%[פ"ד מ"א]

**בֶּן זוֹמָא אוֹמֵר, אֵיזֶהוּ חָכָם, הַלּוֹמֵד מִכָּל אָדָם, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קיט, צט) מִכָּל מְלַמְּדַי הִשְׂכַּלְתִּי כִּי עֵדְוֹתֶיךָ שִׂיחָה לִּי. אֵיזֶהוּ גִבּוֹר הַכּוֹבֵשׁ אֶת יִצְרוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (משלי טז, לב) טוֹב אֶרֶךְ אַפַּיִם מִגִּבּוֹר וּמשֵׁל בְּרוּחוֹ מִלֹּכֵד עִיר. אֵיזֶהוּ עָשִׁיר הַשָּׂמֵחַ בְּחֶלְקוֹ, שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים קכח, ב) יְגִיעַ כַּפֶּיךָ כִּי תֹאכֵל אַשְׁרֶיךָ וְטוֹב לָךְ. אַשְׁרֶיךָ, בָּעוֹלָם הַזֶּה. וטוֹב לָךְ, לָעוֹלָם הַבָּא. אֵיזֶהוּ מְכֻבָּד הַמְכַבֵּד אֶת הַבְּרִיּוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר (ש"א ב, ל) כִּי מְכַבְּדַי אֲכַבֵּד וּבֹזַי יֵקָלוּ:**

#**בן זומא**=. נקרא 'בן זומא', ולא נקרא בשמו 'שמעון בן זומא', שאמרו בסוף פרק קמא דסנהדרין (יז:) 'הדנין לפני חכמים' שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, שהיו יושבים לפני חכמים ושואלין קושיות לחכמים. ודבר זה היה להם בילדותם קודם שהגיעו לכלל זקנה, ויצא שמם בחכמה, ולפיכך נקראו על שם אביהם, כי בילדותם לא היו להם שם בעצמם. ואף אחר שהזקינו, נשאר להם זה השם שנקראו 'בן זומא', 'בן עזאי'. ואף על גב דחשיב שָם גם כן אחריני שהיו דנין לפני חכמים, אלו היו יותר מחודדים ומפולפלים, ולכך נקראו בשם זה. ורש"י ז"ל פירש (כאן) שלא באו לכלל זקנה, לכך נקראו על שם אביהם. ולפי הנראה אין צורך, כי מפני שיצא להם שם בילדותם, ונקראו בשם אביהם, נשאר להם זה השם, כך נראה.

#**איזהו חכם**= וכו'. יש לשאול בזה, שאמר 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', למה לא יהיה 'חכם' מי שיודע תורה הרבה. ועוד, שאמר שנאמר (תהלים קיט, צט) "מכל מלמדי השכלתי", מנא ליה לפרש כך, כי נראה פירוש "מכל מלמדי" - יותר מכל מלמדי, אותם שהיו מלמדי אותם השכלתי\*, כמו (תהלים יט, יא) "הנחמדים מזהב ומפז רב". ועוד, שאמר 'איזהו עשיר השמח בחלקו', אף כי בודאי ראוי לומר כי השמח בחלקו הוא עשיר גם כן, כאשר הוא מסתפק בעצמו, אך לשון 'איזהו עשיר', שמשמע כי דוקא השמח בחלקו הוא עשיר, וזולתו אינו עשיר, דבר זה קשיא בודאי, כי למה לא יהיה עשיר מי שיש לו מאה שדות ומאה כרמים ומאה עבדים עובדים אותם, כדאיתא בפרק שני דשבת (כה:). ועוד, 'איזהו מכובד, המכבד את הבריות, מדכתיב (ש"א ב, ל) "כי מכבדי אכבד"', ומה ראיה היא זאת שהמכבד הבריות הוא מכובד. ועוד קשיא, למה בא לפרש אלו ארבע מדות בפרט, ולא בא לפרש מדות אחרות.

#**פירוש המאמר**= הזה, כי בא בן זומא לתת מוסר על המעלות שהם לאדם. ומפני כי בא ללמוד על דבר שהוא כולל, דהיינו על הדברים שהם בפרט שייכים לאדם במה שהוא אדם, ולכך\* שם התנא דברי בן זומא ראש הפרק, כמו שפירשנו בפרק רבי אומר (למעלה פ"ב מ"א) ובפרק עקביא (למעלה פ"ג מ"א), שבאים גם כן ללמוד מוסר כללי. ובא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם. שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו. כי אלו ארבע דברים שייכים לאדם, ונכנסים בגדר האדם; כי החכמה לשכל האדם, שהוא האדם. והגבורה לנפש האדם, שהוא האדם. והעושר קנייני האדם, שאי אפשר לאדם זולתם. וכן הכבוד הוא לאדם עצמו, כמו שיתבאר. לכך אמר כי אלו דברים ראוים שיהיו לאדם מצד\* עצמו, כיון שהם שייכים לאדם, ולא שיהיו\* מצד זולתו.

#**וזה שאמר**= 'איזהו חכם הלומד מכל אדם'. כי שם 'חכם' בו יתואר האדם עצמו, שנקרא 'חכם'. ומאחר כי שם 'חכם' תואר לאדם, אין ראוי שיתואר בו האדם כי אם כאשר התואר מצד עצמו. כי האדם אשר יש לו בית, כיון שאין הבית תואר לעצמו של אדם, רק שהוא דר שם, לא יתואר האדם ממנו. ואף אם היה זה שיתואר האדם אף כי התואר אינו בא על האדם מצד עצמו, מכל מקום אין זה תואר גמור לאדם, כאשר אינו בא מצד עצמו. ולפיכך אין ראוי שיתואר האדם על ידי החכמה שהיא זולת האדם, ואין החכמה אליו מצד עצמו.

