודם, אין האדם מקבל יראתו רק כאשר מתקרב אליו. ואין האדם מתקרב אל השם יתברך כי אם על ידי התורה, כי האדם הוא בשר ודם, ומצד שהוא בשר ודם אין קירוב, כי אם על ידי התורה השכלית, ובזה יש קירוב לאדם אל בוראו, ואז מקבל היראה" [הובא למעלה פ"ב הערה 496]. וכן כתב בח"א לחולין צב.[ד, קיד.] שעל ידי התורה השכלית יש לאדם קירוב ודיבוק אל השם יתברך, ומתגבר בכך על חומריות הגוף. ולמעלה בהקדמה [לאחר ציון 1240] כתב: "כי אם לא היתה התורה, לא היה לאדם בעל חומר דביקות בו יתברך". ולמעלה פ"א מ"ב [לאחר ציון 380] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה... ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה", ושם הערה 381.

<> "יקרא האדם מצד שאין בו החכמה 'בור', מפני שהוא ריק מן החכמה" [לשונו למעלה פ"ב מ"ה תקסו:)].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקע.]: "והאיש אשר הוא חסר התורה השכלית, נקרא רחוק מן השם יתברך, כי הקירוב אל השם יתברך הוא על ידי התורה, עד שעל ידי התורה בני אדם דבוקים בו יתברך... והוא מבואר בעצמו כי הדביקות של האדם בו יתברך על ידי שיש בו תורה, כי זולת זה האדם הוא בעל גוף, ואין לבעל הגוף הגשמי התקרבות אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מן הגוף. רק על ידי התורה שהיא שכלית, על ידי זה יש לאדם קירוב אל השם יתברך. ולפיכך נחשב מי שאין בו חכמה ותורה שהוא רחוק מן השם יתברך. וכבר אמרנו לך כי היראה מן המלך כאשר הוא קרוב אל המלך, על כן הבור שהוא חסר החכמה, אין בו יראת חטא, שיהיה ירא מן השם יתברך, ודבר זה הוא מבואר".

<> לכך "אם אין חכמה אין יראה", כי רק על ידי החכמה מגיע ליראת שמים.

<> בא לסכם מדוע אם אין חכמה אין יראה, וכן מדוע אם אין יראה אין חכמה.

<> פירוש - לא תמצא התכלית אם לא יוקדם לה האמצעי.

<> לאחר ציון 1922, שכתב: "הנהגת התורה היא משלמת הנהגת העולם הזה הטבעי... ולפיכך אמר 'אם אין תורה אין דרך ארץ', כי לדבר החסר אין קיום, רק שיושלם". וכן הוא להלן [לפני ציונים 2007, 2015].

<> לשונו בנתיב התורה פי"ד [א, נו:]: "מה שאמרו 'אם אין יראה אין חכמה', ועוד אמרו '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" [הובא למעלה הערה 926]. ולפי זה צריך לומר שבכך מיושבת שאתו השלישית על המשנה [לאחר ציון 1903], ששאל: "והרי מצינו דואג ואחיתופל שהיו חכמים, ולא היה בהם יראת שמים". והתשובה היא שאין משנתינו שוללת מציאות "חכמה קצת" ללא יראה, אלא מציאות "חכמה העליונה" ללא יראה, ועל כרחך שחכמתם של דואג ואחיתופל אינה בגדר "חכמה העליונה", אלא "חכמה קצת". ובסנהדרין קו: אמרו "אין תורתו של דואג אלא משפה ולחוץ". וברסיסי לילה אות כא כתב: "כאשר החכמה רק משפה ולחוץ, ואינו במעמקיו באמת, רק חכם למראית עין, אינו חכם בשלימות, ואין בנו תלמיד חכם". ובפרי צדיק פרשת וארא אות ד כתב: "כל דיבורים, גם בדברי תורה, שלא ביראת שמים, נקרא 'משפה ולחוץ', דהיינו שאין רוצה להכניסם בלב".

<> בא ליישב שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1904] "מה הפרש יש בין חכמה לבינה ודעת".

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קמג.]: "חלקי החכמה הם שלשה, והם; חכמה, ובינה, ודעת... כמו שהם כתובים בכתוב [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת'. ועוד כתיב [משלי ג, יט-כ] 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו'. ותמצא בני אדם שהם טועים בחכמה, שסברתם הפך הסברא האמיתית... נקרא 'חכמה', שהוא סברת הלב". וכן הזכיר בקצרה למעלה פ"ב מ"ז [תרכה:], ושם הערה 748. ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] ביאר שהמקרא הוא כנגד חכמה [לעומת המשנה והתלמוד]. ורש"י [שמות לא, ג] כתב: "חכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד". וכן הוא בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וגבורות ה' פנ"ב [רכח.].

<> והובא ברש"י שם [דברים א, יג].

<> לשונו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:]: "ויש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה', מלשון 'בן', כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פ"ב הערה 746]. ובגבורות ה' פנ"ב [רכח.] כתב: "מושכלות שניות מה שידע דבר, ומוציא דבר מתוך דבר, וזה נקרא 'נבון'. כמו שאמרו [סנהדרין צג:] איזה נבון, המבין דבר מתוך דבר, והם המושכלות השניות". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח.] כתב: "כי העוסק בתורה, שהוא מתרומם ומתעלה מעלה מן העולם הזה, זוכה לבינה, שזה עוד מעלה יתירה ממה שאמר שזוכה לתורה. כי בינה הוא שמבין דבר מתוך דבר, לא השגת התורה מה שהוא לפניו בלבד, רק אף הבינה". וכן הוא בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "כי החכמה מובנה פשוט, שמשיג הדבר בשלמות עם כל מה שיצטרף אליו. והתבונה הוא המבין ומוליד דבר מתוך דבר, כידוע שזהו ענין הנבון, שמוציא דבר מתוך דבר".

<> פירוש - לשולחני תגר, ולא לשולחני עשיר, שהוזכר כמשל לחכם.

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קמג:]: "הפלפול נקרא 'בינה', שמוציא דבר מתוך דבר על ידי פלפול". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תרכה.]. ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "התלמוד הוא להבין טעם הדבר... הוא הבינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול". ובתפארת ישראל פי"ח [ערה.] כתב: "קרא השכל 'טעייא' [סוחר], וזה כי השכל הוא החוקר על הדברים, ומשוטט בעולם לארכו ולרחבו... שם העצמי הראוי אל השכל הוא שם טייעא, שהוא סוחר, חוזר על הדברים שקונה" [הובא למעלה פ"ב הערה 568]. וראה עוד למעלה פ"ב הערה 1508.

<> "אם אין דעת, הבדלה מנין" [ירושלמי ברכות פ"ה ה"ב], ובסמוך יזכיר ענין זה. וראה הערה 1965. @**אמרו חכמים**^ [ברכות ס:] "כי שמע קול תרנגולא לימא 'ברוך אשר נתן לשכוי בינה להבחין בין יום ובין לילה'". ובטור אור"ח סימן מו כתב: "על ידי הבינה אדם מבחין בין יום ובין לילה". הרי שתלו את יכולת ההבחנה וההבדלה בבינה, ולא בדעת, ודלא כדבריו כאן. וצ"ע. ועיין בספר דובר צדק אות ח מה שכתב בזה.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ז [תד:]: "כי צורת האדם חי מדבר". ובבאר הגולה באר החמישי [נב.] כתב: "וכן הפה, שבו הוא חי מדבר, דבר זה הוא נחשב צורה". ושם בהמשך [קד.] כתב: "כי יאמר על האדם שהוא 'חי מדבר', אף שהוא אלם ואינו יכול לדבר. וזה כי מצד המהות המופשט הוא 'חי מדבר', ואף כי יש לו מונע מצד החומר שהוא מבטל הדבור, מכל מקום יאמר שהוא 'חי מדבר' במהות העצמי המופשט מן החומר, ומצד אותה בחינה נאמר עליו כך, אף כי יש לו מונע מצד החומר, עד שאינו מדבר, נאמר עליו שהוא 'חי מדבר'". ובדרוש לשבת תשובה [עז:] כתב: "יש איברים זוגות; שתי עינים לאדם... רק הלשון היא יחידית באדם. ודבר זה כי אין הלשון ראויה שתהיה שתים, כי הדבור הוא האדם בעצמו, שהאדם הוא חי מדבר, וזהו גדר האדם. ואילו היו שתי לשונות באדם, היה האדם שהוא אחד, שנים, ודבר זה לא יתכן". ובגו"א שמות פ"כ אות ה עמד על כך שהאדם נקרא "חי מדבר", ולא "חי אומר", עיי"ש. וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה.], וז"ל: "האדם נקרא 'חי מדבר'". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואמר עוד] כתב: "האדם הוא בעל חי מדבר... כי אונקלוס תרגם 'ויהי האדם לנפש חיה' [בראשית ב, ז] 'והות האדם לרוח ממללא', שמזה תדע כי עיקר האדם מה שהוא חי מדבר". וכן בהספד [סוף קפ] כתב: "בשנה הרביעית [לחיי האדם] נעשה האדם חי מדבר, כאשר הוא האדם חי מדבר, ושם הזה לא יוסר מן האדם כל ימי חייו, ואף אם נעשה אדם גדול בתורה ובחכמה, שם 'חי מדבר', שהוא גדרו של האדם, יש עליו עד סוף חייו". וכ"ה בח"א לשבת לג. [א, כה:], ועוד. וראה בפירושי המהר"ל מהדורת כשר, בדברי מבוא לכרך ג. ובפירוש המלות הזרות [בסוף ספר מורה נבוכים, אות הכ"ף] כתב: "המעתיקים והמחברים מבני עמנו אשר לפני כתבו בגדר האדם שהוא 'חי מדבר', והיה ראוי יותר לכתוב 'חי משכיל', ואני נמשכתי אחריהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1500].

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [ת.]: "ובפרט הדבור הוא פועל גדול, מה שלא נמצא לשאר בעלי חיים", ושם הערה 1481. ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמח.] כתב: "כי האדם יש בו... נפש המדברת נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "פועל הדבור... אי אפשר זה בלא נשמה שכלית... הבהמה יש לה כלי הדבור ואין בה דבור, כי הבהמה אין לה נשמה שכלית". ושם פס"ד [רצא:] כתב: "החשוב ביותר הוא הדבור, שלא נמצא רק לאדם ולא למין בהמה, ומפני זה חשוב על הכל". וידוע שהבריאה מתחלקת ל"דומם, צומח, חי, מדבר" [ריש ספר הכוזרי].

<> דוגמה לדבר; יחס המקרא למשנה הוא יחס החכמה לדעת, וכפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:], וז"ל: "כי אלה השלש, שהם מקרא משנה גמרא, הם כנגד שלשה חלקי השכל, שנקראים חכמה דעת תבונה. שהתורה היא חכמה, והמשנה הוא הדעת. שבמשנה הוא יודע להבחין בין דבר לדבר, ודבר זה נקרא דעת, כאשר יבדיל בין דבר לדבר... והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן כתב להלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש], וז"ל: "כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא 'תלמוד'". וכן כתב לאידך גיסא, שמי שאינו מבדיל בין הדברים הוא משולל שכל, וכגון בבאר הגולה באר השני [קנז.] כתב: "היו יודעים [חז"ל] להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר. ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך [קהלת ב, יד], ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים" [הובא למעלה פ"א הערה 229]. ובהמשך שם [קסו.] כתב: "ואם כן לא יהיה האדם יודע להבדיל בין דבר לדבר, רק יהיה נשמל כבהמות נדמה". ואמרו חכמים [עירובין ו:] "הרוצה לעשות כדברי בית שמאי, עושה. כדברי בית הלל, עושה... מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה, עליו הכתוב אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך'". הרי כסילות מתבטאת בכך שאינו מבדיל בין הדברים. וכן מצינו ש"מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" [מגילה ז:], הרי הבטוי לסילוק הדעת הוא שאינו יודע את ההבדלים בין הדברים. ובהקדמה לאור חדש [מט.] כתב: "לכך אמרו שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי... ואפילו בין ארור המן ובין ברוך מרדכי לא ידע, אף שבשביל ארור המן וברוך מרדכי הוא המשתה והשמחה עצמו, ואפילו זה אינו יורע. כל שכן שלא ידע להבחין בין דבר לדבר בשאר דבר". וכן נגע בנקודה זו למעלה, וכמבואר פ"ב הערה 1057, ופרק זה הערה 269.

<> לשונו בהמשך [לפני ציון 1976] "כי הדעת בו יודע אמתת הדבר כאשר הוא".

<> יש להבין, מהו השילוב בין "מצד אמתתו" לבין "ובהבדל שלו" [ובכת"י ליתא לתיבות "ובהבדל שלו"]. וכן למעלה [לאחר ציון 1961] כתב: "הדעת הוא שידע אמתת הדברים כפי מה שהם בהבדל הדברים". ונראה, שלמעלה בביאור משנת "כל ישראל" [צב.] כתב: "בתורה הם עם ישראל, והם מיוחדים בתורה מכל האומות". ומהו הצורך בשתי נקודות אלו להדדי. אמנם כבר קבע שאין סוף הגדרת דבר במה שהוא נמצא, אלא במה שהוא נבדל ומיוחד משאר דברים, וכמבואר כאן. ובתפארת ישראל פ"ג [נז:] כתב: "ויראה ששמו מורה על דבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל" [ראה להלן הערה 2046]. ולכך לא די לומר שישראל נעשו לעם על ידי התורה, אלא שבכך הם נשתנו ונתייחדו מכל האומות [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 172]. ובפחד יצחק חנוכה, תחילת מאמר ה, כתב: "בודאי ששמו של דבר מתיחס הוא אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו. וכבר הזכרנו דבריו של המהר"ל [בחידושי ההלכות שלו למסכת שבת] שביאר את פתיחת מסכת שבת [ב.] במלאכת הוצאה, דהוא משום דאין מלאכת הוצאה נוהגת ביום טוב. והכוונה היא כנ"ל, שהשם 'שבת' מתיחס הוא יותר אל המיוחד שבו, שהוא מלאכת הוצאה, מאשר אל שאר המלאכות, אשר בהן הוא משתתף עם המקראי קודש בכלל" [ראה להלן פ"ד הערה 69]. @**דוגמה לדבר;**^ בגו"א בראשית פ"ו אות יב [ד"ה וכן] ביאר שניתן לומר כלפי מעלה תארים כמו "וילך", "ויבא", "ויצא", וכיו"ב. ובתוך דבריו כתב: "ואם ישיב שאי אפשר לומר כך, דהרי 'כבודו מלא עולם' [קדושה דמוסף של ש"ק], והיה [הקב"ה] קודם לכן במקום ההוא ובכל העולם בשוה, ואם כן איך יתכן יציאה או ביאה. כל האומר זה &**סותר פינת התורה**^. שיהיה המקדש כאשר נתקדש בכבודו יתברך, כמו קודם שנתקדש בכבודו. ויהיה הר סיני קודם שבא כבודו, כמו אחר שבא שם, ואחר שסר הכבוד ממנו". הנה דחה לגמרי את דברי האומר שהקב"ה נמצא בכל מקום בצורה שוה. אך מ"מ צריך ביאור, מהו החרי אף הגדול הזה שכתב על האומר כן שהוא "סותר פינת התורה". ובע"כ מבואר מדבריו, שהאומר שהכל קדוש בשוה, אינו מרבה קדושה בעולם, אלא עוקרה משורשה, ולכך יש בכך לסתור פינת התורה. @**והביאור הוא**^, שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". וכהן שיש לו שש אצבעות בידו הוא בעל מום בדיוק כמו כהן שיש לו ארבע אצבעות בידו [בכורות מה., רמב"ם הלכות ביאת מקדש פ"ח הי"א]. הרי כאשר הדבר אינו נגדר ונגבל, אין כאן רבוי הדבר, אלא בטול הדבר, כי רק לאחר שניתן להגדיר מהו ה"לא", ניתן גם להגדיר את ה"כן", אך בלי שום "לא" אין גם שום "כן". [ראה תפארת ישראל פכ"ב הערה 29, ובאר הגולה באר השני הערה 303]. וראה הערה 1973.

<> הרי החכמה קשורה לארץ, התבונה לשמים, והדעת לתהומות, וכפי שיבאר.

<> שנאמר [תהלים קטו, טז] "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] כתב: "השמים יש להם בחינה זאת שהעלול יש לו קירוב וצירוף אל העילה... הארץ אין לה צירוף אל השם יתברך במה שהיא מן התחתונים, שנאמר 'והארץ נתן לבני אדם', ובענין זה נבראה הארץ". וראה למעלה הערות 1692, 1719. ובגו"א דברים פ"ד אות כ [פט.] כתב: "כי אין ספק לך כי השמים והארץ הם רחוקים זה מזה... כי השמים הוא זך ודק, ופשוט בתכלית הפשטות. והארץ, שהיא הנקודה האמצעית, עכור וגס... השמים שהם יותר דקים וזכים ופשוטים" [הובא למעלה הערה 1453].

<> פירוש - לתבונה יש עומק חכמה, שאין בחכמה רגילה. וכפי שביאר למעלה שהחכמה היא השגה ראשונה, ואילו הבינה היא השגה שניה [מבין דבר מתוך דבר]. ואינו מחלק כאן בין בינה לתבונה. וכן למעלה פ"א מ"א [קמג:] הביא פסוק זה, והשוה בין "בינה" ל"תבונה".

<> הרי שתבונה שייכת לחכמה עמוקה ["מים עמוקים"]. והגר"א שם הביא את דברי המדרש [ב"ר צג, ד] שדרשו על פסוק זה בזה"ל: "כתיב 'מים עמוקים עצה בלב איש וגו'', לבאר עמוקה מלאה צונן, והיו מימיה צוננין ויפין, ולא היתה בריה יכולה לשתות הימנה. בא אחד ["איש נבון" (הגר"א שם)] וקשר חבל בחבל ונימה בנימה משיחה במשיחה, ודלה הימנה ושתה, התחילו הכל דולין הימנה ושותין". הרי שהנבון מצליח להגיע אל דברים עמוקים.

<> כן כתב בדרוש על התורה [יח:], וז"ל: "מייחס התבונה אל השמים... השמים הם יותר חשובים מן הארץ, ולכך בערך הארץ התבונה אל השמים, והחכמה אל הארץ".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ו [תתע:]: "דבר זה נקרא 'דעת', כאשר יבדיל בין דבר לדבר. ולכך קבעו ההבדלה בחונן הדעת, והתבונה הוא הלימוד, שמוציא ומבין דבר מתוך דבר". וכן הזכיר ראיה זו בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד.], ח"א לקידושין ל. [ב, קלד:], וח"א לשבועות יח: [ד, טו.]. ובפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "עיקר סגולתה של הדעת הוא בכח ההתדבקות וההתקשרות הגנוז בתוכה ["והאדם ידע" (בראשית ד, א)]. ואדם שאינו יודע להפריד את עצמו מענין שאינו שייך לו, בעל כרחו שאינו יודע להתקשר עם הענין השייך לו. והוא הדין לאידך גיסא; אם אנו רואים אדם שיש בכחו להתאחד ולהתייחד עם ענין השייך אליו, מן ההכרח הוא שאדם זה יש בו כח של הפרשה, והוא יודע להתבדל מן הענין שאינו שייך אליו. וזהו שאמרו 'אם אין דעת הבדלה מנין'".