#**וזה שאמר**= 'איזה חכם', שראוי שיקרא חכם, זהו אשר הוא 'לומד מכל אדם'. כלומר שמשתוקק אחר החכמה מצד עצמו, עד שהוא לומד מכל אדם. הנה ראוי אדם כזה שיקרא בשם 'חכם', בודאי שלא באה לו החכמה במקרה, רק באשר\* הוא היה משתוקק אל החכמה עד שלמד מכל אדם, ונחשב החכמה מצד עצמו, שהיה משתוקק לחכמה. אבל אם לא למד מכל אדם, רק מרב אחד שהוא חכם גדול, הרי חכמתו גם כן נתלה ברב, שהוא מן החוץ, לא מצד עצמו, שהרי בשביל חשיבות הרב קבל החכמה, ואין ראוי שיקרא בשם 'חכם' אדם כמו זה\*, אשר השם הזה בא על האדם מצד עצמו, שבא עליו התואר. ולפיכך אשר ראוי שיקרא בשם\* 'חכם' הוא הלומד מכל אדם, שהכל שוה אל המקבל, שהוא למד מהכל. אם כן החכמה נתלה במקבל, וראוי שיקרא בשם 'חכם', כי אז נחשב מקבל לחכמה כאשר הוא לומד מכל אדם, מבלי בחינה בין גדול לקטן.

#**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. והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב (בראשית ג, טז) "ואל אישך תשוקתך". ובדברי חכמים יודעי החכמה (יבמות קיג.) 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו. וזה שאמר כאן 'איזה חכם הלומד מכל אדם', שכאשר היה לו השתוקקות החכמה, אז ראוי שיקרא בשם 'חכם', שבא על האדם מצד עצמו. #**והביא ראיה**= מדכתיב (תהלים קיט, צט) "מכל מלמדי השכלתי". ובודאי פירושו שהיה חפץ בתורה עד שהיה לו מלמדים הרבה, שאין ראוי לבזות את רבו ולומר שהיה משכיל יותר מרבו שלמדו חכמה. ועוד, למה לא אמר שהיה משכיל מכל החכמים, ולמה הזכיר שהשכיל יותר ממלמדו. דודאי אין המלמדים שלו יותר חכמים משאר חכמים עד שיאמר דוקא "מכל מלמדי השכלתי", שאין ענין מלמד לכאן. שאין זה נחשב חדוש אם השכיל יותר ממי שלמד אותו חכמה, שזה הוא הרבה מאד. ואם היה יותר חכם משאר חכמים, למה לא יהיה גם כן יותר חכם מן המלמדים שלו. כי בודאי דרך האדם כאשר למדו אותו, הוא משכיל מעצמו, ואין זה חדוש כלל. אבל פירושו מכל אותם שהיו מלמדים אותו קבל והשכיל בחכמה, ובא לומר שהיה חפץ ומשתוקק מאד בתורה, עד שלמד מכל אדם. ואמר (שם) "כי עדותיך שיחה לי", כלומר שכל דבורו ומשאו ומתנו היה בתורה, ודבר זה גם כן בשביל אהבתו לתורה. והראיה שהביא מזה אינו רק כי מי שלמד מכל אדם מורה זה על שהוא חפץ ומשתוקק לתורה, שאם לא כן מה בא לומר שלמד מכל אדם. ומכיון שהוא משתוקק לתורה ראוי שיקרא 'חכם', שהחכמה מתעצם בו.

#**ואמר גם כן**= 'איזה גבור וכו''. כלומר שכל המעלות ראוי שיהיו נמצאים מצד עצמו של בעל המדה, לא מצד הזולת. ואם יקרא 'גבור' אשר הוא היה מנצח את אחר, אם כן מעלתו מצד אותו אשר היה מנוצח, ואין זה רושם במנצח, ואין זה מצד עצמו מה שהיה מנצח אחר. ואפילו אם היה כובש כמה כרכים, מכל מקום שם 'גבור' בא על האדם עצמו, ודבר זה מה שהיה כובש כרכים הרבה הוא מצד המנוצח, שהוא זולתו, ואין נחשב דבר במנצח. וראוי שתהיה המעלה בעצמו של בעל התואר, לא מצד אחר. וזה שהיה כובש כרכים, אם לא היה המנוצח\* אין כאן גבורה. ועוד, כי באולי מזלו של המנוצח כל כך רע עד שהיה מנצח אותו. לכך הגבורה הזאת אינו מצד האדם עצמו עד שיהיה נחשב בשביל גבורה זאת שעשה 'גבור', כי כבר אמרנו כי שם 'גבור' ראוי שיבא על האדם עצמו, ואין זה מצד עצמו של אדם, רק מצד הזולת, הוא המנוצח. אבל הכובש את יצרו, וזה מצד האדם עצמו, לא מצד הזולת, ובשביל כך ראוי שיקרא 'גבור'. ולפיכך אמר 'איזה גבור זה הכובש את יצרו', שהגבורה אצלו, אף כי לא היה מנצח אחר, ואז יפול על עצמו שם 'גבור'.