<> פירוש - בקיעה היא הבדלה בין הדבקים, וכמו [תהלים עח, יג] "בקע ים ויעבירם", וכן [מ"א א, מ] "ותבקע הארץ בקולם". וזהו המקביל לדעת המבדילה בין דברים שוים, וכמו שכתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:]: "כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים".

<> לפי זה אין קשר בעצם בין דעת לתהום, אלא יש קשר בין דעת לבקיעה, ולשון בקיעה נאמרה בתהום. וכן נאמר [בראשית ז, יא] "נבקעו כל מעינות תהום רבה". אמנם בדרוש על התורה [יח:] כתב בזה"ל: "התהום אשר אליו רוחק העומק ביותר... וכן מצינו לשון זה בעצמו 'ה' בחכמה יסד ארץ כונן שמים בתבונה בדעתו תהומות נבקעו', הרי כי הדעת היא כאשר יורד לעומק הדבר, לכך אמר בדעתו תהומות נבקעו". וכן כתב בכת"י כאן, וז"ל: "ונותן הדעת אל התהומות, ואמר 'בדעתו תהומות נבקעו', כי הדעת יורד עד התהום ובוקע אותו, כי זהו ענין הדעת שהוא עומד על הדבר, אף אם הוא דבר עמוק ויורד עד התהום. וזהו שנאמר 'ובדעתו תהומות נבקעו'".

<> לשונו בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפב:]: "כי הדעת הוא השגת הדברים כפי מה שהם בעצמם".

<> "בין שתי הזכרות" [רש"י שם].

<> לשונו בנצח ישראל פי"ג [שכה:]: "ישראל, אמיתת עצמם יש לו קיום מן השם יתברך, ולכך הם מקוימים, ואין הפסד להם. וכל זה נרמז בשם 'ישראל', כי השם הוא בא על עצם הדבר ומהותו, ודבק בשם הזה שם 'אל'". ושם פ"מ [תשיד:] כתב: "השם הוא מורה על עצם הדבר ואמיתתו... כי כל שם מורה על אמתת הדבר מה שהוא". ובגו"א שמות פ"ו אות ט כתב על שם הויה בזה"ל: "כי זה השם מורה על אמתת עצמו יתברך שמו, שהרי הוא שמו המיוחד, ובשביל כך מורה על אמתתו". ובתפארת ישראל פל"ג [תצ.] כתב: "השם הוא מורה על אמתת הדבר". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 86, 162, 172, שנתבאר שם ששמו של דבר מורה על מהותו.

<> צרף לכאן את צמד המלים [שמות לג, יב] "ידעתיך בשם", ופירש הרמב"ן [בראשית ב, ט] "'ידעתיך בשם' בחרתיך מכל האדם". הרי בחירה בעצם היא ידיעה בשם.

<> וזה לשונו בתפארת ישראל פ"י [קסב.]: "הדעת הוא יותר עוד במדרגה [מהחכמה], שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החכמה. ולכן אמרו במסכת ברכות 'גדולה דעת שנתנה בין ב' אותיות השם, שנאמר 'כי אל דעות ה''. ורצו בזה כי מי שיש בו מדרגת הדעת, הוא שיש לו דבקות לגמרי אל השם יתברך, ודבר זה ידוע למי שיודע ההפרש שיש בין החכמה והדעת". ובנתיב התורה פי"ד [א, נח:] כתב: "מה שהדעת נתנה בין שתי אותיות השם, כבר בארנו כי בעל הדעה דבק לגמרי בו יתברך, ולפיכך נתנה הדעת בין שני שמות... ואם היה הדעה נתנה רק עם שם אחד, אף כי היה מורה זה גם כן דביקות הדעת בו יתברך, אבל אין זה דביקות גמור, רק מצד מה יש לה דביקות הדעת בו יתברך. אבל כאשר הדעת נתנה בין שתי שמות, נמצא כי מצד הדעת לגמרי הדביקות בו יתברך".

<> כפי שיבאר בסמוך, שבינה היא יותר מדעת.

<> לשונו בכת"י כאן: "כי הדבר כאשר חסר המשלים אותו, אין קיום לו. והבינה יותר במעלה, והוא השלמה אל הדעת. וכאשר חסר ההשלמה, בטל גם מה שהוא קודם אליו". וכן ביאר למעלה [מציון 1920 ואילך] "אם אין תורה אין דרך ארץ", שהמדריגה התחתונה [דרך ארץ] אינה יכולה לעמוד ללא המדריגה העליונה [תורה], כי היחס שביניהן הוא יחס של הנשלם אל משלימו, והמדריגה התחתונה ללא המדריגה העליונה היא דבר חסר, ו"לדבר החסר אין קיום רק שיושלם" [לשונו למעלה לפני ציון 1924]. ולהלן [לאחר ציון 2006] כתב: "ואם אין בינה אין דעת, כי אם אין המדריגה העליונה הזאת, והוא השלמת השכל כפי מה שראוי, לא ימצא גם כן הקודם, שאין זה רק חצי דבר, ואין לחצי דבר קיום".

<> ראה ברמב"ם בנוסח ברכות התפלה וסדורן, ובשו"ע אור"ח סימן קטו, ומשנה ברורה שם ס"ק א.

<> כי המבקש לא יבקש דבר גדול בתחילה, אלא דבר קטן, ומשם עולה לבקש דבר יותר גדול. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח אות לב לגבי תפילת יעקב, וז"ל: "יעקב עשה כדרך בני אדם, המבקשים מעט ואחר כך מוסיפים". וכן אמרו חכמים [סנהדרין קז.] לגבי תפילת דוד ש"דומה לסוחר כותי", ופירש רש"י שם "דרכו לפנות את סחורתו מעט מעט להעמידה על דמים מועטים", ושם הגמרא מבארת כיצד בתפילתו ביקש דוד בתחילה את המועט [מחילה על השגגות], ואחר כך ביקש את המרובה יותר [מחילה על הזדונות].

<> פירוש - ההבדל בין "חונן" ל"מלמד" הוא שחנינה מתארת את מעשה הנתינה, ובנוגע לדעת יספיק לאדם שהקב"ה יתן לו דעת בחנינה. אך "מלמד" מורה שאין כאן רק מעשה נתינה, אלא פעולה של לימוד, כי אין הבינה נמסרת מיד ליד אלא רק באמצעות לימוד. נמצא שהדעת מועברת לאדם על ידי נתינה, ואילו הבינה מועברת לאדם באמצעות לימוד, ואינה דומה נתינה ללמידה. אמנם בנתיב התורה פי"ד ביאר שלשון חנינה מורה שאין האדם ראוי לזה, אלא שניתן לו במתנה, ויובא בהערה 1988.

<> ותיבת "כערכי" מורה על ערך ומעלה, וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ד, וז"ל: "קראו [דוד לאחיתופל] 'רבו', דכתיב 'ואתה אנוש כערכי'. כלומר בודאי יש לך ערך עמי, שאם אני מלך, ואתה צריך לנהוג בי כבוד מפני המלכות, יש לך כנגד זה שאתה רבי, וצריך אני לנהוג בך כבוד בשביל שאתה רב שלי, דהיינו מלמדי חכמה". ולהלן פ"ד מ"ד כתב: "הנה אלו ג' שמות שיש לאדם; 'אדם' 'אנוש' 'איש'. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם, הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש', כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'".

<> הוקשה לו, שכיצד אמר על בינה לשון חנינה, הרי בתחילת הברכה לשון חנינה נאמרה על דעת, ולא על בינה.

<> בנתיב התורה פי"ד [א, נז:] ביאר באופן אחר לשונות אלו, שכתב: "תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל אליו, דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה. ולכך אמר לשון 'אתה', כי אל השם יתברך בפרט פעל זה. ואמר אחר כך 'ומלמד לאנוש בינה', כי אחר שקנה קצת דעת, שוב לא נקרא 'אדם', שזה השם נקרא על שם שהוא מן האדמה חמרית [ב"ר יז, ד], רק נקרא 'אנוש', ואז אמר 'ומלמד לאנוש בינה', שהוא יותר על הדעת. ולכך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל', כי כאשר לא יוקדם שום דבר, והשם יתברך משפיע מאתו בפעם אחד השכל והבינה והדעת, אז הכל הוא דרך חנינה. ולכך מקדים 'בינה', כי על דרך חנינה אין צריך להקדים הדעת". ונמצא שיש שני הבדלים בין דבריו כאן לבין דבריו בנתיב התורה; (א) לפי דבריו כאן לשון "חונן" נמוכה מלשון "מלמד", ואילו לפי דבריו בנתיב התורה הוא להיפך, שלשון "חונן" מורה על נתינה שהיא מעבר לדרגת אדם, ואילו לשון "מלמד" תואמת לדרגתו. (ב) לפי דבריו כאן אי אפשר לומר על בינה לשון חנינה, ואילו לפי דבריו בנתיב התורה ניתן לומר אף על בינה לשון חנינה. וראה להלן הערה 2000.

<> כמבואר למעלה לפני ציון 1924.

<> בגו"א דברים פ"ו תחילת אות ז זעק 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" [הובא למעלה הערה 965]. וכבר אמרו "אם אין יסוד אין בנין" [לשון הרא"ש ב"ב פ"א סימן יז, והובא למעלה פ"א הערות 319, 1487, פ"ב הערה 1108, ולמעלה הערה 965, שבכל המקומות הללו נתבאר שללא היסוד אין קיום לבנין הסומך על היסוד]. וראה להלן הערה 2017.

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"א [ב, כ:]: "ואמר [משלי ט, י] 'ודעת קדושים בינה', כלומר מי שהוא קדוש והוא נבדל מן הגוף... דעת שלו הוא בינה, שהבינה בודאי יותר עליון מן הדעת". ובנתיב השתיקה פ"א [ב, צז.] כתב: "הנבון הוא יותר מן בעל דעת, כי הנבון הוא שמוציא דבר מתוך דבר". וראה למעלה פ"ב הערה 752, שגם שם נתבאר שהבינה היא יותר מהדעת [ועיי"ש מה שהוקשה משם]. וכן נאמר [דברים א, טו] "ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וידועים וגו'", ופירש רש"י שם "אבל נבונים לא מצאתי". והגו"א שם [אות לד] ביאר ש"חכמים וידועים" הן כנגד חכמה ודעת, נמצא שמשה רבינו מצא בעלי חכמה ודעת, אך לא בעלי בינה, וזה תואם לדבריו כאן [ראה שם סוף הערה 130]. @**ויש להבין**^ לפי זה, מדוע אמרו בכל מקום "חכמה בינה ודעת", כאשר הבינה באה רק לאחר הדעת. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתע:] עמד על כך, וז"ל: "כי אלה השלש, שהם מקרא משנה גמרא, הם נגד שלשה חלקי השכל, שנקראים חכמה דעת תבונה. שהתורה היא חכמה, והמשנה הוא הדעת... והתבונה הוא הלימוד שמוציא ומבין דבר מתוך דבר. והכתוב שאמר [שמות לא, ג] 'ואמלא אותו וגו' בחכמה ובתבונה ובדעת', דמשמע הדעת הוא יותר, שחשב אותו באחרונה [וקשה, שבינה יותר מדעת, כפי שלימוד הגמרא הוא יותר מלימוד המשנה]. מפני כי עיקר התבונה שמוציא דבר מתוך דבר הוא לקנות הדעת. ובודאי מי ששנה המשנה, הגיע אל ההלכה שהיא במשנה על ידי התבונה, ולכך נזכר זה אחרונה. אבל לענין ההשכלה, הלימוד הוא יותר במדרגת ההשכלה, וזה מבואר". ופירושו, הבינה היא אמצעי להגיע לדעת, כי כל הפלפולים הנעשים בגמרא מטרתם היא להגיע להבנת המשנה, כי על ידי שמבין דבר מתוך דבר עומד הוא על מהות הדבר הנמצאת במשנה. אם כן לענין מעלת הלימוד, בינה יתירה מדעת, אך לענין מטרת הלימוד, דעת יתירה מבינה.

<> כי הוא דבר חסר מצד עצמו, וזקוק להשלמתו, וכמבואר למעלה.

<> שו"ת הריב"ש סימן תלח. וכך הוא תחילת התשובה שם: "עוד שאלת לפרש לך 'אם אין דעת אין בינה, אם אין בינה אין דעת'". ובתחילה התייחס לפירוש הרמב"ם כאן, ואחריו כתב "אבל לפי הפשט נראה לפרש וכו'", וכמובא כאן בהמשך הדברים. וכן בגו"א במדבר פ"ח אות ג [קיד:] הביא דברים בשם הריב"ש.

<> לשון הריב"ש שם: "כי קרא 'דעת' ידיעת המושכלות ראשונות, כמו שהכל גדול מן החלק, ושהזוג כפל הנפרד, ודומה לזה". ופירושו, ש"דעת" היא ידיעת המושכלות הראשונות והבסיסיות המובנות לכל אדם.

<> לשון הריב"ש שם: "ו'בינה' הוא להבין המושכלות בלקיחת מופת עליהם מן המושכלות הראשונות".

<> לשון הריב"ש שם: "ולכן אמר ש'אם אין דעת', שהוא המושכלות הראשונות, 'אין בינה', שהוא המושכלות השניות, כי הראשונות הצעה אל השניות".

<> לשון הריב"ש שם: "ואם אין בינה, שהוא המושכלות השניות, אין דעת, רוצה לומר אין ידיעת המושכלות הראשונות כלום, לפי שאינם רק הצעה, והעיקר והתכלית הוא ידיעת המושכלות השניות".

<> כי הדעת לא נועדה אלא להיות היכי תמצא לבינה, ונמצא שהדעת משמשת את הבינה.

<> פירוש - הכתוב משבח את בצלאל שה' מילא אותו בחכמה ובתבונה ובדעת, ואם "דעת" פירושה מושכלות ראשונות, מהו השבח הזה, הרי לכל אדם ואדם נהירין מושכלות ראשונות, ו"זיל קרי ביה רב הוא" [הוריות ד.]. ומעין זה תמה בבאר הגולה באר השלישי [רפט.] כתב: "הנה הפסוק הזה על כרחך אומר דרשני, שאם לא כן מה אמרו 'המושלים בואו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון' [במדבר כא, כז], כל אדם יכול לדבר כזה. למה תולה הדבר במושלי משל, המה החכמים אשר מעולם אנשי שם". ואכן רש"י שם פירש "דעת - רוח הקודש", וזו בודאי מעלה עליונה.

<> נראה שעומד על לשון "חנינה", שאינה מתאימה לדבר שיש לכל בני אדם. והענין יוסבר על פי דבריו בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], שכתב: "כי הדעת והתבונה הוא יותר עליון מן החכמה, כי דבר זה הוא שכל נבדל לגמרי, לא כמו החכמה, שאין זה שכל נבדל לגמרי... וכן תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל אליו, דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה... ולכך אמר 'וחננו מאתך בינה דעה והשכל'... כי על תוספת בינה ודעת אנו מתפללין, ותוספת חכמה ובינה הוא דרך חנינה". וראה למעלה הערה 1988. וכן מצינו שלשון "חנינה" מורה על נתינה שהיא מעבר למתחייב, ובגדר מתנת חנם, וכמו שכתב רש"י [דברים ג, כד] "ואתחנן - אין 'חנון' בכל מקום אלא לשון מתנת חנם". ואם היה מדובר במושכלות ראשונות, אין זה בגדר מתנת חנם, וכמו שכתב בנתיב הצדקה פ"ד [א, קעז.]: "כי על השם יתברך להשלים את כל העולם, שהוא בראו, והוא ברא את העני, וצריך לפרנסו" [הובא למעלה הערה 441]. ולמעלה סוף משנה ט כתב: "צריך אל התורה האלקית יסוד וחזוק ביותר, ואם לא כן אין לתורה קיום למדריגת התורה... אבל החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות, אין שייך כל זה, כי החכמה ראויה אל האדם בודאי". וראה למעלה פ"א הערה 73, ובפרק זה הערה 1002, שאדם ללא מושכלות ראשונות הוא כבהמה שמציאותו תהיה לבטלה.

<> ואם "דעה" היא מושכלות ראשונות, במה היא דומה לבנין בית המקדש. ולהלן פ"ה תחילת מכ"א כתב: "וזהו אמרם במסכת ברכות, אמר רבי אלעזר, כל אדם שיש בו דעה כאילו נבנה בית המקדש בימיו. וביאור זה, כי האדם מתדמה אל בית המקדש, שכמו שבית המקדש הוא נבדל מכל האדמה, כך האדם נבדל מכל הנבראים שעל פני האדמה. אבל אם האדם הוא בעל חומר, אין לו דמיון אל בית המקדש, שהוא נבדל בקדושתו. אבל אם יש בו דעה, שהוא השכל הנבדל, ואז האדם נבדל בקדושתו מכל הנבראים שעל פני האדמה, כמו בית המקדש שהוא גם כן נבדל בקדושתו מכל האדמה. וזהו שנחשב כאילו נבנה בית המקדש בימיו, כי האדם עצמו הוא דמיון אל בית המקדש". ובודאי שאין לומר דברים אלו על "מושכלות ראשונות", שאינן נבדלות מן האדם. ועוד בביאור המאמר, ראה בנתיב התורה פ"ט [א, מ.], ושם פי"ד [א, נח.].

<> פירוש - אם לא שהריב"ש יבאר להיפך; במשנתינו "דעת" היא המושכלות השניות, ו"בינה" היא המושכלות הראשונות.

<> פירוש - לא נראה שתיבת "דעת" תוסבר כאן כמוסבת על מושכלות שניות, כי אז יתבאר שדעת היא יותר מבינה, וזה כבר הוכח למעלה שאין זה כך, אלא להיפך, שבינה נעלית מדעת. @**ובכת"י הוסיף**^ כאן דברים, וז"ל: "והיה לו [לריב"ש] לומר כי הדעת הוא כאשר משיג דבר, ואין זה שמוציא דבר מתוך דבר, רק שהוא השגת הדבר. ו'בינה' הוא כאשר הוא מוציא דבר מתוך דבר. ומה שאמר 'אם אין דעת אין בינה', פירוש כי הבינה הוא יותר שכלי, והוא יותר רחוק מן האדם. לכך כאשר אין לו הדעת, שהוא יותר קרוב אל האדם, אין לו הדבר שהוא יותר רחוק, כמו הבינה. ו'אם אין בינה אין דעת', כי השכל לגמרי, כמו הבינה, יש לו קיום ביותר, כי כל דבר שכלי מקויים [ראה למעלה הערה 891]. ועל ידי זה יש קיום אל הדעת, שהוא מצורף אל הבינה, כך יש לפרש".

<> למעלה [מציון 1956 עד ציון 1992].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 1961].

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1989]: "וכן אם אין הדעת, שהוא מעלה למטה במדריגת הבינה, אין הבינה נמצא. כי הדעת הוא כמו יסוד אל הבינה, ואי אפשר להיות הדבר בלא יסוד. שהרי הדעת הוא ידיעת הדברים כמו שהם בעצמם, ודבר זה נקרא 'ידיעה'. וכאשר אין כאן דעת, לא יבא אל הבינה לעולם, שיבין דבר מתוך דבר".