#**והביא ראיה**= (ר' משלי טז, לב) "טוב ארך אפים מלוכד עיר", ורוצה לומר כיון שמדמה\* ארך אפים, שהוא כבישת האף, אל לוכד עיר, שהוא בודאי גבור\*, אם כן כבישת יצרו הוא גם כן גבור. ומאחר שנקרא 'גבור', והגבורה הזאת היא בעצמו, ולא מצד שהוא כובש עיר, שאין הגבורה הזאת רק מצד אחר, ולכך ראוי שיקרא 'גבור' כאשר הוא כובש יצרו.

#**גם אין**= ראוי שיהיה נחשב גבור מי שעשה גבורה והיה מנצח את אחר, אשר כח זה גם כן לבהמה יותר מן האדם, ואין זה מעלה לאדם מצד עצמו במה שהוא אדם. אבל הכובש את יצרו הוא מצד הדעת והחכמה, שהוא לאדם בלבד במה שהוא אדם בעל דעה וחכמה, והוא ראוי שיקרא 'גבור'.

#**ואמר איזה עשיר**=, ויש לומר כי אין ראוי שיהיה מתואר האדם בשם 'עשיר' כאשר יש לו רבוי ממון אשר הוא באוצר או בתיבתו, כי דבר זה אינו שייך אל האדם, ואין העושר מצד\* עצמו, ואין ראוי שיקרא 'עשיר' בשביל זה. רק מי ששמח בחלקו, שכאשר הוא שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, זהו העשיר, שהוא עשיר מצד עצמו כאשר האדם משמח בחלקו\*. לא כאשר הוא עשיר ברבוי ממון שהוא בתיבתו, שאין זה העושר באדם מצד עצמו כלל, ואין ראוי שיקרא האדם 'עשיר'. וכאשר שמח בחלקו, והוא עשיר בדעת, אז הוא עשיר מצד עצמו. והביא ראיה מן הכתוב שאמר "אשריך", כי לשון "אשריך" שיש לו קיום גמור, והקיום נאמר על העושר, שהוא נקרא בלשון "יקום", כדכתיב (דברים יא, ו) "ואת כל היקום אשר ברגליהם", ופירש רש"י ז"ל (שם) זהו העושר שמעמיד את האדם על רגליו. ואמר כאשר יגיע כפיך תאכל, אז יהיה לך מעלת העושר לגמרי, שיהיה לך קיום כמו שיש לעושר\*. וזהו "אשריך" מלשון (תהלים לז, לא) "לא תמעד אשוריו". ומזה מוכיח כי מי שנהנה מיגיע כפו הוא העשיר לגמרי, שיש לו קיום.

#**ועוד הביא**= ראיה כי הכתוב משבח את זה שמסתפק בעצמו וזה\* בשביל שאינו חסר, שלכך זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, כמו שיתבאר. ואם כן יותר הוא עשיר מן כל העשירים; שכל עשיר חסר, שאף אם יש לו כמה אלפים, הרי הוא חסר בערך מי שיש לו יותר. אבל מי שמסתפק בשלו, אין חסר לו, וכיון שאין חסר לו אי אפשר שיהיה יותר על זה, ולכך הוא העשיר.

#**שאל תאמר**= כי אדרבא, שאין ראוי שיהיה האדם עשיר בדעת ולהיות שמח בחלקו כאילו הוא עשיר, שהרי אינו עשיר, ולא ילבש בטלית שאינו שלו לומר שהוא עשיר, רק ישמח כפי עשרו אשר נתן השם יתברך אליו. ולכך מביא הכתוב שאמר "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך", כי מאחר שאמר הכתוב "יגיע כפיך כי תאכל", מדבר במי שנהנה מיגיע כפו ומשמח בחלקו. דאם לא כן, למה אמר "יגיע כפיך כי תאכל", הוה ליה למימר 'אם משלך תאכל'. אך פירושו כאשר האדם נהנה מיגיע כפו, וזה נקרא (-זה-) שאוכל יגיע כפו, כי האכילה הזאת היינו שהוא נהנה מיגיע כפו. וזהו ששמח בחלקו, דהיינו שהוא שמח בדבר שהוא שלו. ויגיע כפו הוא שלו יותר, כאשר הגיע לו הדבר ביגיע כפו. ולפיכך הנהנה מיגיעו אין זה רק ששמח בחלקו, ואמר על זה "אשריך וטוב לך".

#**ובפרק קמא**= דברכות (ח.) אמרו, גדול מי שנהנה מיגיע כפו מירא שמים, דאילו בירא שמים כתיב (תהלים קיב, א) "אשרי האיש ירא ה'", ואילו בנהנה מיגיע כפו כתיב\* (תהלים קכח, ב) "אשריך וטוב לך", "אשריך" בעולם הזה "וטוב לך" לעולם הבא, עד כאן. ואין הפירוש כי מי שהוא ירא שמים שאין לו שכר בעולם הזה ובעולם הבא, דודאי יש לו. אבל ההפרש הוא זה; כי אצל ירא שמים כלל הכתוב הכל בלשון "אשרי", ואלו גבי הנהנה מיגיע כפו כתיב "אשריך וטוב לך", כלומר שיש לו מעלה בעולם הזה, ועל אותה מעלה נוסף מדריגה מיוחדת עליונה בעולם הבא, והנה מיוחד אליו לעולם הבא. ואין דומה לירא שמים, כי הכל דבר אחד, שיהיה מאושר בעולם הזה ובעולם הבא, ונכלל הכל בלשון אחד. ובשביל כך אין מיוחד אליו עולם הבא, במה שהוא עולם מיוחד\*, כמו שהוא אצל הנהנה מיגיע כפיו, שכתוב "אשריך וטוב לך".