<> כמבואר מציון 1981 ואילך. ואודות שאין קיום לחצי דבר, כן ביאר בדרוש על התורה [לג.], וז"ל: "בחבור הזה [של עליונים ותחתונים] הם קיימים, כי אין לאחד מהם קיום זולת השני, שמצד הקיום ראוי להיותם עולם אחד, כי אין קיום לחצי דבר. ולפיכך אמרו במדרש [שבת פח.] שנתוספה ה"א הששי בפסוק [בראשית א, לא] 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', לומר כי שמים וארץ היו תלוים ועומדים עד ששי בסיון; אם יקבלו ישראל את התורה, מוטב. ואם לאו, יחזור העולם לתוהו ובוהו. כל זה מפני כי על ידי התורה יש חבור לעליונים ותחתונים, ואם יקבלו התחתונים התורה, אז הוא החבור הזה, ואז יש להם הקיום מצד התחברם יחד. ואם לאו, יחזור הכל תהו ובהו, שאי אפשר להתקיים בהפרדם והתרחקם בריחוק והבדל מחולק" [הובא למעלה הערה 1923]. וכן כתב אות באות בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכט.], וכן הוא בהספד [קצ]. וכן מצינו שלא היה קיום לרבי יוחנן בלי ריש לקיש [ב"מ פד.]. ורבי טרפון אמר על רבי עקיבא [קידושין סו:] "כל הפורש ממך כפורש מן החיים".

<> "כי התורה היא פרנסת הנפש, כמו שהלחם הוא פרנסת הגוף" [לשונו בהמשך].

<> ובחגיגה יד. דרשו את הפסוק על בעלי תלמוד. וכן הביא ראיה מהפסוק בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.].

<> ב"ר מג, ו, ושם נד, א אמרו "ואמר שלמה [משלי כה, כא] 'אם רעב שונאך האכילהו לחם'... מלחמה של תורה, היך מה דאת אמר 'לכו לחמו בלחמי'". וכן הוא בשמו"ר מז, ז, ויק"ר ל, א, במדב"ר יג, טו, ועוד.

<> אודות שהלחם משלים הגוף, כן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עז:], וז"ל: "על ידי העבודה נראה כי הוא יתברך... שלם בתכלית השלימות, ומסולק מכל חסרון. כי כאשר יש ח"ו זולתו, הרי חסר אותו שהוא זולתו, א"כ הוא חסר ח"ו. וכאשר אנו עובדין לפניו, הרי הכל שלו, וכאשר הכל שלו אין כאן חסרון, כי הוא הכל ואינו חסר. ולכך נאמר בקרבנות [במדבר כח, ב] '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" [הובא למעלה הערה 503].

<> הנה לגבי השלמת הגוף כתב "כי הלחם משלים הגוף עד שאינו חסר", ואילו לגבי השלמת הנפש כתב "והתורה משלמת הנפש", אך לא הוסיף לומר "עד שאינה חסרה". והענין יוסבר היטב על פי דבריו למעלה פ"א מי"ב [שס.], שכתב: "ובמדרש [ויק"ר ד, ב] עוד, אמר רבי לוי, 'גם הנפש לא תמלא' [קהלת ו, ז]... אמר רבי לוי, משל לעירני שהיה נשוי בת מלכים, אף על פי שמאכילה כל מעדני עולם, אינו יוצא ידי חובתו, למה, שהיא בת מלכים. כך כל מה שיפעל האדם עם הנפש, אינו יוצא ידי\* חובתו, למה, שהיא מלמעלה, עד כאן... שלא יאמר האדם אפשר שיהיה נפשו מלא מצות ומעשים, כי האדם שאוכל ושותה הרבה, בודאי תמלא בטנו. על זה אמר 'גם הנפש לא תמלא', שתמיד עוד הנפש מבקש להשלים עצמה. ומביא רבי לוי משל זה, לעירני שהוא בן כפר, שהיה נשוי בת מלכים, שאי אפשר להעירני הזה שיוצא ידי חובתו עם בת מלכים. כך הנשמה שהיא מלמעלה, והיא נשאת לאדם בעל גוף, ואף אם האדם עושה כמה מצות ומעשים טובים, והם השלמה לנפש, מכל מקום לא תמלא הנפש, שתהא מושלמת בשלימות לגמרי - שהיא בעצמה מן השם יתברך - כפי מה שראוי אל הנפש. ומפני כך אינה שביעה ממה שעושה האדם בגופו תורה ומצות ומעשים טובים, לפי חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף, אין הנפש שהיא מלמעלה שביעה מזה לגמרי, כאשר ראוי לנפש, שהיא מן השמים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [סד.]. ואלו דבריו כאן. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיח.] כתב: "כי יש באדם גוף ונפש, והתורה היא שלימות הנפש", ושם הערה 251.

<> לשונו בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "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 '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 [ראה הערה 2016]. עד כי השם יתברך כמו שברא את האדם בגופו ובנפשו, כך הוא מפרנס הגוף והנפש". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיח.], ובפרק זה משנה ג [לאחר ציון 460]. ובבאר הגולה באר השני [קיט:] כתב: "דברי חכמים הם פרנסת השכל ביותר טוב, ואין למעלה מזה שמפרנס השכל" [הובא למעלה הערה 461]. וראה להלן הערה 2118.

<> כמו שאמרו למעלה [משנה ג] "שלשה שאכלו על שולחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים". הרי "קמח" ללא תורה הוא דבר חסר. ושם ביאר הדבר [לאחר ציון 456] בזה"ל: "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... 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... לכך נחשב זה כאילו אכלו מזבחי מתים, שהרי אין כאן פרנסת הנשמה, רק הגוף שהוא מת, ולכך מתיחס השלחן הזה שאכלו מזבחי מתים". @**ובכת"י כאן**^ הוסיף את הדברים הבאים: "כי הדבר המשלים צריך שיהיה בשלימות, וכאשר אינו בשלימות אינו נמצא. לכך אם אין תורה, שהוא גם כן פרנסת והשלמת הנפש, אין קמח, שהוא פרנסת והשלמת הגוף. וכאשר אין קמח אין תורה, כי אין תורה כאשר אין קמח, וחסר הדבר שהוא השלמת הגוף, חסר גם כן התורה, שהוא השלמת הנפש. ועוד, אם אין קמח וכו'" [מביא שם כהסבר שני המשך דבריו כאן (מציון 2015 ואילך)]. ופירוש הסבר זה הוא, כי הנפש והגוף הם שני חלקי האדם, וכאשר אחד מהם נמצא בחסרון, ממילא אף השני ימצא בחסרון, ולא בהשלמה. ואין זה משום שהשלמת הגוף &**קודמת**^ להשלמת הנפש [כפי שיבאר בסמוך], אלא ששתי ההשלמות הללו תלויות זו בזו, ובהעדר האחת ממילא תחסר זולתה.

<> כפי שביאר למעלה "אם אין תורה אין דרך ארץ" [לפני ציון 1924], וכן "אם אין יראה אין חכמה" [לפני ציון 1955], ו"אם אין בינה אין דעת" [לפני ציון 2007].

<> כפי שהמן ניתן לישראל לפני מתן תורה, וכמו שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קל.]: "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". [הובא למעלה הערה 2013].

<> כפי שביאר למעלה "אם אין דרך ארץ אין תורה" [ראה שם הערה 1928], ו"אם אין דעת אין בינה" [הערה 1990].

<> שאלתו החמישית על המשנה [לאחר ציון 1905]: "ועוד, 'אם אין קמח אין תורה', יותר הוי ליה לומר 'אם אין לחם אין תורה', ומה ענין 'קמח' לכאן".

<> ראה בש"ך סימן קט סק"י שהוכיח שתערובת של קמח נקראת "לח בלח", ונראה שזהו משום דקות הקמח. וכן הוא במשנה ברורה סימן תמז ס"ק לב.

<> יסוד נפוץ בספריו שהדק מתייחס לשכלי [והגס אל הגשמי]. וכגון, למעלה פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה, מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובהמשך שם [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש הרי מדתו נוטה אל הגשמי, ויורה זה השם בעצמו שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק. ודבר זה בארנו במקומות הרבה", ושם הערה 564. ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובגו"א בראשית פט"ו אות טו כתב: "כי הבהמות יש להם גוף עב וגס, וכזה הם האומות. והעוף יש לו חומר דק, ולפיכך הם פורחים באויר. ולפיכך ישראל נמשלים בהם, שגם אין להם חומר גס ועב" ובדרשת שבת הגדול [ריז:] הוסיף: "כי הכל נמשך אחר הגוף... כאשר יש לו גוף וחומר הזך נמשך אל זה החכמה והשכל... אם יש לו עבות החמרי הוא עם הארץ, ולפיכך אחר הגוף והחומר הזך נמשך השכל... כי אהרן היה כולו קודש קדשים אל השם יתברך, מסולק מן החומר... כי הכהן מסולק מן החומר כמו המלאך, ולכך מקבל החכמה" [הובא למעלה פ"ב הערות 500-502]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "דע, כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר. ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי" [הובא למעלה פ"ב הערה 563]. ובגבורות ה' פי"ח [פד:] כתב: "הדקות הוא מעוט הגשמית, כי גדר הגשם הוא התפשטות הרחקים".

<> בא לבאר מדוע דוקא כאן דובר על קמח, ולא על לחם, בעוד שבשאר מקומות התורה גופא נקראת לחם [כמבואר למעלה לאחר ציון 2008].

<> כי יחס של תלות הוא יחס של סבה ומסובב, ויחס זה מחייב שייכות בין אחד לשני. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה הערה 1902]. ובגו"א בראשית פי"ח אות מח: "לא ימשך דבר מן דבר, אלא דומה מן הדומה יבוא לעולם, ולא יוליד אדם רק שהוא אדם". ובנצח ישראל ר"פ יב כתב: "כי לא יבא דבר מדבר רק אם יש לו צירוף אליו". והואיל וכאן באים ליחס את התורה למאכל, יש לכנות את המאכל בלשון רוחנית.

<> כי השאור "היא המחמצת שמחמיצין בה העיסה", הרי ששאור לחוד, וקמח לחוד. והרמב"ם הלכות ביכורים פ"ו ה"כ כתב: "נשים שנתנו קמח לנחתום לעשות להם שאור".

<> ברכות יז. "רצוננו לעשות רצונך, ומי מעכב, שאור שבעיסה", ופירש רש"י שם "יצר הרע שבלבבנו המחמיצנו". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד:] כתב: "אשר היצר הרע הוא שאור שבעיסה". ובדרוש על התורה [כב.] כתב: "כי החמץ הוא היצר הרע, הוא השאור שבעסה המעכב". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רל:].

<> "יצר הרע מתגרה בך" [רש"י שם].

<> הרי שהתורה משחררת את האדם מהיצה"ר, ובודאי שהיא עצמה מסולקת מן היצר הרע. וזהו קו דמיון נוסף שבין תורה לקמח, שלשניהם יש סילוק מן השאור והיצה"ר. ולמעלה במשנה א [לאחר ציון 84] כתב: "כי התורה חירות מן היצר הרע, ואין יצר הרע שולט בתורה... וזה כי למעלת ומדריגת התורה, אין מגיע שם כח יצר הרע, וכדאיתא בפרק קמא דקידושין". ובתפארת ישראל פכ"ה [שפד.] כתב: "כי לא יכול יצר הרע לשלוט על התורה, שהיא 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 [קידושין ל:], 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" [הובא למעלה הערה 87].

<> כי לחם הוא ראוי לאכילה מיד, ומקביל למאכל אדם הראוי לאכול מיד. וכמו שאמרו [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר", הרי "פת" היא מאכל הראוי לבו ביום. ואם היה נאמר "אם אין לחם אין תורה" היינו מבארים את "אין תורה" מפאת הרעב, ולא משום השתדלות פרנסה, וכמו שמבאר. ואודות שמחמת רעב אינו יכול ללמוד, כן אמרו [ב"ב יב:] "קודם שיאכל אדם וישתה יש לו שתי לבבות", ופירש רש"י שם "כשהוא חלול בלא כרס מלאה [יש לו] כמה לבבות, שאינו מסכים לדעת שלמה". ובב"ק עא: אמרו "והאי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בשרא דתורא", ופירשו תוספות שם "שרוי בתענית היה". ובשו"ע אור"ח סימן תקעא סעיף ב כתב: "תלמיד חכם אינו רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים". והרע"ב כאן כתב: "מי שאין לו מה יאכל היאך יעסוק בתורה".

<> פירוש - אין פרנסתו מצויה לו מעבר למאכלו המיידי, אע"פ שיש לו לחם לאכול מיד. ובמ"א יז, יד נאמר "כי כה אמר ה' אלקי ישראל כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר עד יום תת ה' גשם על פני האדמה". ושם מדובר על פרנסה לטווח ארוך [רד"ק שם פסוק ט].

<> פתיחתא לאסת"ר א: "'והיו חייך תלואים לך מנגד' [דברים כח, סו], רבנן ורבי ברכיה אמרי 'והיו חייך תלואים לך' זה שהוא לוקח חטים לשנה... זה שהוא לוקח לו חטים לשלש שנים". רש"י פסחים מ. "חיטי שהן קשין משעורין, ואין ממהרין להחמיץ".

<> כי הקמח דרכו להתליע [ראה בבינת האדם שער איסור והיתר סוף כלל לה], מה שאין כן חטים.

<> נמצא שמחלק בין לחם, קמח, וחטים; לחם הוא מאכל לאותו יום, קמח הוא מאכל לכמה שבועות, וחטים הוא מאכל לשנה או חצי שנה. וכאשר אין לו חטים, אך יש לו קמח לכמה שבועות, אין לומר "אין תורה", כי "למה ידאג". אך כאשר אין קמח, "בודאי דואג על פרנסתו". והרבינו יונה כתב כאן: "אם אין קמח אין תורה, לפי שצריך להשתדל אחר פרנסתו, ואינו יכול לעסוק בתורה". וכן התויו"ט כאן כתב: "קמח - לא אמר 'חטים' או 'לחם', לפי שלא הצריכו שיהיו לו חטים. שדרך להכניסם לימים הרבה. וגם לא יסתפק בלחם שהוא ליום אחד או לשבוע אחד, שעליו נאמר [דברים כח, סו] 'והיו חייך תלואים' זה הסומך על הפלטר [מנחות קג:]. אלא באמצעם, שיהיה לו קמח לקצת ימים מוכן לעשות ממנו לחם. מדרש שמואל בשם לב אבות". @**ויש להעיר**^, כי אמרו חכמים [סוטה מח:] "כל מי שיש לו פת בסלו, ואומר מה אוכל למחר, אינו אלא מקטני אמנה". ובגו"א שמות פט"ז אות כג כתב: "שאם שאלו בשחרית מה יאכלו לערב, היו מחוסרי אמונה, כי מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל לאחר זמן הוא מחוסר אמונה". ובח"א לסוטה שם [ב, פז.] כתב: "כיון שכתיב [תהלים סח, כ] 'ברוך ה' יום יום', והוא יתברך מפרנס בריותיו כל יום ויום, וא"כ מי שיש לו פת בסלו ואמר מה אוכל למחר, הרי זה מקטני אמונה, שאין מאמין שהוא יתברך מפרנס עולמו. שאם היה מאמין בו, לא היה מסתפק מה אוכל למחר, שהוא יתברך מפרנס בריותיו". וביבמות סג: אמרו "אל תצר צרת מחר כי לא תדע מה ילד יום". א"כ לכאורה מאותו הטעם שאין לומר "אם אין חטים אין תורה" כך גם אין לומר "אם אין קמח אין תורה". ומעין זה הקשה היפה ענף בתחילת פתיחתא דאסת"ר. @**ואולי**^ יש לחלק, שאע"פ שאינו צריך להטיל ספק בכך שהקב"ה יפרנסו למחר, מ"מ מוטלת עליו חובת ההשתדלות לדאוג לפרנסתו למחר. והנה נאמר [דברים טו, יח] "וברכך בכל אשר תעשה", ודרשו חכמים [ספרי שם] "יכול אפילו יושב ובטל, תלמוד לומר 'בכל אשר תעשה'". הרי שחובת ההשתדלות נלמדת ממקרא זה, ולא מצינו שחובה זו הוגבלה רק לאותו יום. מה שאין כן כאשר דואג לזמן מרוחק, כאן סובר המהר"ל שאין ראוי להשתדל על דבר מרוחק כל כך. ווהענין יוסבר על פי דברי הבית הלוי [ר"פ מקץ], שכתב: "התורה התירה לאדם ההשתדלות בצרכי גופו, וכמו שאמר הכתוב 'וברכך בכל אשר תעשה'... ועיקר הענין יש לומר דזהו כלל לאיש הישראלי שיהיה לבו שוקט ובוטח בה', והא דהתירה התורה להשתדלות הוא משום דלא כל אדם יכול להגיע למדרגת הבטחון הגמור, ועל כן הותר לו ההשתדלות כדי שיהיה לו סיוע שיגיע למדריגת הבוטח. וצריך כל אדם לחדש לו מלאכה ועסק כדי שיהיה נקל לו לבטוח בה'. וכמו דמצינו בכל התורה שהתירה לפעמים כדי שיהיה לו סיוע לבא להמדרגה המבוקשת, וכמו שאמרו [פסחים נ:] 'לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', הותרה שלא לשמה כדי שיהיה סיוע לבא לבחינת לשמה. ואם כן שיעור ההשתדלות הנרצה אינו שוה בכל אדם, רק כל אחד לפי ערכו. דמי שיכול להגיע לבטוח במעט מלאכה, אזי מה שירבה להשתדל יותר מכפי הנצרך לו, לזה השיעור כבר יחשב לו לחטא נגד מדת הבטחון. כי הרבה להלוך אחרי ההשתדלות, ולא בטח. ומי שבטחונו עדיין קטן משל חבירו, יוכל לעסוק במלאכתו יותר מחבירו, עד שגם הוא יהיה יכול להשקיט רוחו ולבו לבטוח בה'. דעיקר בחינת בטחון הוא השקטת רוחו ולבו להשליך על ה' יהבו". הרי היתר ההשתדלות הוא כפי הדאגה, וענינה של ההשתדלות היא להסיר דאגה מלב האדם. ודעת המהר"ל היא שאין סבה לדאוג על זמן מרובה ומרוחק מההווה. ובהעדר דאגה, אין היתר השתדלות. וראה פחד יצחק פורים ענין כ.

<> בדרוש על התורה [כב:] כתב: "והוא הוא הטעם גם כן במצות הספירה, שציונו הוא יתברך לספור מיום היתר החדש והקרבתו, הוא י"ו בניסן, עד יום מתן תורה, הוא חג השבועות [ויקרא כג, ו-טז], לעורר על מאמרם ז"ל באבות 'אם אין תורה אין קמח, אם אין קמח אין תורה'... הנה רמז לנו כי היתר החדש והתורה תולים זה בזה, ובחסרון כל אחד מהם יחסר גם השני. ש'אם אין קמח אין תורה, ואם אין תורה אין קמח'. ועוד בביאור יותר, כי במה שלא הותר החדש עד כי כבר מתחילין לספור ולהכין אל התורה, יוחלט ש'אם אין תורה אין קמח'. ובמה שאין מתחילין מספר הזה גם כן עד יום היתר החדש, לא קודם לו כלל, יובן ש'אם אין קמח אין תורה'... מפני כי הדבר הראשון וקודם כל הצריך אל התורה בעצם וראשונה הוא החדש, שהוא הפרנסה. ואחרי כן ידועים לנו מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם ממאמרם ז"ל באבות [להלן פ"ו מ"ז]. לכן הוגבלה הספירה במ"ט יום, שיספרו ביום הראשון, הוא יום החדש בעצמו, נגד היתר החדש והפרנסה, שהוא דבר ראשון הכרחיי ועצמיי לתורה קודם כל. נוסף עליו יספרו אחריו מ"ח יום, נגד מ"ח דברים, להכין את עצמם בכל הדברים שהתורה נקנית בהם, ואזי יקבלוה ביום מתן תורה. וכל זה הוראה ש'אם אין קמח וכו'', וכן 'אם אין תורה אין קמח', הא אם יש תורה יש קמח, עד שאין לבעל תורה לדאג על פרנסה ולהתנצל בפריקת עסק תורה".