#**והטעם הוא**= כי הנהנה מיגיע כפיו הוא נבדל מן החומר, כי החומר הוא החסר תמיד והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר. ומי שהוא שמח בחלקו ואינו חסר, דבר זה ממדריגת הפשיטות לגמרי מן החמרי. והיינו שאמר 'אשריך בעולם הזה', כי בעולם הזה הוא מסולק מן החמרי, לכך 'אשריך' בעולם הזה. ואיך יהיה לו בעולם הבא, ששם הפשיטות לגמרי מן החומר, ששם יהיה לו טוב לגמרי, וזהו המעלה העליונה בודאי. ולעיל (פ"א מ"י) פרשנו גם כן זה\* אצל 'אהוב את המלאכה', ופירוש זה ברור לגמרי בלי ספק.

#**וגם פרשנו**= למעלה (פ"ב מ"ט) אצל 'הלוה ואינו משלם' כי מי שהוא חסר עד שהוא מקבל, דבר זה יוצא מגדר הפשיטות. וזה אשר שמח בחלקו, אינו חפץ רק במה שיש לו, הוא מדריגת הפשיטות, כאשר אינו חסר ואינו מקבל מן אחר. וראוי לומר על זה בודאי 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', כי אליו מיוחד העולם הבא, שהוא נבדל מן החומר לגמרי. ומה מאוד עמקו דברי חכמים שהפליגו\* בזה בענין המדה הזאת. ועוד יתבאר בעזרת השם בספר נתיבות עולם באריכות מאוד בעזרת השם. והתבאר לך מה שאמר 'איזה עשיר השמח בחלקו'.

#**ואמר**= 'אי זה מכובד המכבד את הבריות'. ורוצה לומר גם כן כמו שאמרנו, שאין לומר שיקרא 'מכובד' מי שמכבדין אותו הבריות, הרי אין ראוי שיהיה בשביל זה נקרא 'מכובד', שדבר זה אינו בעצמו של המתואר, שהרי הכבוד הוא ביד אחרים המכבדים אותו, ובשביל שאחרים מכבדים אותו אין מעלת הכבוד\* נמצא באדם עצמו, וראוי שיהיה המעלה באדם עצמו. ולכך אמר 'איזה מכובד המכבד את הבריות', וזה יחשב 'מכובד' כאשר עמו הכבוד, שכאשר מכבד את הבריות הנה הכבוד אתו, לכך אמרו רז"ל (תנחומא וארא אות ח) נקרא השם יתברך "מלך הכבוד" (תהלים כד, ז-י), שהוא חולק כבוד ליראיו. שהמכובד חולק כבוד לאחר, והכבוד הזה הוא מצד עצמו, לא מצד הזולת. והביא ראיה ממה שכתוב (ש"א ב, ל) "כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו", ומה טעם "כי מכבדי אכבד", שאין לפרש מפני שהוא מדה כנגד מדה, דלא הוי ליה למכתב אצל הכבוד בפרט, שכיון שכך מדתו של הקב"ה. אבל כך פירושו; "כי מכבדי" כאשר הם מכבדין אותו, הם בעלי כבוד. ומאחר שהם בעלי כבוד, אכבד אותם גם כן. ומזה תראה כי מי שמכבד את אחר הוא בעל כבוד, ולו נאה לכבד.

#**הרי לך**= שזכר בפרט אלו ד' מדות, ולא זכר מדות אחרות. מפני כי אלו המדות\* בפרט יתואר בהם האדם, ואינם מצד עצמו של אדם. ולכך אמר איזה שראוי שיקרא בשם 'חכם', 'הלומד מכל אדם', שזהו ראוי שיקרא בשם 'חכם', שהוא חכם מצד עצמו. וכן איזה ראוי שיקרא בשם 'גבור', 'הכובש את יצרו', שזהו גבור מצד עצמו, לא מי שכובש ומנצח את אחר, שאין הגבורה הזאת מצד עצמו. וכן העושר, אותו שיש לו ממון בתיבה שלו, שאין זה עשיר מצד עצמו, אבל אותו שהוא שמח בחלקו, שנמצא מדת העושר בו הוא מצד עצמו. וכן המכובד, אותו שהוא מכבד את אחרים הוא נקרא 'מכובד' באמת, שנמצא הכבוד אצלו. ולא יקרא 'מכובד' כאשר מכבדין אותו אחרים, שדבר זה הוא מצד אחרים, לא מצד אותו שבא אליו שם 'מכובד'. ופירוש אחד הוא לכל ארבע מדות.