<> שאמר "אם אין תורה אין דרך ארץ", ורק אח"כ אמר "אם אין דרך ארץ אין תורה". וראה בתויו"ט כאן שהאריך בגרסאות השונות.

<> הרי שמקדים קמח לתורה, ולא כבבא ראשונה שהקדים תורה לדרך ארץ.

<> בבבא של תורה ודרך ארץ, שאמר תחילה "אם אין תורה אין דרך ארץ".

<> בכל הבבות הבאות לאחר מכן [שהקדים חכמה ליראה, ודעת לבינה, וקמח לתורה]

<> ילקו"ש ח"א רמז תיד: "'ויעש בצלאל את הארון' [שמות לז, א], זה שאמר הכתוב [תהלים קיט, קל] 'פתח דבריך יאיר'. כשבקש הקב"ה לבנות את העולם, נתעטף באורה וברא את עולמו... מן הקב"ה למדו הצדיקים שיהו מתחילין באורה. כשאמר הקב"ה למשה [שמות כה, ח] 'ועשו לי מקדש', אמר משה לבצלאל פתח תחלה במלאכת הארון". הרי שיש לפתוח עם תורה.

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

<> שהקדים תורה לדרך ארץ, ויראה לחכמה, ובינה לדעת. וראה בתויו"ט שהביא גירסא זו.

<> לעומת הבבות הקודמות, שאע"פ שיש תלות הדדית ביניהן, מ"מ אין האחת סבה גמורה לשניה.

<> כי לעולם יש להקדים הסבה למסובב, וכפי שכתב 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, 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" [הובא למעלה פ"א הערה 1761, ובפרק זה הערות 814, 964]. @**דוגמה לדבר**^; נאמר [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ופירש רש"י שם "ובכל נפשך - אפילו הוא נוטל את נפשך. ובכל מאודך - בכל ממונך. יש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, לכך נאמר 'בכל מאודך'". ובגו"א שם אות ג כתב: "שממונו חביב עליו מגופו. תימה, אם כן דיבר הכתוב נגד הסכלים, שהרי בני גד ובני ראובן, שחסו על ממונם יותר ממה שחסו על בניהם ונשותיהם, נאמר [קהלת י, ב] 'לב כסיל לשמאלו' [במדב"ר כב, ט], ולמה צריך לכתוב לדבר מאלו אנשים. ויראה לומר, דמי שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו, משום שהממון מחיה את האדם, שהוא סבה לחיותו, ודבר שהוא סבה לחיות שלו, הוא קודם לו במעלה בדבר מה, ולפיכך הוא אוהב אותו יותר מגופו. והשתא הא דכתב 'בכל מאודך', לא שרצה לומר בשביל שהוא אוהב את ממונו יותר מגופו הוה אמינא שלא ימסור ממונו, רק בשביל שיש לממון מעלה, שהוא סיבה לו... שיש לממון האדם מעלה שהוא מחיה את הנפש" [הובא למעלה פ"ב הערה 598].

<> לשון התויו"ט כאן: "ובדרך חיים מיישב לפי שכבר הזכיר בבא ראשונה בחלוקה ראשונה 'אם אין תורה', לא רצו לסדר עוד כן. והיינו נמי טעמא שלא הסמיך בבא האחרונה הזאת לבבא הראשונה". ופירושו, שהתנא לא רצה להסמיך להדדי שתי בבות הפותחות באותן מלים, כאשר המגמה היא שונה זו מזו.

<> לשון התויו"ט כאן: "והואיל והיא אחרונה, יש עוד טעם שלא התחיל בה 'אם אין תורה וכו'', שאם כן יסיים בתורה, וזה גנאי להזכירה אחרונה, עד כאן דבריו. ולפי דרכו אני אומר דלכך לא רצה להתחיל 'אם אין תורה וכו'', שאם כן היה הסיום 'אין תורה'. וזה אין ראוי לסיים משום [קהלת ח, ג] 'אל תעמוד בדבר רע', כדפירש הר"ב בסוף מסכת מועד קטן [פ"ג מ"ט] וסוף מסכת ידים [פ"ד מ"ח]". וכן כתב בח"א לקידושין פב: [ב, קנד:]: "רוצה לסיים המסכתא בדבר טוב, שכן מצינו בכל מקום שמסיים דבריו בטובה". וראה בפירושי המהר"ל הוצאת כשר, כרך א, עמוד ט, שהעירו שגם שם סיים המהר"ל את הפרק הרביעי שלא כסדר, וכתבו לבאר זאת ש"מסתבר שהמחבר הקדים המאוחר כדי לסיים בדבר טוב", והביאו דוגמה לכך מח"א לסוטה מט. [ב, פו:]. וכן נתבאר בגו"א שמות פי"ב הערה 41.

<> מי שחכמתו מרובה ממעשיו.

<> כמו שכתב למעלה פ"ב מ"ט [תערב:], וז"ל: "כי האדם הוא מתחלק... לשני חלקים, לגוף ולנפש", ושם הערה 976. ובח"א לערכין טו. [ד, קלב:] כתב: "כי האדם יש בו שני חלקים, שהוא בעל גוף, והוא בעל שכל". ובבאר הגולה באר החמישי [קל:] כתב: "כי זה האדם הוא שכלי, מורכב מגוף ושכל". וכן כתב הרמב"ן [בראשית ב, א], וז"ל: "צבא הארץ הם הנזכרים, חיה ורמש ודגים, וכל הצומח, גם האדם. וצבא השמים, שני המאורות, והכוכבים... גם יכלול השכלים הנבדלים... וכן נפשות האדם צבא השמים הנה". הרי האדם משתייך לצבא הארץ [מפאת גופו], ולצבא השמים [מפאת נפשו]. ולמעלה פ"א מי"ד [שסא.] כתב: "חשיבות ומעלת הנפש שהיא מן למעלה, והאדם הוא מלמטה בעל גוף". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרט.] כתב: "כי האדם הוא מחובר מגוף ונשמה, והגוף הוא מן הארץ, והנשמה מן השמים". ובנצח ישראל פ"מ [תשיד:] כתב: "הצדיקים הם מן העליונים ומן התחתונים, כי גוף האדם הוא מן התחתונים, והנשמה מן העליונים". ובתפארת ישראל פכ"ג [שלט.] כתב: "יש לאדם ב' בחינות; כי האדם יש לו דבקות אל העליונים מצד הנשמה הנבדלת. ויש לו חבור אל התחתונים מצד גופו החמרי". וכן הזכיר בקצרה בדרוש על התורה [טז:], נר מצוה ח"א הערה 142, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 359 [הובא למעלה הערה 1133].

<> כי השם מורה על עיקר הדבר [ראה למעלה הערה 1967]. דוגמה לדבר; אע"פ שהשמים מורכבים מאש ומים [רש"י בראשית א, ח], מ"מ שם "שמים" נדרש לחד מאן דאמר מלשון "שם מים" [שם]. וביאר זאת הגו"א שם [אות כט] בזה"ל: "כי להך לישנא שדרש 'שמים' 'שם מים', רוצה לומר השם מורה מה עיקר השמים, וזהו 'שם מים'". ובגבורות ה' פי"ח [פב:] כתב: "ואומר אני כי שם 'משה' הוא הוראה על עיקר ענין משה ומעלתו" [הובא למעלה פ"א 163]. ובאור חדש [עא.] כתב: "כי שם 'אחשורש' מורה על עיקר מלכותו של אחשורש". ושם בהמשך [צ.] ביאר שאע"פ שיש בסעודה לחם ויין, מ"מ "עיקר הסעודה נקרא על שם היין". וזהו שכתב כאן שהשם מורה על השורש ועיקר הדבר. [ושורש ועיקר הוא דבר אחד, וכמו שכתב בגבורות ה' פ"ט "כי מן השורש והעיקר נמשך הכל. שאם נמצא חסרון בשורש, ימשך החסרון גם כן אל הנמשכים ממנו". הרי שפתח ב"שורש והעיקר" וסיים ב"שורש" בלבד].

<> יש להקשות, שבהרבה מקומות כתב לכאורה את ההיפך, שעיקר האדם הוא שכלו, ולא גופו. וכגון, בגו"א בראשית פ"ב אות לב כתב: "עיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאע"פ שהוא לוקח גוף האדם... עיקר האדם הוא דעתו ושכלו". ושם שמות פי"ד אות י כתב: "עיקרו של אדם הוא דעתו ושכלו" [הובא למעלה פ"ב הערה 22]. ושם במדבר פט"ז אות ג כתב: "עיקר האדם הוא נפש המשכלת". ושם דברים פ"ד אות כא [צה.] כתב: "הענין האלקי שבאדם... זהו עיקר צורת האדם, אין אנו משגיחין עוד בשיעור הגוף, שהאדם עיקר שלו במה שיש בו ענין אלקי, ובטל אצלו הגוף, ואין בחינה בו, ולא היו בוחנין רק עיקר האדם", ושם הערה 156. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצט:] כתב: "כי השכל באדם... הוא האדם בעצמו, כי אין האדם רק שהוא בעל חי משכיל... שהרי הגוף מצטרף ומתחבר אל השכל". ובנצח ישראל פי"ט [תטו:] כתב: "והחטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת". ובח"א לקידושין כב: [ב, קלב.] כתב: "אין הגוף של האדם עיקר האדם". ואילו כאן מבאר ש"שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ויש לומר, כי כוונתו כאן היא שהגוף הוא היסוד והבסיס של האדם, ואם האדם יתעלם מגופו, ויעסוק רק במושכלות, אזי הוא דומה לבנין בלא יסוד. וכן כתב להלן פ"ה מ"ג לגבי מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו, ויובא בסמוך הערה 2059. נמצא שעצם האדם הוא שכלו, אך יסוד האדם הוא גופו. וכמו באילן, שעצם האילן הוא ענפיו, אך יסוד האילן הוא שרשו. ובתפארת ישראל פנ"ב [תתכא:] כתב: "כי הגוף הוא עיקר האדם", ושם הערה 62. @**ונראה לבאר**^ זאת על פי דבריו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.], שכתב: "לכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה, כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא אדם על שם 'אדמה'. וזהו כי דומה אל האדמה, שנזרע בו החטה שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת. וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו, ולכך נקרא 'אדם'" [ראה למעלה הערה 1236]. הנך רואה שגם בנתיב התורה עמד על השאלה ששאל כאן [מדוע האדם השכלי נקרא ע"ש האדמה], ולכאורה תירץ שם באופן אחר מדבריו כאן. אך הם הם הדברים; בודאי שעיקר התבואה הוא החטה, אך אין החטה יכולה לעשות כלום ללא הבסיס של האדמה. ודמיון האדם אל האדמה הוא שבשניהם יש נושא גשמי לדבר נעלה יותר, והנושא הגשמי הוא הבסיס שעליו יצמח ויעלה המעלה העליונה יותר. וראה להלן מציון 2056 ואילך.

<> כמו שכתב בגו"א ויקרא פכ"ו אות ב, וז"ל: "יהיה עמל בתורה ולהעמיק בה תמיד יותר ממה שהעמיק בה קודם, וזה נקרא הליכה בתורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1693]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכז.] כתב: "נתן השם יתברך לגוף שעור הראוי כאשר שערה חכמתו. ונתן בו הנפש באדם בכח... נברא האדם בכח ולא בפועל, ויוצא אחר כך לפעל... ואחר כך מתפשט. וכך השכל הוא בכח, ואחר כך מתפשט יוצא אל הפעל". וראה להלן הערה 2102.

<> בכת"י ליתא למלים "מן השמים". ובגבורות ה' פל"ד [קכח:] כתב: "נשמת האדם הוא דבר רוחני, וזה יותר עליון, כי המאורות הם גשמיים, אבל הנשמה היא רוחנית... הנשמה היא למעלה מן השמים". ולמעלה במשנה ג [לפני ציון 442] כתב: "התורה היא למעלה מן השמים". ובנתיב הלשון ספ"ה כתב: "ראוי אל השכל, שהוא בשמים".

<> דע, שבהרבה מקומות הביא פסוק זה, אך ביארו שהאדם הוא אילן הפוך. וכגון למעלה פ"ב מ"ו [תקצט:] כתב: "הגולגולת הוא בראש, הוא דומה באדם כמו העיקר באילן. ודבר זה בארנו פעמים הרבה, כי האדם נחשב 'עץ השדה', ושורש שלו ועיקרו הוא הראש". ובנצח ישראל פ"ז [קפה:] כתב: "כי באמת האדם נקרא 'עץ השדה', דכתיב 'כי האדם עץ השדה', רק שהוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה תקוע בארץ, ואילו האדם שרשו למעלה, כי הנשמה הוא שורש שלו, והיא מן השמים. והידים הם ענפי האילן, הרגלים הם ענפים על ענפים, גופו עיקר האילן. ולמה הוא אילן הפוך, כי העץ שורשו למטה, כי העץ חיותו מן האדמה, והאדם חיות נשמתו מן השמים". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ט אות יד, בהספד [קפו], ח"א לסוטה לו. [ב, עב:], שם מה. [ב, פב.], ח"א לגיטין נח. [ב, קיט.], ח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וח"א לנדה כה. [ד, קנח., הובא למעלה פ"ב הערה 622]. ואילו כאן מבאר שהאדם אינו אילן הפוך, אלא דומה לאילן לגמרי "שעומד בארץ וענפיו מוסיפים והולכים ומתפשטים למעלה". ובנצח ישראל פ"ז הערה 53 נשארה שאלה זו ללא ישוב. אמנם לפי מה שנתבאר בהערה 2047 לא קשה, כי מבחינה אחת שורש האדם הוא נשמתו, אך מבחינה אחרת שורש האדם הוא גופו; הנשמה היא עצם האדם, אך הגוף הוא יסוד האדם, וכמו שנתבאר.

<> בא לבאר כיצד ניתן ללמוד מפסוק זה אודות הדמיון שבין האדם לעץ, כאשר לכאורה לפי פשוטו של מקרא לא איירי בזה כלל, וכפי שיבאר.

<> לשון רש"י שם [דברים כ, יט]: "כי האדם עץ השדה - הרי 'כי' משמש בלשון דלמא, שמא האדם עץ השדה להכנס בתוך המצור מפניך להתייסר ביסורי רעב וצמא כאנשי העיר, למה תשחיתנו". ופירושו, שמדובר כאשר ישראל צרים על עיר, ויש מחוץ לעיר עץ, אזי אין להשחיתו, כי אין העץ בר הכי להכנס לתוך המצור ולסבול יסורי צמא ורעב כשאר אנשי העיר עד שיכנע, ולכך אין להשחיתו אם עומד חוץ לעיר. וכתב שם הגו"א [אות יז]: "ובא למילף כי אם נמצא אדם חוץ, שיש להשחיתו... כי אם האדם היה נמצא חוץ למצור, שיש להשחיתו". וזהו שתרגם אונקלוס שם "ארי לא כאנשא אילן חקלא למעל מקדמך בצירא" [כי לא כאדם הוא עץ השדה, לבא מפניך במצור]. ולפי פשוטו הפסוק מבאר שישנו הבדל בין עץ לאדם עד כמה שנוגע למצור ומלחמה. ולפי פשוטו של מקרא, אין לפסוק כל שייכות לנושא שדובר עליו כאן שהאדם דומה לעץ השדה מפאת שעומד בארץ כעץ השדה.

<> הרי שלפי הדרש נאמר כאן שויון בין האדם לעץ. ואע"פ שדובר כאן רק על השויון שבין תלמיד חכם לעץ, ולא על שוין האדם לעץ, אך תלמיד חכם הוא המורה על כל אדם, וכפי שכתב בח"א לסנהדרין צב. [ג, קפג:], וז"ל: "כי נקרא האדם 'עץ השדה', ובפרט תלמיד חכם נקרא עץ השדה, כמו שהתבאר בפרק קמא דתענית, עיין שם". הרי שמעלת התלמיד חכם היא שהוא יותר "אדם", אך מ"מ לא נפק מכלל "אדם".

<> לכאורה היה צריך לומר "הרי &**אכילת**^ המצה הוא דבר גוף", כי המעשה נעשה בגוף, ולא משום שהחפצא של המצוה הוא דבר גוף [כפי שכתב "המצה הוא דבר גוף"]. וכן בסמוך כתב "וכן לולב", ולא כתב "וכן &**לקיחת**^ לולב", ומשמע שמדובר בחפצא של המצוה, ולא במעשה המצוה. אמנם מיד אחר כך כתב: "וכן כל המצות הכל הם בְּגוף", ומכך משמע שמדובר במעשה המצוה, ולא בחפצא של המצוה. וצ"ע.

<> יש לעיין, כיצד המצות שקיומן בלב [אהבת ה', יראת ה', וכיו"ב] יחשבו שהן נעשות בגוף. וכאן כתב "וכן &**כל**^ המצות &**הכל**^ הם בגוף", משמע מכך שאיירי בכל המצות כולן. והביאור הלכה בבתחילת סימן א [ד"ה הוא] כתב לגבי שש המצות התמידיות בזה"ל: "שש מצות חיובן תמידי, לא יפסקו מעל האדם אפילו רגע אחד כל ימיו. וכל זמן וכל רגע &**שיחשוב**^ בהן קיים מצות עשה". ואם קיומן במחשבה, אי אפשר לומר עליהן "כי לא שייך מעשה המצות בשכל" [לשונו למעלה]. ועוד, במה הן שונות ממצות תלמוד תורה, שעליה כו"ע מודו שאינה תלויה בגוף, שנאמר [משלי ו, כג] "ותורה אור". וצ"ע.

<> לשונו למעלה בהקדמה [ט:]: "המצוה היא המעשה אשר יעשה האדם על ידי כלי הגוף... כי המצוה היא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם הערות 24, 31. וראה למעלה הערה 330. ואודות שהמצות הן נעשות על ידי הגוף, זהו יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. וכגון, בתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וכן המצוה נתלה במעשה האדם שעשה על ידי גופו, ואין המצוה דבר נבדל לגמרי בשביל זה". וכן כתב קודם לכן בקצרה בתפארת ישראל פ"ב [נ.], ושם הערה 23. וכן הוא בנתיב התורה פ"א [א, ו.]. וכן כתב בנתיב העבודה פט"ו [א, קכג.], וז"ל: "כי המצות הם על ידי מעשה הגוף, וכמו שהתבאר דבר זה אצל [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצות הם ע"י מעשה הגוף". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:] כתב: "המצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'", ושם הערה 34. וכן הוא בנתיב התשובה פ"ה הערות 83, 105, ח"א לב"ק ט. [ג, א.], ועוד. ובדרוש על המצות [נא:] כתב: "נברא בו האדם ברמ"ח אברים נגד מצות עשה [מכות כג:], והכל כדי שיהא האדם מוכן לשמרם, כי הם לאדם בעצמו, שצריך עשיה על ידי גופו" [הובא למעלה הערה 1093].