#**וזכר בן זומא**= אלו ד' מדות, שכן תמצא גם כן שהכתוב דבר מהם (-בכתוב-) כסדר שזכר אותם בן זומא, שנאמר (ירמיה ט, כב) "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'", הרי לך שגם הנביא הזכיר אלו ג' דברים כסדר הזה ביחד. כי אלו ג' דברים שייכים אל האדם, כי האדם יש בו השכל, ויש בו הנפש, ויש לו העושר, ואי אפשר לאדם זולת אלו שלשה. ואמר אל יתהלל החכם במעלות השכלי שבו, שהוא חלק אחד מחלקי האדם. ואל יתהלל בגבורה, שהוא מעלת הנפש, כי הגבורה מצד כח הנפש. ויש עוד דבר שלישי שגם כן הוא שייך לאדם, והוא עושרו, שהם קניניו השייכים אל האדם, כי אי אפשר לו זולת זה, אבל אינו מן האדם עצמו כמו השכל והנפש, שהם לאדם. וגם אל יתהלל בקניניו שהם שייכים לאדם. כי אלו ג' דברים שייך הלול, שהם אל האדם מצד שהוא אדם. ומפני זה אצל הגבורה כתיב "וְאל יתהלל" בוי"ו, כי הנפש והשכל מחוברים יחד. אבל העושר הוא נבדל מן האדם לגמרי, ולפיכך כתיב "אל יתהלל עשיר בעשרו". ואצל הגבור הוסיף ה"א הידיעה, מפני כי דרך הגבור שעושה גבורה באחרים יוצא שמו בעולם על ידי הגבורה שעושה באחרים, ולפיכך אמר "ואל יתהלל הַגבור בגבורתו", אף כי שמו יוצא בכל מקום.

#**והחכם**  **בן זומא=** הזכיר אלו ג' מדות; האחת, מעלת השכל. השנית, מעלת הנפש, שהם חלקי האדם. והג', מעלת העושר, שהם קניניו לאדם. והוסיף 'איזה מכובד', כי אלו ג' מדות כל אחת ואחת היא מעלה בפני עצמה מיוחדת, והכבוד הוא כולל את שלשתן. כי אלו ג' בפרט בהם הכבוד; כי החכם בו הכבוד, שנאמר (ר' משלי ג, לה) "כבוד חכמים ינחלו טוב". וכן הגבורה בה הכבוד ביותר, כאשר מנצח אחד והוא מושל עליו, שהרי לכך אמר "הַגבור" בה"א הידיעה, וכמו שכתיב (ש"ב כג, כב) "ולו שם בגבורים". וכך העושר בו הכבוד, הרי בני לבן אמרו (בראשית לא, א) "ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד הזה". ובפרק (-האומר-) [האיש מקדש] (קידושין מט:) איזה עשיר, כל שבני עירו מכבדין אותו בשביל עושרו, וכבר בארנו זה. ולפיכך הכבוד בפרט באלו ג' מדות.

#**ועוד**=, שכשם שהחכמה הוא לכח השכלי, והגבורה לכח הנפשי, והעושר הוא קנינו של אדם ושייך לאדם, וכן הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים (שבת קיג.) "וכבדתו מעשות דרכך" (ישעיה נח, יג), "וכבדתו" שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה. ועוד אמר שם (שבת קיג:) "ותחת כבודו" (ישעיה י, טז), ולא כבודו ממש, כי הא דרבי יוחנן קרי למאני מכבדותיה, הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב (בראשית כ, טז) "והנה לך כסות עינים", ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא. ולפיכך אלו ד' דברים שזכר בן זומא, הם הדברים אשר שייכים לאדם. כי כבר אמרנו כי אלו שלשה דברים, החכמה והגבורה והעושר, שייכים אל האדם. והכבוד הוא גם כן שייך אל האדם, והוא נחשב כמו מלבוש האדם. והפירוש הזה הוא ברור מאוד עד שאין ספק בו כלל למי שמבין עמקי\* חכמה, [ו]יבין סדר ארבע מדות אלו, כי הם על פי החכמה מאוד.

%[פ"ד מ"ב]

**בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר, הֱוֵי רָץ לְמִצְוָה קַלָּה, וּבוֹרֵחַ מִן הָעֲבֵרָה. שֶׁמִּצְוָה גּוֹרֶרֶת מִצְוָה, וַעֲבֵרָה גוֹרֶרֶת עֲבֵרָה. שֶׁשְּׂכַר מִצְוָה, מִצְוָה. וּשְׂכַר עֲבֵרָה, עֲבֵרָה:**

#**בן עזאי**= אומר וכו'. 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 (למעלה פ"א מ"א), 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 (סנהדרין יז:), איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון.

#**מכל מקום**= יש לפרש כי המאמרים שייכים ביחד. וזה כי בן זומא עשה מוסר מן ארבע דברים שהם שייכים אל האדם, כמו שהתבאר. ולא זכר בן זומא המעשים, שגם המעשים הם שייכים אל האדם, רק שאינם שייכים לענין זה שדבר ממנו בן זומא, כמו שאמרנו. ולפיכך בא בן עזאי חבירו להשלים את האדם במעשים, ואמר 'והוי רץ וכו'', שבזה נתן מוסר למעשה האדם, שירוץ אל המצוה, ובזה השלים כל האדם, עד שהוא שלם בכל, כי בודאי צריך שיהיה האדם שלם במעשים שלו.

#**ויש לדקדק**= בדברי בן עזאי, שאמר 'הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה', ולא אמר 'מן עבירה קלה'. ועוד, מאמר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה', מה בא להוסיף עוד, הרי כבר אמר 'שמצוה גוררת מצוה', ולמה צריך לומר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה'. ועוד, מנין 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה', שמא שכר מצוה הוא הטוב שעושה לו הקב"ה, ושכר עבירה עונשו מה שמביא השם יתברך עליו.

#**ופירוש**= דבר זה, כי אמר התנא שיהיה האדם רץ למצוה שהיא קלה על האדם לעשות. כלומר, שאם המצות הם כבידים על האדם, ירוץ לעשות מצוה שהיא קלה אליו, ואז ימשך אל המצוה האחרת גם כן. ולא שייך זה בעבירה, כי כל העבירות הם קלים לעשות, וכלם הם הנאה לאדם, ולא שייך דבר זה.