<> כמבואר למעלה בהערה 2047.

<> כמבואר למעלה מלפני ציון 2047 ואילך.

<> כן כתב להלן פ"ה מ"ג לגבי מעלת אברהם אבינו לעומת הדורות שלפניו, וז"ל: "ויש לך לדעת מן הדברים אשר בארנו למעלה אצל 'כל מי שמעשיו מרובים מחכמתו', שהכל 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, כמו שהתבאר למעלה, שהוא דומה לאילן שענפיו מרובים משרשו, שאין כאן עמידה וקיום לזה האילן, ואדרבה הוא מהורס ומקולקל כאשר הענפים יותר מן השורש. כי צריך שיהיה השורש והיסוד לפי הענפים אשר הם לאילן". ושם מאריך בזה. וראה להלן הערה 2103.

<> יש להעיר, כי דברים אלו כבר נשנו למעלה במשנה ט, שאמרו שם "הוא היה אומר, כל שמעשיו מרובין מחכמתו, חכמתו מתקיימת. וכל שחכמתו מרובה ממעשיו, אין חכמתו מתקיימת". ורק כאן נוסףף המשל מן העץ, וכפי שכתב כאן התויו"ט, וז"ל: "כל שחכמתו מרובה ממעשיו וכו'. לא פירש בה הר"ב כלום, לפי שכבר נשנה כיוצא בזה במשנה ט', ולא בא התנא הזה אלא להודיע הענין במשל נאה זה". אמנם לכאורה המהר"ל ביאר את שתי המשניות הללו באופנים שונים; כאן ביאר שהצורך ברבוי מעשים הוא משום שהמעשים מתייחסים לגוף, והגוף הוא שורש ועיקר האדם, ולכך רבוי מעשים הוא כרבוי שרשים. אמנם למעלה במשנה ט [לפני ציון 979] ביאר שרבוי המעשים נצרך כדי לזכות את נפש האדם, ובכך תוכל נפשו לקבל את החכמה, וכלשונו שם: "וצריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם. וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד - שהוא הנפש - יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת". וכיצד שני הסבריו עולים בקנה אחד. וצריך לומר, שדעת המהר"ל היא שהוספת המשל במשנתינו מורה שכוונת התנא אכן שונה היא מכוונת התנא למעלה במשנה ט; למעלה נתפסו המעשים כהיכי תמצא לביצור וחיזוק החכמה, ומצד קבלת החכמה נגעו בה. אך כאן המעשים נתפסים כחשיבות מצד עצמם, ולא כהיכי תמצא לקבלת החכמה, וכפי שמורה המשל. לכך למעלה ביאר שהמעשים מזככים את הנפש, המקבלת את החכמה, ובכך האדם הוא בר קיבול לחכמתו. ואילו כאן ביאר שהמעשים מתייחסים אל הגוף, שהוא עיקר ושורש האדם, וזו חשיבות המעשים מצד עצמם. אך עדיין יש להקשות, דסו"ס כאן המעשים מיוחסים לגוף, ואילו למעלה במשנה ט המעשים מיוחסים הנפש. אמנם זה לא קשה, וכפי שכבר נתבאר למעלה הערה 982, ששאלה זו וישובה הובאו שם.

<> כי בפשטות רבוי החכמה אינו יכול להחשב לגריעותא, וכפי ששאל למעלה. נמצא שהכל נקבע על פי רבוי המעשים בלבד.

<> ולא היה צריך להזכיר כלל את הענפים, וכמו שמבאר.

<> פירוש - התנא של המשנה לא נקט רק ברבוי המעשים והשרשים, אלא גם ברבוי החכמה, משום שמעלת רבוי החכמה אכן תקבע על פי היחס לכמות המעשים, ופעמים רבוי החכמה יהיה לרועץ, וכמו שמבאר.

<> אך מ"מ יש לו מעשים מרובים, רק שחכמתו מרובה עוד יותר. והולך להשוות כאן שני בני אדם; הראשון מרובה במעשים ובחכמה, אך חכמתו מרובה יותר, ואילו השני ממועט במעשים וחכמה, אך מעשיו יתרים מחכמתו.

<> השני.

<> המעוטה של השני.

<> פירוש - אין צורך שמעשיו יהיו מרובים יותר כדי למנוע את עקירתו מהשורש.

<> הראשון.

<> ממעשי השני.

<> הראשון.

<> בתמיה, "וכי בשביל שחכמתו מרובה - גרע" [לשונו למעלה]. וצריך ביאור, מה הוסיף בשאלתו השניה יותר משאלתו הראשונה, הרי כבר בשאלתו הראשונה קבע שלא מסתבר שרבוי החכמה יחשב לחסרון. ונראה כי בשאלתו השניה מגדיל עוד יותר את תמיהתו; שאלתו הראשונה עוסקת בשני בני אדם השוים במעשיהם, אך אינם שוים בחכמתם, והוקשה לו שלא מסתבר לומר שבעל החכמה המרובה יותר עלול להעקר יותר מבעל החכמה הקטן יותר. ואילו שאלתו השניה עוסקת בשני בני אדם שהראשון מרובה מהשני הן במעשים והן בחכמה, אך השני חכמתו מעוטה כל כך, שהיא אף פחותה ממעשיו המעוטים, ואילו הראשון חכמתו מרובה כל כך, שהיא אף מרובה ממעשיו הרבים. ומשמעות המשנה היא שהראשון עלול להעקר יותר מהשני. והוקשה לו על כך עוד יותר, שהואיל ומעשי הראשון מרובים משל השני, מדוע שקיום הראשון לא יהיה איתן יותר מהשני, כי קשה לומר שהחכמה מרובה של הראשון תהפוך לגמרי את היוצרות.

<> פירוש - על ידי קנין חכמה האדם מכניס את עצמו למדריגה עליונה שלא היה בה בטרם קנה את חכמתו, כי החכמה חלה על החכם, ואינה דבר שהיא מחוץ לעצמיותו. לכך צריכה להיות התאמה בין המעלת החכמה למעלת החכם, וכמו שיבאר. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעב:] כתב: "כאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי", ושם הערה 502. ולמעלה פ"א מ"א [קלז:] כתב: "אין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], והוא למעלה ממדריגת הנבואה". וכמו שמדריגת הנבואה חלה על הנביא, כך מדריגת החכמה חלה על החכם. וכך הוא לשון הרמב"ם בפ"ז מהלכות יסודי התורה פ"ז הלכות א-ב: "אין הנבואה חלה אלא על חכם גדול בחכמה, גבור במדותיו, ולא יהא יצרו מתגבר עליו בדבר בעולם, אלא הוא מתגבר בדעתו על יצרו תמיד... ויהפך לאיש אחר ויבין בדעתו שאינו כמות שהיה, אלא שנתעלה על מעלת שאר בני אדם החכמים... הנביאים מעלות מעלות הן. כמו שיש בחכמה חכם גדול מחבירו, כך בנבואה נביא גדול מנביא". ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש". ובבאר הגולה באר הששי [רמג:] כתב: "כי החכמים הגדולים, שהם אבות העולם, הם יותר קרובים אל ה' בעבור חכמתם העליונה ומעשיהם הגדולים". ובנתיב הענוה פ"א [ב, א.] כתב: "החכמה היא מדרגה ומעלה עליונה, שעל ידה מגיע האדם ליראת שמים". ועוד אודות מעלתה העליונה של החכמה, ראה למעלה הערה 934.

<> כי המעשים מתייחסים לגוף, והגוף הוא שורש ועיקר האדם, וכמבואר למעלה [לפני ציון 2047], לכך המעשים הם "האדם מצד עצמו", לעומת החכמה שנעלית מהאדם. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [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". 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 הערה 987]. וראה בסמוך ציון 2080.

<> כי זו בחינת [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", שיתר עצמו מביא לחסרון והעדר. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ז [תריד:]: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". ולמעלה סוף משנה י [לאחר ציון 1058] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר", וראה שם הערה 1059, שנלקטו שם מקבילות רבות ליסוד זה. וכן מדויק מהמשך לשונו, וראה ציון 2076. ולהלן פ"ה מ"ג כתב: "הין דומים לאילן שענפיו מרובים מן השרשים, והיה תוספות זה חסרון, כמו שבארנו".

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פ"י [קסה.], וז"ל: "מי שיש בו חכמה, ואין בו יראת שמים, הוא יותר רע [מאדם שאין בו חכמה כלל]. שהחכמה היא סבה להפסד כאשר מכיר בוראו, ואינו ירא מפניו. ודבר זה מבואר במקומות הרבה בדברי חכמים. והדעת נותן כי מי שיש בו חכמה ואין בו יראת שמים, הרי יש לו הפרש והבדל מן השם יתברך, אחר שראוי להיות לו דבקות בו, שהרי הדבקות הוא מכח החכמה. אבל אם אין בו חכמה, והולך אחר יצרו, הנה הוא נפרד מן השם יתברך כאשר יש לו ריחוק בעצמו מן השם יתברך. אבל זה שראוי מצד החכמה שיהיה לו קירוב אל השם יתברך, והוא סר מאתו, ודבר זה בודאי יותר רע". והפחד יצחק פורים, ענין כז, כתב: "בלבם של תלמידי חכמים מבקשי השם לוחשת תמיד החששא פן ואולי נדחקים הם בחזקת היד למקומות למעלה מראשם".

<> והיא בבחינת "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], וכמבואר בהערה 2074.

<> בנתיב יראת השם פ"ד הביא מאמר זה, וכתב עליו [ב, לב.] בזה"ל: "פירוש ענין זה איך התורה נעשית לו סם חיים כאשר זכה, שאם האדם יש לו זכות הנפש במצות, אז קונה ע"י התורה עוד מדריגה עליונה. כי התורה היא שכל העליון אלקי, ראוי לאדם כאשר יש לו זכות הנפש. אבל כאשר הוא בעל חטא בעצמו, ונפשו מלא זוהמא, ויכנס למדריגה השכלית העליונה, הנה הטמא שאכל מן הקדשים, וכי אין זה גורם אליו המיתה [ויקרא ז, כ]. כך מי שלא זכה, ונכנס למדריגה שהיא קרובה אל השם יתברך, מביא לו דבר זה מיתה, שקרב אל דבר עליון בטומאתו ובזוהמת נפשו, ואיך לא יהיה גורם דבר זה אליו המיתה. ולפיכך 'זכה נעשית לו סם חיים, לא זכה נעשית לו סם המות'... ועוד, כי כאשר הוא חוטא אין ראוי לו המדרגה השכלית, וכאשר אין ראוי לו המדרגה השכלית, הדבר אשר יוצא מן הסדר הראוי היא המיתה בעצמה, ובפרט כאשר יוצא מן הראוי בדבר זה שהוא שכלי, שיש בו המיתה, ודבר זה מבואר".

<> דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פל"א [תסז.] כתב: "בפרק רבי עקיבא [שבת פח:], אמר רב חסדא, מאי דכתיב [משלי ח, ו] 'שמעו כי נגידים אדבר', נמשלו דברי תורה לנגיד [למלך]; מה נגיד יש בו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בהם להמית ולהחיות. היינו דאמר רבא, למיימינים בה סמא דחייא, ולמשמאילים בה סמא דמותא... רצה לומר בזה כי התורה היא מן השם יתברך, ומי שיש בו תורה יש בו דבקות עם השם יתברך. וכאשר הוא מתדבק עם השם יתברך, אין ספק כי דבר זה הוא מביא החיים, וכמו שאמר אחר כך 'למיימינים בה סמא דחייא'. אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו [ראה למעלה פ"א מי"ג (שנא.)]. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר, ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] כי האומות היו שומעים קול אלקים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלקים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים, ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו. אבל ישראל הם אינם חמריים כמו שהם אומות העולם מכחישי ה', שהם נוטים אל החומר. אבל ישראל היה להם המעלה הנבדלת מן החומר... וראוי להם הדבוק עם השם יתברך. ומפני כך היו שומעים קול אלקים חיים, והיו חיים לעולם. שכל ששמעו קול אלקים חיים, היו חיים לעולם ולעולמי עולמים" [הובא למעלה פ"א הערות 1251, 1275]. וראה להלן פ"ו מ"ג שגם כן הביא מאמר זה.

<> זו הרוח הבאה ועוקרתו על פניו. ונמצא שמבאר את דברי הגמרא "זכה... לא זכה" בערך מעשיו, ש"זכה" פירושו שמעשיו מרובין מחכמתו, ו"לא זכה" פירושו שחכמתו מרובה ממעשיו. ומעין כן פירש רש"י שם, שכתב "זכה ללמוד לשמה ולקיימה". ומבאר כאן, שכאשר יש נטיה להעדר [חכמתו מרובה ממעשיו], אזי לכשיבוא דבר המתנגד אליו, יהיה נעדר לגמרי, כי נטית ההעדר תבוא לידי גלוי גמור בשעת בוא המתנגד. דוגמה לדבר; דברי רש"י [דברים ו, ה], שכתב: "ואהבת - עשה דבריו מאהבה, אינו דומה עושה מאהבה לעושה מיראה. העושה אצל רבו מיראה, כשהוא מטריח עליו, מניחו והולך לו". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:] כתב על כך: "אין היראה רק שלא יעשה דבר נגד רצון המלך, ולא שייך על דבר זה שהוא עצמי אל האדם מה שלא יעשה... אבל הוא נגד האדם... ומפני כך אפשר כאשר בא על האדם דבר שהוא מכביד עליו, אפשר שיש בטול אל היראה, מפני כי היראה אינה דבר עצמי והשלמתו של אדם" [הובא למעלה הערה 1195]. דוגמה נוספת; דברי החסיד יעב"ץ הידועים בספרו אור החיים, שהעיד שבגירוש ספרד אמונתם של היהודים פשוטי העם עמדה במבחן בשעת ההתנגדות, יותר מאשר אמונתם של אלו שהיו בגדר "חכמתם מרובה ממעשיהם", שכתב: "כי הן הנה הנשים הספרדיות באו והביאו את בעליהן למות על קדושת השם. והאנשים אשר היו מתפארים באלו החכמות, המירו את כבודם ביום מר. וזו ראיה גדולה ועצונה שאם לא התחכמו, אלא היו מן כת הפתאים, היתה פתיותם מצלת אותם, ושומר פתאים ה'. אבל אחרי שלא נתפייסו להאמין בקבלה, ויצאו אל החקירה... על כן לא מכרו את אדמתם נחלת עולם הזה... והיו מן כת המשומדים, אשר אין להם תקנה".

<> כמבואר בהערה 2073.

<> ולכך מיושבת השאלה השניה, שהיה צריך להיות שאיתניות האדם תקבע לכאורה אך ורק על פי המעשים, ולא על פי החכמה כלל. ועל כך מיישב שככל שאדם מרבה בחכמה, כן הוא נכנס למדריגה עליונה יותר המחייבת בסיס חזק יותר של מעשים. ומעתה יבוא ליישב את שאלתו הראשונה.

<> ששאל למעלה [לפני ציון 2061] ש"כאשר האדם מעשיו מרובים וחכמתו מרובה, קרוב להיות נעקר ממי שמעשיו מרובים וחכמתו מעט. ודבר זה לא מסתבר, וכי בשביל שחכמתו מרובה - גרע".

<> בא לענות על שאלה נוספת, והיא; עד כה נתבאר שאילן שענפיו מרובים ביחס לשרשיו הוא עלול להעקר יותר מאשר אילן שענפיו מועטים עם כמות דומה של שרשים. אך עדיין יקשה, שאף אם יהיה אילן שענפיו מרובים ושרשיו מרובים כראוי, עדיין עלול האילן הזה להעקר יותר מאילן שענפיו מועטים ושרשיו מרובים כראוי, כי בפשטות עץ גדול [בעל ענפים ושרשים מרובים] נוטה להעקר יותר מעץ קטן, וסוף סוף מתבאר לפי זה שאף חכמה הנמצאת אצל האדם כהוגן, עלולה להפילו יותר מאשר אם לא היתה נמצאת.

<> שאין צורך להוסיף יותר מעשים.

<> נמצא שמיישב שכאשר יש אילן גדול שענפיו מרובים ושרשיו מרובים יותר, הרי הוא חזק ואיתן לא פחות מאילן קטן יותר, ואינו עלול להעקר יותר מהאילן הקטן. אמנם מלשונו משמע קצת שאמנם חוזק האילן הגדול אינו פחות מהאילן הקטן, אך גם אינו יותר מהאילן הקטן, שכתב: "כאשר אינו חסר שרשים, יש חוזק וקיום בודאי, &**אף**^ אם ענפיו מרובים, כאשר אין לו חסרון שרשים". וכוונתו לומר שאין רבוי הענפים נחשב לגריעותא, אך מ"מ גם אינו נחשב למעליותא. אך באדם, בודאי מציאותו של אדם גדול, המרובה בחכמה ובמעשים כראוי, היא חזקה יותר מממציאותו של אדם קטן יותר, שנהי שמעשיו מרובים יותר מחכמתו, אך סוף סוף יש לו חכמה ומעשים הפחותים מאלו של אדם גדול, ויל"ע בזה.

<> למי שחכמתו מרובה ממעשיו.

<> למי שמעשיו מרובין מחכמתו.

<> שאלתו הי"ב של האברבנאל על המשנה [ולא הובאה עד כה], וז"ל: "מאין מצא רבי אלעזר בראיות שהביא ענפים מרובין או שרשים מעוטין, או ההפך. כי הנה לא נזכר דבר מזה בכתובים שהביא לראיה... שהאילן השתול במקום יבש כמדבר לא יראה כי יבוא טוב, להעדר המים. ובהפך אמר 'והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח'. הנה אם כן אין שלימות הענפים וטובת הפרי תלוי כי אם במים אשר לרגלם, ולא ברוב השרשים ומיעוט הענפים".

<> "אילן" לאו דוקא, שאין "אילן" במקרא בלשון הקודש אלא בלשון ארמית [דניאל ד, יא, וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 33]. אלא כוונתו ל"עץ", וכמבואר בהמשך דבריו.

<> לשון הפסוקים שם במילואם [ירמיה יז, ה-ו] "כה אמר ה' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרעו ומן ה' יסור לבו והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב". ו"ערער" הוא עץ, וכפי שפירש רש"י שם בשני פירושים.

<> לשון הפסוקים שם במילואם [ירמיה יז, ז-ח] "ברוך הגבר אשר יבטח בה' והיה ה' מבטחו והיה כעץ שתול על מים ועל יובל ישלח שרשיו ולא יראה כי יבא חם והיה עלהו רענן ובשנת בצרת לא ידאג ולא ימיש מעשות פרי".

<> בכת"י כתב כאן בזה"ל: "אבל מביא ראיה שהאדם נחשב כמו אילן, כדכתיב 'והיה כעץ שתול על פלגי מים', ואם כן למה קרא את שאינו הגון גם כן 'עץ'. אלא שההגון הוא כמו אילן ששרשו מרובה וענפים שלו מועטים, ואת שאינו הגון הוא כמו ששרשיו מועטים, וענפיו מרובים".