#**ופירוש דבר**= זה מה שאמר 'שמצוה גוררת מצוה', וזה כי המצות שהם תרי"ג (מכות כג:), כלם הם דבר אחד. ויש לפרש כך מה שאמר (משלי ו, כג) "כי נר מצוה ותורה אור", כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה - שהיא כוללת כל תרי"ג מצות - הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה"תורה" שהוא בגמטריא תרי"א, ו"אנכי" ו"לא יהיה לך" (שמות כ, ב-ג) מפי הגבורה שמענו (מכות כג:). ובאו כל תרי"ג מצות במלת "תורה", לומר\* כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור.

#**וזה שאמר**= 'שמצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה\* אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות, שהם דבר אחד. וכיון שכל התורה היא דבר אחת, העבירות שהם הפך אל המצוה גם כן דבר אחד, כשם\* שהמצות הם דבר אחד. ולפיכך כשם שמצוה גוררת מצוה, כך עבירה גוררת עבירה.

#**ואמר עוד**= כי 'שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה'. פירוש שלא תאמר כי מה שאמר 'מצוה גוררת מצוה' הוא על צד הזה כי 'כל התחלות קשות', וכאשר מתחיל לעשות מצוה הוא עושה מצוה אחרת, וכמו שדרשו ז"ל על "אם שמוע תשמעו" (שמות יט, ה, ומכילתא שם), אם שמע אדם מעט, משמיעין אותו הרבה, מכאן שכל התחלות קשות. וכן 'עבירה גוררת עבירה', אם עבר עבירה אחת, בא לעבור גם כן שאר עבירות, על דרך "אם שכוח תשכח" (דברים ח, יט), אם שכח מעט תשכח\* הרבה. ואמר שאין הדבר הזה כך, רק שכאן מדה אחרת, 'ששכר מצוה מצוה', וזה כמו שאמרנו כי כאשר התחיל במצוה ראוי שיושלם הדבר, כי הדבר שהוא אחד אינו נחלק, רק יושלם. ולפיכך אמר ששכר מצוה שהשם יתברך נותן לו הוא זה\* שיעשה מצוה אחרת. וכן עונש העבירה שעשה, שיעשה עבירה אחרת, ובאחרונה יהיה נפרע על הכל ביחד.

#**ודע כי**= כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה, כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים\*, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים\*. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון נקרא\* מלשון 'השלמה', שמשלים מה שהוא שייך\* למעשה. וכן אם לוה ממנו, כאשר פורע לו הוא משלים מה שצריך אל ההלואה שלוה ממנו, ודבר זה פשוט. ולפיכך אמר 'ששכר מצוה מצוה', כלומר כמו שהשכר הוא השלמה למעשה שעשה, וכן המצוה האחרת היא השלמה למצוה שעשה כבר. כי המצוה הראשונה עם מצוה זאת הוא דבר אחד, עד שהמצוה האחרת שכר והשלמה למצוה הראשונה. וזהו פירוש 'שכר מצוה מצוה'.

#**אף על גב**= כי לשון 'שכר' בכל מקום הוא בא על הטובה\* שנפרע בו הפועל, כאן כיון שהעושה מצוה חפץ בעשיית המצוה, אמר על זה כי שכר פעולתו ותשלומין שלו הוא מצוה אחרת. וכן יאמר אצל העבירה כי 'שכר עבירה עבירה', ורוצה לומר כיון שחפץ הוא בעבירה, ואצל החוטא הזה מעשה עבירה טוב לו\*, נותנין לו שכרו ותשלומין שלו עבירה אחרת, ולפי מחשבת החוטא אמר כך 'שכר עבירה עבירה'. כי העבירה האחרת היא שכר והשלמה\* לעבירה הראשונה, שהעבירה הראשונה היא דבר אחד עם העבירה האחרת.

#**ועוד**= כי השכר\* לא שייך ליתן עד שנתמלאה הסאה, שראוי אז לקבל השכר. וכן אין הקב"ה נפרע מן הרשע עד שנתמלאה הסאה. ולכך 'שכר מצוה מצוה', כי המצוה האחת עומדת, ולא נתמלאה הסאה. ולכך נותן הקב"ה אליו שיעשה עוד אחרת, עד שתתמלא\* הסאה, שאז ראוי\* לקבל שכר, ואז משלם הקב"ה השכר, וכך הוא אצל העונש. ולפיכך אמר\* 'שכר מצוה מצוה' ו'שכר עבירה עבירה', וזה נכון גם כן. ויש לך להבין זה, כי הוא פירוש ברור כאשר תבין, ודבר זה בא התנא לאשמועינן.

#**ובאולי יקשה**= לך, אם כן למה הוצרכו לומר אצל (מכילתא שמות יט, ה) "אם שמוע תשמע", שמע מעט משמיעין אותו הרבה, תיפוק ליה בלאו הכי, הרי 'מצוה גוררת מצוה'. אין זה קשיא, כי מה ש'מצוה גוררת מצוה' היינו מצוה שהיא דומה אל הראשונה, וכן אצל עבירה, ובזה שייך 'גרירה', אבל לא כל מצוה שאינו\* דומה כלל. אבל מכל מקום 'משמיעין אותו הרבה', כלומר שהוא שומע מצות אחרות. וכן אצל שכחה, שאם שכח אחת, יבא לידי זה שישכח רבים.

%[פ"ד מ"ג]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תְּהִי בָז לְכָל אָדָם, וְאַל תְּהִי מַפְלִיג לְכָל דָּבָר, שֶׁאֵין לְךָ אָדָם שֶׁאֵין לוֹ שָׁעָה וְאֵין לְךָ דָבָר שֶׁאֵין לוֹ מָקוֹם:**

#**הוא היה**= אומר וכו'. מפני שבן עזאי אמר (למעלה משנה ב) 'הוי רץ למצוה קלה ובורח מן העבירה שמצוה גוררת מצוה', ובזה למדנו שכל מצוה ומצוה דבר מיוחד בפני עצמו. שאם היו שתי מצות האחת כמו האחרת, לא שייך שתהא מצוה אחת גוררת אחרת, לפי הטעם אשר אמרנו שמצוה גוררת מצוה כי אין דבר אחד נחלק לשנים, וכל המצות הם דבר אחד, ולכך המצוה האחת גוררת האחרת. שזה דוקא שייך רק כאשר כל מצוה בפני עצמו, ומתחברים ביחד, אבל אם האחת כמו האחרת, אין אחת חצי דבר. ולפיכך אי אפשר לומר רק שכל מצוה ומצוה הוא דבר מיוחד, ומכל מקום הם מתחברים ביחד, וכאשר הוא מקיים מצוה אחת נחשב כמו דבר אחד שנחלק, ולכך מצוה אחת גוררת אחרת. ומזה תדע כי כל מצוה יש לה מקום בפני עצמה. ודבר זה למעלת המצוה, שכל מצוה יש לה ענין מיוחד.

#**ולפיכך החזיק**= דבריו להביא ראיה, וסמך אחריו כמו שזה הוא במצות, כך הוא בבני אדם, ובכל הנבראים בעולם, שיש להם דבר זה בעצמו, כי יש לכל אחד מקום מיוחד. לכך אמר 'אל תהי בז לכל אדם', לומר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, והוא נחשב דבר מיותר בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל. וכן 'אל תהי מפליג לכל דבר', והם שאר דברים שהם נבראים בעולם, שבא האדם להרחיקו ולהפליגו שאינו נחשב ממציאות עולם הזה. דבר זה אל יעשה, 'שאין לך אדם שאין לו שעה', כלומר שיש לכל אדם שעה מיוחדת. אף על גב שמצאנו 'בן גילו', היינו שהם קרובים במזל, אבל בודאי יש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו. כי אי אפשר שיהיה לשני בני אדם מזל אחד לגמרי, שאף שתי שערות אינם יונקים מגומא אחת (ב"ב טז.), כל שכן שאין שני בני אדם יש להם מזל אחד. ומאחר שיש לכל אחד ואחד מזל בפני עצמו, מה שאין לאחר, הרי הוא ממציאות העולם, שהרי העולם הוא מסודר תחת המזל, ובמה שיש לכל אדם מזל בפני עצמו, הרי כל אחד ואחד נחשב ממציאות העולם, ומשלים את העולם עד שמצד כל בני אדם שהם בעולם העולם שלם. ודבר זה דומה למצות התורה, שכל מצות\* התורה הם משלימים לתורה אחת, וכל התורה היא מושכל אחד שלם בלי חסרון ובלי גרעון. וכן כל אדם שברא הקב"ה על האדמה, כל אחד משלים אל\* העולם. ולכך סמך מאמר זה אחר מאמר 'מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה', כי שני מאמרים אלו ענין אחד\*. ואמר 'ואין לך דבר שאין לו מקום', דבר זה אמר כנגד שאר דברים שהם מסודרים בעולם.

#**ומפני כי**= האדם בפרט יש לו מזל, וכדאיתא בפרק קמא דב"ק (ב:) שאני אדם דאית ליה מזל, ולכך אמר 'אין לך אדם שאין לו שעה', היינו מזל. ושאר הדברים שהם בעולם, כולם יש להם מקום, שהם מסודרים מן השם יתברך כל אחד על מקומו. ואצל\* האדם שייך לומר 'אל תהי\* בז', מפני כי אצל האדם שייך כבוד, ולכך אמר ש'אל תהא בז לכל אדם' לנהוג בו הפך הכבוד. ואצל שאר דבר שייך הרחקה, ודבר זה מבואר.

%[פ"ד מ"ד]

**רַבִּי לְוִיטָס אִישׁ יַבְנֶה אוֹמֵר, מְאֹד מְאֹד הֱוֵי שְׁפַל רוּחַ, שֶׁתִּקְוַת אֱנוֹשׁ רִמָּה. רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא אוֹמֵר, כָּל הַמְחַלֵּל שֵׁם שָׁמַיִם בַּסֵּתֶר, נִפְרָעִין מִמֶּנּוּ בַגָּלוּי. אֶחָד שׁוֹגֵג וְאֶחָד מֵזִיד בְּחִלּוּל הַשֵּׁם:**

#**רבי לויטס**= איש יבנה וכו'. יראה לפרש כי גם סידר זה המאמר בכאן, שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד, או זה אחר זה, וזה עיקר הפירוש, כמו שפרשנו. ואפשר לומר, כי מפני שאמר לפני זה (משנה ג) 'אל תהי בז לכל אדם', אמר שדבר זה נאמר שאל יהא מבזה את אחר, אבל לעצמו יש לבזות. ועל זה אמר 'הוי מאוד שפל רוח שתקות אנוש רמה', ואין דבר יותר פחות ושפל מן הרמה, וכן יהיה בעיניו. ובסמוך יתבאר עוד סדר משנה זאת לשלפניו.