<> פירוש - לאחר שהפסוק השוה בין אדם שאינו הגון לעץ, נראה מצד הסברא לאוקמי שויון זה בציור שהאילן שרשיו מועטים וענפיו מרובים, והאדם שאינו הגון מעשיו מועטים וחכמתו מרובה, וכמו שמבאר.

<> כמו שביאר למעלה [מציון 2047 ואילך].

<> בא לאפוקי מהאברבנאל, שביאר את הפסוק הראשון ביחס לאדם שאין לו אמת נבואית, אלא סומך רק על חקירותיו, ואילו הפסוק השני עוסק באדם שעושה את תורתו עיקר, והמים בפסוק הם מי הנבואה.

%[משנה יח]

<> בא לבאר את סמיכות המשנה הזאת לקודמתה, וכפי שעשה הרבה פעמים עד כה. ויש להעיר, כי רבי אליעזר בן חסמא היה תלמידו של רבי עקיבא, וכמו שאמרו בויק"ר כג, ד, והובא כאן בתויו"ט. וכן בהמשך המשנה כתב התויו"ט "דרבי אליעזר חסמא תלמיד רבי עקיבא היה, והיה אחר החורבן, כמו שכתב הרמב"ם בפרק רביעי מן העשרה פרקים שבהקדמה לפירוש המשניות". וז"ל הרמב"ם שהזכיר התויו"ט: "הכת השנית אחר החורבן; רבי טרפון, &**רבי עקיבא**^, ורבי אלעזר המודעי, &**ורבי אלעזר בן עזריה**^, ורבי ישמעאל, ורבי יהושע בן קרחה, וחנניה איש אונו, ושמעון בן ננס, ויוחנן בן ברוקא, ורבי ישמעאל בנו, ורבי יוחנן בן גודגדא, &**ורבי אלעזר חסמא**^, ורבי יהודה בן תימא". והרי כמה פעמים כתב למעלה שסמיכות המשניות היא על פי סמיכות הדורות [ראה למעלה ציונים 298, 421, 1161, 1207, 1912, ועוד], וזהו הטעם העיקרי לסמיכות המשניות, וכפי שכתב למעלה בתחילת משנה יב: "וכבר אמרנו כי העיקר שנזכרו לפי מה שהיו זה אחר זה. כי המסכתא הזאת נקראת מסכת 'אבות', ויש להזכיר דבריהם כפי מה שהיו האבות זה אחר זה, ולמדו מוסר לעולם. ומפני זה התחיל המסכתא [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה', זכר סדר שלהם זה אחר זה, כמו שפרשנו למעלה. ולכך זכר בכל מקום החכמים כפי המשך הדורות זה אחר זה", ושם הערה 1165. וכן כתב למעלה בתחילת המשנה הקודמת, במה שדברי רבי אליעזר בן עזריה הובאו לאחר דברי רבי עקיבא, וז"ל: "אבל כבר אמרנו שאין צריך לזה [לחבר המשניות בעצם], רק מפני כי רבי אלעזר בן עזריה היה בדור אחד עם רבי עקיבא, ולכך סדר דבריו אחר רבי עקיבא, כמו שאמרנו פעמים הרבה, כי כאשר היו בדור אחד סדר דבריהם זה אחר זה. ולכך סדר דברי רבי ישמעאל [למעלה משנה יב] ורבי עקיבא [למעלה משניות יג-טז] ורבי אלעזר בן עזריה [למעלה משנה יז] דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו". והואיל ורבי אליעזר בן עזריה היה בזמנו של רבי עקיבא, ורבי אליעזר בן חסמא היה תלמידו של רבי עקיבא, א"כ הם שייכים לאותו זמן, וכפי שכתב הרמב"ם הנ"ל, וברור מאוד סמיכות משנה זו לקודמתה. ואף שבתחילת משנה יג ביאר את סמיכות המשניות גם על פי סדר הדורות וגם על פי סמיכות בעצם [שכתב שם: "כבר בארנו למה סדר רבי עקיבא אחר מאמר רבי ישמעאל שלפני זה, מפני שהיו חברים בזמן אחד... או אם אתה רוצה לחבר המאמרים בעצמם, יש לפרש שאמר לפני זה וכו'"], מ"מ יקשה מדוע כאן לא הזכיר כלל את סדר הדורות, ורק נקט בסמיכות בעצם. וצ"ע.

<> שהמעשים דומים לשרשי האילן, והחכמה דומה לענפי האילן, וכמו שהתבאר למעלה.

<> כי הכל יוצא מהשורש, וכפי שביאר בבאר הגולה באר השלישי [שב.] את יחס הדרש לפשט, וז"ל: "אמרו בפרק ב' דיבמות [כד.] אין מקרא יוצא מידי פשוטו. הרי שהם גילו לנו שאין לעקור הפשט כלל, אבל הוא נשאר, והדרש שדרשו בו הוא עומק הכתוב. למה הדבר דומה; לאילן אשר שרשו עומד בארץ, מוציא ענפים, ומוציא עוד פירות ועלין, והכל יוצא משורש אחד. וכן הפשט הוא שורש הכתוב, ומתפשט אחר כך לכמה דברים, שמסתעפים ומשתרגים ממנו כמה ענפים לכל צד... דומה לאילן אשר שרשו ועיקרו בארץ, נמשכים מעיקר שלו דברים, יש רחוק מן העיקר, ויש קרוב, מכל מקום כלם הם נמשכים מן השורש. וכן הוא בתורה; השורש הוא אחד, הוא פשט הכתוב, ומן הפשט מתחייב דברים הרבה לכל צד, והם הדרשות". ובגו"א בראשית פ"א אות ז [ח.] כתב: "האילן שהוא נטוע אינו גדל רק בשביל העיקר, שהוא ראשיתו, ובשבילו גדל. ומכל מקום תכלית גידול שלו להוציא פירות, ובשביל תכלית זה גדל וצמח. שאם אין הפרי שיצא בסוף, לא היה גדל, וזהו שגורם גידול שלו", וביאר לפי זה שזהו היחס שבין התורה וישראל, שהתורה היא שורש הבריאה, וישראל הם תכלית הבריאה [הובא למעלה פ"א הערה 1820]. ושם פי"ז אות י ביאר עונש כרת וערירי, וז"ל: "הבנים הקטנים שהם הענפים, נמשכים אחר השורש, כדאמרינן [שבת לב:] בעון האבות בנים קטנים מתים. ולפיכך כמו שהוא נכרת ומת קודם זמנו, כך בניו הקטנים מתים". וכן כתב שם בשמות פ"כ אות יא, וז"ל: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו... ויוצא ונמשך הימנו הבן". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש" [הובא למעלה פ"ב הערה 721, ולהלן פ"ד הערה 1962]. ובהקדמה לתפארת ישראל [ט:] כתב: "כאשר הגיע נזק אל ענף היוצא מן האילן, אז העיקר שממנו יצא חוזר וגורם גדולו מן השורש, אשר היה סבה לגדול שלו שיצא. ובלא השורש אין קיום לאילן כלל". ובהמשך שם כתב [טו.]: "כמו מי שלקח אילן בלא שורש אשר ממנו האילן, אז אין נמשך פרי ממנו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1108]. ובנתיב העבודה פ"ה [א, פט:] כתב: "כי כאשר השורש נעקר ממקום חבורו, גם הענפים נעקרים ממקומו". ובח"א לחולין צא. [ד, קד:] כתב: "הענפים מצטרפים אל השורש, ומה שהוא שייך אל השורש שייך גם כן אל הענפים". ולהלן פ"ד מכ"ב [ד"ה וכדי שתדע] כתב: "כי כפי העיקר יוצאים הענפים". וכן להלן פ"ו ריש מ"ח כתב: "וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר, יש להם חיים מן העיקר. ואם נבדל הגוף מן העיקר, מיד אין לו חיים".

<> כפי שכתב למעלה סוף משנה ט: "החכמה שהיא אנושית, כמו חכמת האומות". 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". 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 הערה 1000].

<> כי חכמה אנושית לחוד, ומעשים לחוד, ואין שום תלות ביניהם, ומדוע יחשבו כענפים ושורש. מה שאין כן חכמת התורה, הרי היא עולה מהמעשים כענפים העולים מהשורש, וכמו שיבאר.

<> "קינין ופתחי נדה", וכמו שיבאר.

<> כפי שביאר למעלה במשנה הקודמת [לאחר ציון 2047] שכתב: "השכל שבאדם הוא מוסיף והולך ומתפשט תמיד, עד שהשכל הוא מתפשט למעלה מן השמים. והנה בזה הוא דומה האדם אל האילן שעומד בארץ וענפיו מסיפים והולכים ומתפשטים למעלה", ושם הערה 2048.

<> דברים אלו צריכים ביאור, שלכאורה אמרו חכמים את ההיפך, שבסוף פ"ק דקידושין [מ:] איתא "נשאלה שאלה זו בפניהם, תלמוד גדול או מעשה גדול... נענו כולם ואמרו תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה". ובדרוש על המצות [נב.] כתב על כך: "וקשה, וכי בשביל שהוא הכנה למעשה והביא לידי כך יהיה הוא גדול, וכי ההולך ללמוד, אשר ההליכה מביאה ג"כ לידי תלמוד, וכי בשביל כך תהא גדול מתלמוד גופיה, אשר מבורר הביטול בזה. אבל פירוש הדבר, כי התלמוד לא שהוא הכנה בלבד למעשה, רק שהוא עצמו מוציא המעשה לפעל, כי התורה היא ההתחלה, וכל שהיא התחלה גורם שיצא גמר הפעל, א"כ היא פועלת המעשה בעצמו. כמו הזרע שבהזרעו גורם שיצא הענף לפעל, כך התורה בהזרעה באדם פועלת הגמר, וגמר שלה הוא המעשה, שלא נתנה כי אם לתכלית המעשה, לא לזולת זה. זהו שאמר ש'התלמוד מביא לידי מעשה', רוצה לומר שהתלמוד בעצמו פועל וגומר גם המעשה, כאשר יפעל הזרע הצמיחה לאילן. ומצד הזה ראוי שיהיה תלמוד גדול, כי לעולם האב גדול מהתולדה היוצאת ממנו... הרי לך כי השכל מוציא המעשה אל הפעל". ובנתיב התורה פ"ה [א, כה:] כתב: "כבר אמרו 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה'. ואין הפירוש כמו שמבינים כי כאשר לומד תורה ידע אחר כך לקיים התורה על ידי שלמד התורה, וזה אינו, כי בשביל כך אין גדול התורה. אבל הפירוש הוא כי התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל, כי כל שכל הוא שפועל בגשמי, ולכך התורה שהיא שכלית, פועלת באדם הגשמי שיצאו המצות שבתורה לפועל. ומפני שהתורה היא עלה, ופועל למעשה המצות כמו שאמרנו, בשביל כך אמר 'גדול תלמוד תורה שמביא לידי מעשה', כי התורה היא עלה פועלת, וידוע כי העלה גדול מן אשר הוא עלול" [הובא למעלה הערה 1617]. וכן בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.] כתב: "יהיה למודו בחכמה שמצורף אליה המעשה, וזהו תלמוד תורה, שהיא חכמה מביא האדם לידי מעשה. ולא שיהיה למודו בחכמות בלבד, שבזה לא מצטרף אליהם שום מעשה". וכיצד כאן היפך את הסדר, וקבע שהחכמה מסתעפת מן המעשה, בעוד שבגמרא הנ"ל אמרו שהמעשה מסתעף מן החכמה. @**וראה שהאברבנאל**^ הקשה כן על המשנה הקודמת בשאלתו התשיעית, שכתב: "איך עשה המעשים שורש, והחכמה ענפים, והנה הקנין אשר בנפש, שענינו החכמה, הוא שורש אל המעשים, והפעולות, והם במדרגת הענפים היוצאים מאותו שורש, לא שיהיו המעשים שורש לחכמה. ובסוף פרק קמא דקידושין [מ:] אמרו חז"ל... תלמוד גדול שהתלמוד מביא לידי מעשה, וזה הפך דברי השלם הזה" [ותשובתו שם אינה כביאור המהר"ל למשנה שם]. @**ונראה שמדובר**^ כאן בשני דברים שונים; הגמרא של "תלמוד מביא לידי מעשה" איירי בחכמת התורה שמפעילה את המעשה, שכאשר לומד הלכות ציצית יבוא מתוך כך לידי עשיית ציצית. אך דבריו כאן איירי &**במדריגת**^ החכמה, שרק לאחר שאדם תיקן את גופו על ידי מעשים המתייחסים לגוף, יוכל משם להגיע אל מדריגת החכמה. דוגמה לכך היא אברהם אבינו, שמחד גיסא מצינו שהיתה לו מדריגת הגוף בשלימות, וכפי שכתב להלן פ"ה מ"ג, וז"ל: "אברהם היה 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 [בראשית יז, י]. 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 האלקי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו, ואז מדריגת השכל רוכב על החמרי. כי היה אברהם... מתעלה תמיד מעלה מעלה. 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". והנה קבע שהיתה לאברהם אבינו מדריגת הגוף בשלימות, לעומת הדורות שלפניו. אך מאידך גיסא קבע כמה פעמים שהיתה לאברהם אבינו מדריגת החכמה. וכגון בגבורות ה' פכ"ט [קטו:] כתב: "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 הערה 985]. אמנם אין בזה אף התחלת קושיא, שברור לאחר שאברהם אבינו הגיע למדרגת הגוף בשלימות, משם טיפס ועלה אל מדריגת החכמה והשכל, וכפי שכתב להלן פ"ה מ"ג. נמצא שהמעשה קודם למדריגת החכמה, כפי שהגוף קודם לצורה. אך התלמוד מביא לידי מעשה, כי השכל פועל בגשמי. ודייק לה שכאן נקטו בלשון "חכמה, ובגמרא נקטו בלשון "תלמוד". @**וכן ביאר**^ בתפארת ישראל פכ"ה [שפב.] שישראל עברו מיצ"מ עד למתן תורה משעורים [הקרבת העומר] עד לחטים [שתי הלחם], וז"ל: "כי אי אפשר לתורה רק שיהיה לה מקבל גשמי... ולכך היום הראשון מן החמישים, יש כאן הקרבת העומר מן השעורים, שהוא מאכל חמרי, כנגד נושא התורה, שהוא התחלה לתורה. וביום החמישים שהוא עצרת, ואז הקרבת שתי הלחם מן החטים [רש"י ויקרא כג, טז], ומאכל חטים ראוי לאדם השכלי".

<> ביולדת נאמר [ויקרא יב, ו-ח] "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת וגו' ואם לא תמצא ידה די שה ולקחה שתי תורים או שני בני יונה אחד לעולה ואחד לחטאת וגו'". ובמשנה זאת מדובר בקן סתומה, שלא פירשה בשעת לקיחתה איזה גוזל לחטאת ואיזה לעולה.

<> פירוש - יקח גוזל אחר לזווגו לגוזל השני שנשאר.

<> כגון במשנה ב אמרו שם "שתי נשים, לזו שתי קינים ולזו שתי קינים, פרח מזו לזו פוסל אחד בהליכתו". ושם במשנה ד אמרו "קן סתומה וקן מפורשת, פרח מן הסתומה למפורשת, יקח זוג לשני", וכיו"ב.

<> דינים אלו מפורטים במשנה בערכין פ"ב מ"א [ערכין ח.], שאמרו שם "אין פתח בטועה פחות משבעה ולא יתר על שבעה עשר". והוא, שאשה הרואה דם בתחילה, הרי היא נידה שבעה ימים, בין שראתה דם יום אחד בלבד, ובין שראתה כל שבעת ימים. ואם פסקה מלראות ביום השביעי לפנות ערב, הרי מן התורה טובלת היא בליל שמיני, והיא טהורה. אך אם ראתה דם מיום השמיני ואילך, היינו בתוך י"א יום שלאחר שבעת ימי הנידה, הרי זה דם זיבה. אם ראתה דם יום אחד בלבד, צריכה היא לשמור יום אחד בטהרה כנגד יום הטומאה, והיא נקראת "שומרת יום כנגד יום". וכן אם ראתה שני ימים רצופים, הרי היא שומרת את יום השלישי בטהרה. אבל אם ראתה דם שלושה ימים רצופים, הרי היא נעשית זבה גמורה, וצריכה היא לספור שבעה ימים נקיים מדם, וטובלת ביום השביעי, ומביאה קרבן ביום השמיני [ויקרא טו, כה-כט]. כל תחילת ימי הנידה נקראת בלשון המשנה "פתח" הנידה.

<> ב"ב עט: "סבר כרבי מאיר דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם. אימור דשמעת ליה לרבי מאיר כגון פירות דקל דעבידי דאתו, הני מי יימר דאתו". הרי כאשר יש ספק אם יבוא, אין לו הדינים של ודאי יבוא.

<> פירוש - היה לבעל הקינים להזהר ולשמור שגוזלו לא יפרח ויאבד, כדי שלא יכנס לספק. ולכך היה מקום לומר שאין אנו נזקקים לו להחשיב את ספקו ל"גוף הלכה".

<> כל ספק.

<> כפי שביאר למעלה פ"א מט"ז שרבן גמליאל אמר שם "והסתלק מן הספק", שכתב שם [שפה.]: "דע, כי ר"ג בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור", ושם הערות 1422, 1435. ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "פירוש הכתוב שאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את', שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי. ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי, ואין החכמה נע ונד אצלו כאשר הדבר מסופק אליו, כי יש לו פנים לכאן ולכאן, וזה נקרא שאין לחכמה חבור ואחוי אליו. וזה פירוש 'אמור לחכמה אחותי את', שיש לאדם לחבר ולאחות החכמה עמו, ולא תהיה החכמה נע ונד כלל, רק היא ברורה אצלו לגמרי, ואין ספק לו בה, ואז היא אחותו, וכאשר היא ברורה היא עמו לגמרי". וראה למעלה הערות 1274, 1283.

<> לשונו בבאר הגולה תחילת הבאר הששי [קמ:]: "איתא בפרק חבית [שבת קמה:] 'אמור לחכמה אחותי את' [משלי ז, ד], אם ברור לך הדבר כאחותך שהיא אסורה, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו. הרי שהם הזהירו שלא יאמר החכם דברים שהם בלתי ברורים... והפירוש 'אמור לחכמה אחותי את', לשון 'אחות' מלשון אחוי. ואמר הכתוב שתהיה החכמה מחוברת אליו לגמרי, רוצה לומר ברור בודאי, ואז הדבר ההוא בשכלו ובדעתו בחבור הגמור. אבל דברים שהם מסופקים, ומכל שכן כשהם רחוקים, דבר זה אין לו חבור עמו. וזהו 'אמור לחכמה אחותי את', שאין לך חבור יותר כמו אחותך... כי אחותו היא עמו כמו בשר אחד לגמרי... לשון 'אח' ו'אחות' מלשון אחוי. לכך אם ברור לך הדבר וקרוב לך, כאחותך שהיא אסורה, אמור החכמה, ואם לאו, אל תאמר. הרי כי הם הזהירו שלא יאמר דברים שאינם ברורים" [הובא למעלה פ"א הערה 1425, ובפרק זה למעלה הערה 969]. הרי מהות החכמה היא שהיא מתחברת עמו לגמרי, לאפוקי מדברים מסופקים ואפשריים. ולהלן פ"ה מ"ג כתב: "דברים אלו דברים ברורים מאד, והם סתרי חכמה, רק שאי אפשר להאריך בזה, רק פתחנו פתח חכמה, ואל יהא לך ספק באלו דברים ברורים האמתיים".

<> לשון התויו"ט כאן [בשם הדרך חיים]: "הן הן גופי הלכות, לא בא למעט שאר הלכות שבתורה... דלרבותא נקטינהו, שאע"פ שאלו קינין ופתחי נדה הם חשבונות הבאים מחמת ספק שאירע בהם". ויש לעיין, מדוע אכן הם "גופי הלכות" למרות היותם ספיקות. ואולי יש לבאר שהספק שאינו נכנס לכלל חכמה הוא ספק הנובע מפאת חוסר ברירות ועיון, וכמבואר למעלה. אך ספיקות של קינין ופתחי נדה הם ספיקות במציאות, שאינם תלויים בחוסר ברירות ועיון. לכך אע"פ שהיה ניתן לכתחילה למנוע את הספק, אך לאחר שהספק נוצר, הוא מעתה המציאות שלפנינו, ונכלל בחכמה של תורה. ולהלן [לפני ציון 2141] כתב: "ולפיכך מה שנקט התנא 'קינין ופתחי נדה', לומר קינין ופתחי נדה שהם ספיקות, וההלכה מברר המעשה אשר יעשה והדרך אשר ילך מתוך עירוב וספק".

<> כן כתבו כאן רש"י והרע"ב "תקופות - ענין מהלך המזלות", וכן הוא בגר"א כאן. והתויו"ט כאן הוסיף על זה: "ועל שם שמקיפים העולם בהיקף, נקרא מהלכם 'תקופה'".

<> לשון התויו"ט כאן: "וגמטריאות... נראה לי שהוא שם מושאל ולקוח מלשון יון, שקוראים כן לחכמת המדידה והתשבורת. וחכמינו השאילו השם לכל עניני חשבון ומספר... וראיתי בדרך חיים שמפרש כך לגימטריאות דמשנתינו שרצה לומר חכמת המדידה והתשבורת עד כאן. ואם כן ראוין הדברים למי שאמרן, לפי שעל רבי אליעזר חסמא זה העיד רבי יהושע שיודע לשער כמה טפות יש בים כדאיתא בפ"ג דהוריות [דף י.]. וזהו חכמת ההנדסה שהקדמותיו המדידה והתשבורת. ולפי שהוא היה שלם גם בכל אלה, ראוי היה הוא שיאמר כן... ולפיכך זה הפירוש בגמטריאות, שהוא בחכמת המדידה והתשבורת, קרוב לשמוע".

<> לשון הרמב"ם בהלכות קידוש החודש פי"ז הכ"ד: "טעם כל אלו החשבונות, ומפני מה מוסיפים מנין זה, ומפני מה גורעין, והיאך נודע כל דבר ודבר מאלו הדברים, והראיה על כל דבר ודבר, היא חכמת התקופות והגימטריות שחברו בה חכמי יון ספרים הרבה, והם הנמצאים עכשיו ביד החכמים. אבל הספרים שחברו חכמי ישראל שהיו בימי הנביאים מבני יששכר, לא הגיעו אלינו. ומאחר שכל אלו הדברים בראיות ברורות הם שאין בהם דופי, ואי אפשר לאדם להרהר אחריהם, אין חוששין למחבר, בין שחברו אותו נביאים, בין שחברו אותם גוים. שכל דבר שנתגלה טעמו ונודעה אמתתו בראיות שאין בהם דופי, אין סומכין על זה האיש שאמרו או שלמדו, אלא על הראייה שנתגלתה והטעם שנודע". ובאור חדש [צט:] כתב: "וקרא חכמי ישראל [אסתר א, יג] 'יודעי העתים', כי חכמי ישראל נודעים מחמת עבור השנה, שהיו חושבים תקופות ומזלות וכל אשר שייך לזה, והיה נמצא במורגש ולראת העין שכך הוא. ודבר ידוע כי דבר זה אין לעמוד על זה אלא מפי רוח הקודש, שידעו ענין הגלגלים ומהלך שלהם. אבל שיעמוד עליהם האדם משכלו לדעת מהלך תנועת הגלגלים וסבוב שלהם, דבר זה אי אפשר לעמוד עליו. ולכך מה שחכמי ישראל היו יודעים העיתים, בזה נודע שהם חכמים באמת קולעים אל השערה ולא יחטיאו אפילו כהרף עין". והרמב"ן בהקדמתו לספר המלחמות כתב: "כי יודע כל לומד תלמודנו... שאין בחכמה הזאת מופת ברור, כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה". הרי שבחשבוני התשבורת יש "מופת ברור".

<> "שאינם עיקרי הסעודה, רק הכשר סעודה" [לשונו בהמשך].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 2008]: "'אם אין קמח אין תורה וכו''. כי התורה היא פרנסת האדם גם כן, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום 'לחם'; 'לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי' [משלי ט, ה], וכמו 'בביתי אין לחם ושמלה' [ישעיה ג, ז], שדרשו רז"ל על לחמה של תורה במסכת שבת [קכ.], ובכמה מקומות. 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".

<> לשון התויו"ט כאן: "פירוש 'פרפראות' הדברים הרגילים לבוא קודם הסעודה להמשיך האכילה. וגם הר"ב מפרש גם זה במשנה ה פרק ששי דברכות". ורש"י [סוכה כז.] כתב: "פרפראות - מיני מעדנים הפותחים את בני מעיים להיות לבו משוך אחר הפת ויאכל".

<> בפרקים י-יד.

<> לשונו שם בתחילת פ"י [קנו.]: "שואלים הם [בני אדם] על למוד התורה במצותיה ודקדוקיה, ובנזק השור והבור, וכיוצא בזה. שהיה נראה בדעתם כי יותר יצליח כאשר ישיג בענין היסודות ובמהות הגלגלים ובשכלים הנפרדים. לכך דעתם כי הצלחת האדם בהשגת הדברים האלו". ובתחילת פי"א [קע.] השיב על כך: "לא בשמים ולא רחוקה מאתנו תשובה שאלה זאת, אחר שהתבאר לך בפרק הקודם כי לא יקנה האדם ההצלחה האחרונה על ידי החכמה, רק עם הדבוק בו יתברך. ולפיכך השאלה למה לא יקנה האדם ההצלחה הנצחית על ידי ידיעת החכמה שעומד על ענין הטבע ומהות הגלגלים, והמלאכים שיקראו 'צורות הנפרדות'. ויהיה קונה ההצלחה בידיעת משפט היזק ארבעה אבות נזיקין ובחלוק תנור וכיריים, ושאר משפטי התורה. שזה היה שאלה אם היה קונה ההצלחה על ידי חכמה, היה ראוי לומר שכל אשר הוא יותר חכמה ראוי שתהיה על ידו ההצלחה הנצחית. אבל אין הדבר כך, רק ההצלחה מה שעל ידי החכמה יקנה הדבקות בו יתברך. ומעתה נבקש, איזה מן הדברים הם יותר ראוים אל הדבוק האלקי; אם הידיעה בגלגלים ובמהות ארבעה היסודות, או הידיעה במשפטי התורה. והרי הגלגלים בעצמם אין להם דבקות בו יתברך, ואם כן איך יקנה בזה ההצלחה האחרונה... וכן אם הוא למוד חכמה ובינה בענין היסודות והגלגלים, אין הנושא מצד עצמו נחשב, שכל הנבראים בעולם אין בהם השלימות הגמור. ולפיכך כאשר קונה הידיעה באלו דברים שאין מעלתם בעצמם כל כך, אי אפשר שיהיה זה הצלחתו של אדם האחרונה. אבל התורה שהיא דרכי השם יתברך, וגזירותיו אשר גזר השם יתברך. ואל יחשוב כאשר קונה הידיעה בארבעה אבות נזיקין שהוא קונה הידיעה בשור ובור... ויקשה לך כי היה יותר במדרגה כאשר יקנה ידיעת הגלגל, וכיוצא בזה מן הנמצאים. דבר זה היה קשיא אם היה קונה ידיעה באדם עצמו, והמגיע אל האדם, אז היה אפשר לשאול קשיא זאת. אבל התורה היא גזרה מן השם יתברך ויתעלה שמו, והיא לעול על האדם, כמו שהיא כל התורה כולה שהיא גזרה ועול על האדם. לכך כאשר יקנה האדם הידיעה בהיזק ד' אבות נזיקין, וכיוצא בו ממשפטי התורה, נחשב זה שקנה הידיעה בגזרת השם יתברך ויתעלה שמו, אשר גזר על האדם הנהגתו. וזהו ההפרש הגדול שיש בין ידיעת התורה והידיעה בענין הגלגלים והיסודות עצמן. כי עצמן של דברים אלו אינם כל כך במדרגה... ואם כן לא קנה דבר מעלה כלל. אבל הידיעה בתורה, אף אם הידיעה בשור ובחמור ובשאר דבריה אשר אינם חשובים בצד עצמם, אין המדרגה של השגה הזאת מצד עצמם, רק מצד שדברים אלו הם גזרת השם יתברך ויתעלה שמו על הברואים, זהו מדרגת הידיעה הזאת... הכל מסדר השם יתברך ויתעלה שמו אשר סדר אותן, ומצד הזה העוסק בתורה הוא העוסק בסדר אשר סדר השם יתברך, ואין זה דבר מצד האדם. ואדרבה הגזרה היא עול על האדם. אם כן אין הידיעה הזאת מתיחסת שיקנה ידיעה באדם, רק הידיעה בגזרת השם יתברך וסדר שלו. ודבר זה הפוך כאשר יקנה הידיעה בגלגלים, שהוא בידיעת עצמן, ואין זה מדרגת מעלה כלל", ושם מאריך בזה טובא. ושם פ"ע [תתש.] כתב: "התבאר לך כי התורה... קרוב הדבר בפיך ובלבבך לעשותו, היא ההלכה בכל מצות התורה, ובארבע אבות נזיקין, ובארבעה שומרים, לא בשאר חכמות". וראה להלן הערה 2144.

<> כמבואר בהערה הקודמת. וראה עוד בתפארת ישראל פי"א [קעה.], ושם הערה 45. ולהלן בסוף המשנה כתב: "ואם היו בני אדם יודעין להבין הדברים, לא היו סרים מן ההלכה לעיין בספרים אחרים, שנואי נפש חכמים. ובספר התפארת הארכנו בזה לבאר דבר זה באריכות".

<> כמו שאמרו במשנה [חגיגה י.] "הדינין והעבודות הטהרות והטמאות ועריות יש להן על מה שיסמכו והן הן גופי תורה". וכן הוא בשבת לב., חולין ס:, וכריתות ה.

<> "וזה שנקרא תורת משה 'תורה', שהוא לשון הוראה, כי התורה מורה הדרך אל עולם הבא" [לשונו בסמוך]. ובתפארת ישראל פכ"ו [שצו:] כתב: "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" [הובא למעלה הערה 356].

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ע [תתרצד:]: "ההלכה הם דברי תורה שהם באמת כך פירושם, לא יטו ימין ושמאל מן האמת, ולפיכך נקרא 'הלכה', שההולך בדרך אינו נוטה מן היושר, לא לימין ולא לשמאל, כך דבר ההלכה אינו נוטה מנקודת האמת". ובבאר הגולה באר הראשון [צה:] כתב: "כי ההלכה היא הדרך הישר, שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל השם יתברך לגמרי. ולכך נקרא דבר זה 'הלכה', וכבר בארנו זה באריכות". וכן שם בבאר הששי [שכה.] כתב: "כי ההלכה הוא הלכה למעשה, ודבר שהוא הלכה למעשה אינו נוטה מן האמת הגמור", ושם הערה 1101. ובנתיב הכעס פ"א [ב, רלו:] כתב: "ההלכה הוא הדרך שאינו יוצא לימין ולשמאל כלל, רק הולך בשווי, אינו סר לימין ולשמאל. ולכך נקרא 'הלכה', כי ההולך הוא הולך ביושר אינו נוטה מן הדרך הישר והשוה כלל, לא לימין ולא לשמאל". ועוד אודות שההלכה היא היושר שבתורה, הנה זהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בנתיב התורה פ"א [א, ז., ויובא בהערה הבאה], אור חדש [רכ:], דרוש על התורה [מז.], ח"א לסוטה ז: [ב, לו:], ח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:], ח"א לנידה עג. [ד, קסז:], ועוד.

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ז.]: "במסכת נדה [עג.], תנא דבי אליהו כל השונה הלכות מובטח לו שהוא בן עולם הבא... בארו בזה המעלה העליונה שיש לתורה, ובפרט מי ששונה הלכות. כי מי שחשב כי עיקר הלמוד לאדם בחכמה שישיג בנמצאים ובגלגלים ובמלאכים, ולא נתנה מדריגה זאת לתורה לנזיקין ולטומאה ולטהרה, דבר זה הוא מכשלה גדולה מאוד. גם בארנו זה אצל 'קינין ופתחי נדה', והבאנו המאמר הזה שם. ולכך במאמר הזה בא לומר כי עיקר הצלחת האדם כאשר למודו בהלכה. וביאור זה, כי ההלכה הוא אמתת התורה עד שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל, וזה לשון 'הלכה' אשר שמשו בו חכמים, לומר הלכה כך וכך. כלומר הליכה היא יושר הדרך, שאינו נוטה לא לימין ולא לשמאל... ולכך דבר זה מביא אל חיי עולם הבא, כי הדרך אל עולם הבא צריך שלא יהיה נוטה לא לימין ולא לשמאל".

<> אודות שהקצה הוא סוף וקץ, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סה.] כתב: "כל קצה הוא תכלית וסוף, שהרי הוא קצה... שהחיים הוא דבר שאין לו סוף וקצה, כי הקצה הוא המיתה". ושם בהמשך [סח.] כתב: "כי כאשר אין יציאה לדבר לשום צד, אין לו קצה. והדבר שהוא יוצא לאחד מן הצדדין, יוצא אל הקצה, והקצה הוא סוף... שהרי היד האחת היא לימין, והשניה לשמאל, וכל אחת היא קצה בפני עצמה. לפיכך אילו היתה נטיה הזאת מן היד אחת, לא היתה הנטיעה הזאת נטיעה נצחית, מפני שהיתה יוצאת לקצה אחד, אשר כל קצה יש לו סוף". ובבאר הגולה באר הששי [קסט:] כתב: "כי ד' קצוות יש בהם העדר, לפי שכל אחד ואחד קצה", ושם הערה 179. ושם בהמשך [שד:] כתב: "כל דבר שהוא קצה, הוא הולך אל הקצה, אשר בקצה דבק ההעדר". ובנצח ישראל פ"ח [רד:] כתב: "כי נקראו 'קצוות' שיש להם קצה וסוף. אבל השוה אינו הולך אל הקצה". וכן כתב שם פכ"א [תנ.], ובתפארת ישראל פ"נ [תשצד:]. ובגו"א בראשית פ"ב אות כא כתב: "הקצוות אינם טובים... כי החטא הוא בעבור שהוא נוטה אל אחד הקצוות", ושם הערות 62, 65. וכן כתב בגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד, ויובא בהערה הבאה]. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצב:] כתב: "יש לך לדעת כי המיתה מגעת אל האדם כאשר הוא סר מן האמצע אשר נברא האדם עליו, ונוטה אל אחד הקצוות, בזה מגיע אל האדם מיתה. ודבר זה מבואר שכל מיתה הוא קצה, אבל השיווי והמצוע הוא החיים, כמו שהארכנו למעלה בהקדמה, עיין שם", ושם הערה 1531. ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה השלישית שנקראת] כתב: "הטעם שנקראת [ארץ ישראל] 'ארץ החיים', כמו שארץ ישראל באמצע העולם [תנחומא קדושים אות י]... וכל דבר שיש לו מדריגת האמצעי ואינו נוטה אל הקצה, מתייחס אל החיים, כי הקצה יש לו סוף ותכלית, וזהו ענין מיתה, שהמיתה היא הסוף ותכלית". ובח"א לכתובות קיא: [א, קסה.] כתב: "כל שהוא באמצע העולם מתיחס אליו החיים, והיוצא אל הקצה הוא המיתה, שהקצה הוא המיתה בעצמה. ודבר זה בארנו בהקדמת אבות, עיין שם ותמצא מבואר". וכן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צ:], וז"ל: "וימין ושמאל רוצה לומר שהם מחולקים זה מזה, וכל אחד נוטה אל הקצה אחר" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 47, 48, 71].

<> כמבואר בהערה הקודמת שהנצחיות שייכת להולך בדרך הישרה, ולא לנוטה ימין ושמאל. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [תענית ה:] שיעקב אבינו לא מת. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד [ד"ה ועוד] כתב לבאר: "ידוע כי המיתה היא קצה וסוף, ודבר שאין לו קצה אין לו מיתה. ומפני שיעקב אין מתיחס לו קצה, כי הקצה הוא לשני גבולים שהם קצה, כי כאשר תניח ג' נקודות זו אצל זו אין לנקודה האמצעית קצה כלל. ומפני שיעקב הוא האמצעי בין אברהם ובין יצחק, והוא השלישי המכריע ביניהם, הוא כנגד הנקודה האמצעית שאין מתיחס לה קצת וגבול, ולפיכך יעקב אבינו לא מת. ודבר זה אמת וברור מאוד על פי החכמה". ובגבורות ה' פנ"ד [רמב.] כתב: "יש בו חיות בעבור שיש בו שלישי, שהוא אינו קצה, כי השנים כל אחד קצה, ומה שיש בו קצה יש בו סוף, שהוא המיתה. אבל האמצעי הוא שאין לו קצה. והוא סוד יעקב אבינו לא מת, במה שהוא שלישי לאבות והוא אמצעי, כאשר ידוע למבינים". וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ נ [תשצו.], ושם הערות 61, 68, אור חדש [רכ.], נתיב השלום [א, רטז:], נתיב התמימות פ"א [ב, רו.], ח"א לשבת קיח: [א, נד:], דרוש על התורה [כד:], דרוש לשבת תשובה [עט:], ועוד [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 48].

<> לשון הגמרא שם: "משל לאדם שהיה מהלך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים ומחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נזדמנה לו אבוקה של אור, ניצל מן הקוצים ומן הפחתים ומן הברקנים. ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטין, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיון שעלה עמוד השחר, ניצל מחיה רעה ומן הליסטין. ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך, הגיע לפרשת דרכים ניצל מכולם".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב.]: "וקאמר 'הגיע לפרשת דרכים וכו''. 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". ובנתיב התורה פ"א [א, ז:] כתב: "כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר... אשר כל פרשת דרכים הדרך ההוא מביאו אל תכלית הליכתו שאין לו הסרה כלל... כי פרשת דרכים הוא הדרך הפורש מן הדרכים שהם נוטים מן היושר, והוא הולך ביושר... שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא".

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכב:]: "למר זוטרא 'פרשת דרכים' דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, שהוא הדרך אשר הוא נוכח ה'. כי ההלכה היא דרך הישר ודרך האמת... ולפי דברי הכל נקרא 'פרשת דרכים' המדרגה שהיא נוכח ה' מבלי נטיה ימין ושמאל. והתבאר בזה איך התורה היא המורה הדרך להביא את האדם לחיי עולם הבא, כי התורה היא המצרף את האדם... ובפרט מי ששונה הלכות, הם הפסקים והדינים שהם הלכה, כי מעלת התורה היא היושר באמת, וההלכה היא הדרך הישר בתורה, ולכך היא מוליכה את האדם בדרך היושר נכחו להתדבק בו יתברך, לא שאר חכמות".

<> בח"א לסנהדרין קו: [ג, רנ:] ביאר שהוא הדין גם לאידך גיסא; כשם שאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא מביאה את האדם לעוה"ב, כך גם מי שמופקע מהעוה"ב, הוא מופקע מלאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ויובא בהערה 2137.

<> לשונו בתפארת ישראל פי"ד [רכג.]: "אבל אם אינו מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אף על גב שגם הוא תורה, אין זה מדרגה אחרונה המיוחדת, רק כאשר מסיק שמעתתא אליבא דהלכתא". ובנתיב התורה פ"א [א, ז.] כתב: "ההלכה הוא האמת והישר. ואף ששאר התורה גם כן נקראת 'תורה', ויש עליה שכר גם כן, מכל מקום יש לו קצת נטיה מן דרך האמת. אבל תלמיד חכם דמסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, זה הדרך נקר 'פרשת דרכים', שהוא נבדל ומיוחד משאר דרכים... כי התורה היא שמביאה האדם אל השם יתברך ולהיות זוכה לעולם הבא, וביותר כאשר מכוין הלכה".

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ז:]: "וזה שאמר 'כל מי ששונה הלכות מובטח שהוא בן עולם הבא, דכתיב [חבקוק ג, ו] 'הליכות עולם לו'. כלומר שיש לו ההליכה והדרך אל עולם הבא על ידי הלכות של תורה. ולכך אמר גם כן התנא 'קינין ופתחי נידה הן הן גופי הלכות', וכמו שהתבאר שם, לא שאר חכמות. והוא יתברך יתן חלקינו עם השונין הלכות, ועם השונים לשנות טעמים בדברים אחרים לא להתערב".

<> לעומת ספרי נביאים וכתובים שאינם נקראים "תורה" אלא "קבלה" [ב"ק ב:]. ורש"י [חולין קלז.] כתב: "תורת משה קרויה 'תורה', לפי שניתנה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא 'קבלה', שקבלו ברוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". וראה רש"י תענית טו. ד"ה ובקבלה. וכן בגו"א בראשית פ"א אות א העיר: "דוקא תורת משה נקרא 'תורה... וכן פירש הרד"ק [ספר השרשים שורש ירה] שלשון 'תורה' הוא לשון 'הוראה'" [הובא למעלה פ"א הערה 3]. ובזוה"ק ח"ג נג: אמרו תורה אמאי איקרי 'תורה', בגין דאורי וגלי במאי דהוה סתים דלא אתידע".

<> לשונו בנתיב התורה פ"א [א, ד.]: "ואמר 'ויורני' [משלי ד, ד], שהוא לשון 'הוראה', כמו שנקראת התורה בלשון זה, ולא נקראת בשם 'חכמה' כמו שנקראת שאר חכמה או תבונה. מפני כי הפרש יש, כי התורה מורה לאדם את הדרך, אשר בדרך ההוא יגיע אל תכליתו האחרון מה שאפשר לאדם להגיעו, הוא אל עולם הבא. וזה אין בכח שום חכמה, כי על ידי התורה מגיע האדם אל עולם הבא. ולכך ראוי לה דווקא לתורה שם 'תורה', שהוא לשון הוראה, שמורה לאדם תכליתו האחרון אשר ראוי לאדם להגיע אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 17]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ט [קמט:], וז"ל: "ויש לך להבין כי בשביל כך נקראת התורה בשם הזה ["תורה"], 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 שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך". @**ודע,**^ שיש למהר"ל עוד שני הסברים ללשון "תורה"; בגו"א בראשית פ"א אות א כתב: "לשון 'תורה' הוא לשון הוראה, להורות לנו המעשה אשר נעשה. ולפיכך דוקא תורת משה נקרא 'תורה', מפני שבה כתובים המצות". וכן כתב בנתיב האמונה פ"ב [א, רט.]: "תורה היא לשון הוראה, מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו" [הובא למעלה הערה 382]. ובריש דרוש על המצות [נ.] כתב הסבר שלישי ששם "תורה" מורה על ההבנה, וכלשונו שם: "שם 'תורה' הונח על המצות שנתן השם יתברך על ידי משה. ולא נקראו בשם 'מצות', אף שהיה שם זה ראוי יותר, באשר הם מצות מאתו יתברך, מפני כי לשון 'מצוה' שייך בציווי הבא ממי שלא יבקש שידע המצטוה ענין הציווי ומהותו, רק כל תכליתו לשתהא ציוויו נעשית. והשם יתברך רחקו מחשבותיו מזה בתתו המצות לישראל, וחפץ שידעו ויבינו כל ענין המצוה. ולכך נקראו 'תורה', לשון הוראה, שמורה דברים השכליים שבהם והחכמה. ובאולי תאמר אם כן היה ראוי לקרותם 'חכמה', שאין לך חכמה יותר מזה... אין הכוונה בתורה שנתן השם יתברך החכמה לבדה, רק שהיא מורה לאדם המעשה אשר יעשה, מה שאין בזולת מהחכמות, שאין כוונת תכליתם על המעשה, רק עצם החכמה בלבד. אבל התורה צריכה לשניהם; להבין החכמה שבמצותיה, ולעשותם על פי הידיעה ההיא. לכן יפול בזה לשון 'תורה' הכולל שניהם; להורות להם הידיעה בם, ואת המעשה אשר יעשה" [הובא למעלה פ"ב הערה 744]. וראה למעלה בהקדמה הערה 92 ופ"א הערה 1616 אודות שילובם של טעמים אלו להדדי.

<> נקודה זו תתבאר היטב על פי מה שכתב במקום אחר, שהנה אמרו חכמים [סנהדרין קו:] "דואג ואחיתופל... לא הוה סלקא להו שמעתתא אליבא דהלכתא ["לא זכו לקבוע הלכה כמותן" (רש"י שם)], דכתיב [תהלים כה, יד] 'סוד ה' ליראיו'". ובח"א שם [ג, רנ:] כתב: "ביאור זה, כי ההלכה הוא סוד ה' מגיע עד עולם הבא. וכמו שאמרו ז"ל במסכת סוטה 'הגיע לפרשת דרכים נצל מכלם', זה תלמיד חכם דמסיק שמעתא אליבא דהלכתא, ובארנו דבר זה עוד במסכת אבות אצל 'קינין ופתחי נדה הן הן גופי הלכות וכו''. כי ההלכה נקרא שהולך עד עולם הבא. אבל אלו היו נטרדין מן עולם הבא, ולפיכך אין להם חלק בשמעתא אליבא דהלכתא, שעולה עד עולם הבא, והוא הסוד. כי עולם הבא הוא הנעלם והנסתר, ויש להבין זה". והם הם הדברים שכתב כאן שהדרך לעוה"ב היא דרך צרה מאוד, כי היא הסוד של ה' ליראיו. ונקודה זו תתבאר יותר בהמשך דבריו.

<> "פירש הערוך בלע"ז בכפל, פירוש בשני עולמים, בעולם הזה ובעולם הבא" [מתנו"כ שם].

<> כמו שכתב למעלה משנה יד [לפני ציון 1352] "היו"ד אין לה התפשטות גשמי כלל". ועוד אודות קטנות היו"ד, כן כתב בכמה מקומות. וכגון, בדרשת שבת תשובה [עט.] כתב: "כי אות היו"ד [של שם הויה] מורה על שהוא אינו גוף, כי גדר הגוף הם הרחקים המתחלקים כאשר ידוע, והיו"ד אין אות קטן מאות זה, ואין לו שעור ברוחב ואורך שיתחלק, ולכך האות יו"ד מורה על בלתי גוף וגשם. לכך האות הזה הוא עשירי, שהעשירי הוא קודש לה' מן הגשם". ובתפארת ישראל פמ"ט [תשעה:] כתב: "כי היו"ד מורה על התיחדות. וזה בשביל קטנות היו"ד, שהדבר שהוא קטן אין בו רבוי, וכולל רק המיוחד". ובנתיב התורה פ"א [א, ג:] כתב: "כי היו"ד היא קטנה עד שאין לחלוק היו"ד לשנים לקטנותה, שהיא כמו נקודה אחת". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצח.], גו"א בראשית פי"ז תחילת אות ג, ובאור חדש [סב.]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצט.] כתב: "היו"ד שהיא ראשונה בשמו הגדול יתברך, מורה על שהוא אחד. כי היו"ד אין חלוק בעצמה, כי האותיות אפשר לחלקם, כי הוי"ו אפשר לחלק ולעשות ממנה שני יודי"ן, חוץ מן היו"ד שהיא אות קטן, א"א לחלקה לשנים". וכן כתב בנר מצוה [טו:, יח., והובא למעלה הערה 1352].

<> מעין דבריו הידועים של המסילת ישרים בסוף פרק ג, שכתב: "הא למה זה דומה, לגן המבוכה, הוא הגן הנטוע לצחוק, הידוע אצל השרים, שהנטיעות עשויות כתלים כתלים, וביניהם שבילים רבים נבוכים ומעורבים, כולם דומים זה לזה, והתכלית בם הוא להגיע אל אכסדרה אחת שבאמצעם. ואמנם השבילים האלה, מהם ישרים ומגיעים באמת אל האכסדרה, ומהם משגים את האדם ומרחיקים אותו ממנה. ואמנם ההולך בין השבילים הוא לא יוכל לראות ולדעת כלל אם הוא בשביל האמיתי או בכוזב, כי כולם שוים, ואין הפרש ביניהם לעין הרואה אותם, אם לא שידע הדרך בבקיאות וטביעות עין שכבר נכנס בם, והגיע אל התכלית שהוא האכסדרה. והנה העומד כבר על האכסדרה הוא רואה כל הדרכים לפניו, ומבחין בין האמתיים והכוזבים, והוא יוכל להזהיר את ההולכים בם, לומר זה הדרך לכו בו. והנה, מי שירצה להאמין לו, יגיע למקום המיועד. ומי שלא ירצה להאמין וירצה ללכת אחר עיניו, ודאי שישאר אובד ולא יגיע אליו. כן הדבר הזה; מי שעדיין לא משל ביצרו, הוא בתוך השבילים, לא יוכל להבחין ביניהם. אך המושלים ביצרם, שכבר הגיעו אל האכסדרה, שכבר יצאו מן השבילים וראו כל הדרכים לעיניהם בברור, הם יכולים ליעץ למי שירצה לשמוע, ואליהם צריכים אנו להאמין... כללו של דבר, צריך האדם להיות מתבונן בשכלו תמיד בכל זמן ובזמן קבוע לו בהתבודדו, מה הוא הדרך האמיתי לפי חק התורה שהאדם צריך לילך בו... ואומר [איכה ג, מ] 'נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 53]. הרי שכדי להגיע לנקודת האמת יש צורך בהוראה ובהדרכה למען לא יטעה בדרכו. וראה עוד בתפארת ישראל פ"ז הערה 77 בביאור ההבדל בין "דרך" ל"נתיב", שדרך אינה צרה כל כך כמו נתיב. ולפי זה המהלך לעוה"ב הוא יותר "נתיב" מאשר "דרך".

<> כפי שביאר למעלה בתחילת המשנה [מלפני ציון 2104 ואילך].

<> יש כאן הד לדבריו בגבורות ה' פ"מ [קמט.], שכתב: "נקראת התורה 'דרך' [קידושין ב:], מפני שהתורה מביאה את האדם אל הצלחה האחרונה... שאין ענין התורה רק שתהא התורה מוליכה את האדם בדרך אשר ילך בה, וכדכתיב [שמות יח, כ] 'והודעת את הדרך אשר ילכו בה', וזהו הליכה אל ההצלחה האחרונה. והתורה גם כן דומה לדרך בענין אחר, שהרי ההולך בדרך אינו פונה ימין ושמאל, רק מכוון דרכו. כך התורה מכוון דרך האדם מבלי נטות ימין ושמאל". והרי גם כאן לשונו רומז לפסוק "והודעת את הדרך אשר ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון".

<> מעין מה שכתב למעלה פ"ב מ"א [תפ:]: "ואמר גם כן 'שיבור לו האדם', ולא אמר 'שידבק בה האדם'... מפני שהאדם דרכו לברר דרך הישר מבין דרך המעוקם, והולך בו. ולכך אמר 'איזה דרך הישר שיבור לו האדם'", ושם הערה 53. הרי "דרך ישרה" היא דרך הנבררת משאר דרכים. אמנם למעלה בהקדמה [כ.] כתב: "הדרך הישר אינו נוטה לימין ולשמאל, רק הולך ביושר, כי כל דרך הולך ביושר", ומשמע מכך שכל דרך היא דרך ישרה, ולא כדבריו כאן. ושם בהערה 70 נשארה שאלה זו בצ"ע.

<> ולכך הן "פרפראות לחכמה", אך לא "גופי הלכות", וכמבואר בתפארת ישראל פי"א [קע.], והובא בהערה 2121.

<> פירוש - במסכת קינים פרק ב דובר על עירבוב קינים מרובים אלו באלו, וכמו שם במשנה ג אמרו "לזו אחת [פירוש לאשה זו יש קן אחת], לזו שתים, לזו שלש, לזו ארבע... פרח מן הראשונה לשניה לשלישית וכו'", ושם עושה חשבון מורכב כיצד לדעת כמה גוזלות יצטרכו מעתה להביא.

<> לשון הרע"ב כאן: "ופעמים שהיא צריכה לטבול צ"ה טבילות לדברי האומר טבילה בזמנה מצוה". והתויו"ט כתב על כך: "וזה שכתב הר"ב שהיא צריכה לטבול צ"ה טבילות, דברי ב"ש הן בברייתא בפרק המפלת דף כט:, אבל לבית הלל רק ל"ה. ואולי הוא טעות סופר בדברי הר"ב, וצריך להיות ל"ה. אך יש לומר דלהפליג אמר כדברי ב"ש, כי לא בא כאן לפסוק הלכות, לכך כשר היה הדבר לפניו לעשות הפלגה. ואע"פ שאינו אליבא דהלכתא, שהן דברי ב"ש. ועוד, דהרי התוספת מסקי התם [ל. ד"ה וש"מ] דהלכה כרבי יוסי בן יהודה שאמר דיה טבילה באחרונה. וא"כ אף דברי ב"ה נדחין, הלכך שפיר קאמינא דלא נתכוין הר"ב אלא להפליג, שהרי אף אילו היה מנקיט לדברי ב"ה היה נמי שלא כהלכה".

<> לשון התויו"ט כאן: "הן הן גופי הלכות - לא בא למעט שאר הלכות שבתורה, דהא לא ממעיט אלא תקופות וגימטריאות. אלא נקט הני לפי שהם דומים לתקופות וגימטריאות, שהם חשבונות, כן כתב בדרך חיים". ודוקא הדמיון החיצוני ביניהם מורה על עומק ההבדל שיש ביניהם, וכמו שכתב בדרוש על המצות [ס.], וז"ל: "השווי הזה גורם הפירוד וההבדלה לגמרי, שאינם מתחברים ביחד. והרי יעקב ועשו היו דומים גם כן בתואר התמונה ובקול. כי בתמונה היו דומים... ממדרש חכמים [מדרש תהלים יח, לב] 'ידך בעורף אויבך' [בראשית מט, ח], שהרג יהודה את עשו מאחוריו, ולמה הרגו מאחוריו, מפני שהיה קלסתר פניו דומה לשל יעקב... ודאי יעקב ועשו היו שוים בקול, שאם לא היו שוים בקול, רק ניכרים היו בקול, למה לא הכיר יצחק את יעקב, דהא טביעות עינא דקלא חשוב כמו טביעות עינא של הצורה [גיטין כג.]. אלא בודאי בקול שלהם היו שוים לגמרי, כמו שהיו שוים בתאר התמונה. ונאמר עליהם [בראשית כה, כג] 'שני לאומים ממעיך יפרדו', שאין להם שיתוף יחד כלל, ולא שום צירוף וחיבור כלל. ודבר זה תמצא הרבה, שהשווי הוא גורם פירוד. ואצל לוט כתיב גם כן [בראשית יג, ח] 'כי אנשים אחים אנחנו', ואמרו ז"ל [ב"ר מא, ו] שהיה קלסתר פניהם שוים. ונאמר עליהם [בראשית יג, ט] 'הפרד נא מעלי'... כי השווי והדמיון הוא ההבדל והפירוד הגמור. והכל ידוע לחכימין מתוך שני שעירים, אחד לה' ואחד לעזאזל [ויקרא טז, ח], ואלו שני שעירים היו דומים ושוים [יומא סב.]. וידוע כי אין חבור זכר לזכר, ואינם מתאחדים להיות אחד, וזה מפני שהם שוים ודומים, והם נבדלים זה מזה. אבל חבור היה אל דבר שאינו דומה לו, ומתחבר עמו להיות אחד. כלל הדבר; הדמיון באיזה דברים שהם מיוחדים לזה מורה על פירוד והבדל לגמרי, עד כי לא ישתתפו". ולכך עומק ההבדל בין גופי הלכה לפרפראות של חכמה נמצא דוקא בהשוואת דברים שוים זה לזה, וכמו קנים ופתחי נדה לעומת תקופות וגמטריאות, שהם עניני חשבון.

<> שנקט בקינים ופתחי נדה משום שהם עניני ספק, וההלכה מבררת המעשה אשר יעשו מתוך עירוב וספק.

<> לשונו להלן פ"ה מכ"ב: "אין לך מדה טובה הימנה, פירוש התורה היא על כל, שהיא הדבר המביאה אל השם יתברך להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר החכמות. ואלו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין מה שרמז החכם בזה, לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות, ועוזבין התורה תורת אמת אשר בצלה אנו חיים".

<> כפי שציין כמה פעמים בבאר הגולה באר הששי שאין ללמוד מספרי האומות, ואחת מטענותיו המרכזיות כנגד הספר מאור עינים היה שהוא ציטט הרבה מספרי האומות [ראה שם הערה 803]. ובנתיב התורה פי"ד [א, סא:] כתב: "אך לעשות דבר זה, להביא דבריהם לפרש בהם דברי תורה, ולהם אין חלק וזכרון בתורת משה, והרי [משלי י, ז] 'שם רשעים ירקב'. ובפרק חלק [סנהדרין קו:] 'גם אל יתצך לנצח' [תהלים נב, ז], דלא לומר הלכה בשם דואג. ואיך אמרו דברים מפי אלו אשר לא האמינו בתורת משה כלל. ולא מצאנו דבר זה בתלמוד להזכיר את אחד להביא ממנו שום דבר חכמה, את אשר לא היה לו חלק בתורת משה. ומקרוב זה שנתפשטו חבורים אלו, ונמשך דעות בני אדם אחר דבריהם להתחכם גם כן בדברים שמגיעים לעקרי האמונה".

<> כמלוקט למעלה בהערה 2121.

דרך חיים פרק ג, עמוד PAGE שיד

PAGE קצט

PAGE שיד DH08