#**ועל זה**= יש לשאול, מה שאמר 'מאוד הוי שפל רוח שתקות אנוש רמה', והלא תקות אנוש הוא שנשמתו צרורה תחת כסא הכבוד, ולמה אמר 'שתקות אנוש רמה'. ועוד יש לשאול, וכי תקותו רמה, שאין האדם מקוה לזה, ולשון 'תקוה' נאמר על הדבר שהאדם מקוה לו. ועוד קשה, כי התחיל לדבר לנוכח 'הוי מאוד שפל רוח', וסיים בלשון נסתר, והוה ליה למימר 'שתקותך רמה'.

#**פירוש המאמר**= הזה, אף על גב שבודאי האדם מקוה אל תכלית טוב, ו"אחרית לאיש שלום" (תהלים לז, לז), מכל מקום אין ראוי לאדם שיהיה בעולם הזה מתגאה, שמצד עולם הזה תקותו רמה. כי מה שהאדם נשמתו צרורה בצרור החיים, אין זה מצד העולם הזה, כי בעולם הזה נקרא 'אדם' על שם אדמה. ולפיכך אף אם יהיה לו אחרית ותכלית גדול, מכל מקום אין לו להתגאות בעולם הזה, שהוא בעל גוף רמה\* ותולעה. ואם כאשר תפרד הנשמה מן הגוף יהיה לו אחרית, מכל מקום מצד עולם הזה שהוא נקרא 'אדם' על שם אדמה, אם אינו שפל רוח, הוא מתגאה בדבר שאינו ראוי לו.

#**ויש לומר**= עוד, כי בן עזאי אמר שאל יבזה לכל אדם, והוסיף רבי לויטס לומר לא שלא יבזה לכל אדם, רק יהיה שפל רוח ובהכנעה לפני כל אדם. ואמר 'בפני כל אדם', ורוצה לומר שאף אם אותו אדם הוא פחות ושפל, מכל מקום גם בפני אדם כמו זה יהיה שפל.

#**ואמר**= 'שתקות אנוש רמה', רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם, וכמו שאמרו במדרש (שמו"ר ב, ד) כל מי שנאמר בו "היה" מתוקן הוא לדבר; "הן האדם היה" (בראשית ג, כב), מתוקן הוא למיתה. "והנחש היה" (בראשית ג, א), מתוקן הוא לפרעניות. שתראה מזה כי עצם האדם ראוי לו המיתה. וכל מי שמתוקן אל דבר שייך לומר שהוא מקוה לזה, אף כי אינו מקוה לזה, אבל מצד כי צורתו העצמית מקוה לזה ומתוקן לזה, שייך לומר שתקותו הוא לכך, שכל העומד לדבר ומוכן הוא לו, שייך בו תקוה. ולפיכך אמר 'שתקות אנוש רמה', ולא אמר 'תקותך רמה', שאין תקות האדם לזה, רק אמר זה על הצורה האנושית בכלל, לא על האדם הנוכח שהוא מקוה הפסד. וכן אמרו רז"ל (ברכות יז.) סוף בהמה לשחיטה וסוף אדם למות, שתראה מזה כי זהו התקוה מצד עצם צורתו, ודבר מבואר הוא.

#**ומה שאמר**= 'הוי שפל רוח מאוד מאוד', כי צריך שיהיה שפל בתכלית, עד שאי אפשר יותר. ולא תאמר שיהיה שפל רוח במה, אבל צריך שיהיה שפל רוח לגמרי, שהרי 'תקות אנוש רמה', וכיון שתקות אנוש רמה צריך שיהיה שפל רוח לגמרי, עד שאי אפשר להיות יותר.

#**ולא אמר**= 'שתקות אדם רמה', וזה כי נקרא 'אדם' על שם אדמה (ב"ר יז, ד), ומצד שהוא בעל אדמה אינו בעל רמה, שהרי אין רמה מצד האדמה, רק מצד שנרקב הבשר, ואין האדמה נרקבת. ובמה שהאדם בעל אדמה אינו בעל רמה. ולא אמר 'שתקות איש רמה', כי שם 'איש' נאמר בכל מקום על הכח, ובמה שהאדם בעל כח אינו בעל רמה. כי תמצא שם 'איש' בכל מקום נופל על זה; כמו "איש מלחמה" (שמות טו, ג), "והלא איש אתה" (ש"א כו, טו). ומצד שבאדם הכח, אינו בעל רמה. אבל האדם בעל רמה מצד שניהם ביחד; במה שיש באדם דבר זה שהכח שלו מוטבע בחומר, ומצד שניהם הוא בעל רמה, כי דבר זה נפסד במה שהאדם כחו מוטבע בחומר. ונקרא האדם 'אנוש' (תהלים ח, ה), מצד שהאדם כח שלו מוטבע בחומר.

#**והנה אלו**= ג' שמות שיש לאדם; אדם, אנוש, איש. שם 'איש' יאמר על הכח בלבד, ושם 'אדם' על שם האדמה בלבד, ושם 'אנוש' על שם שניהם; הכח והאדמה מתחברים יחד, וכח שלו מוטבע בחומר. ודבר זה תדע, כי שם 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. כי 'אדם' נקרא על שם האדמה, ו'איש' על שם הכח, ו'אנוש' בא על חבור הכח והאדמה יחד, ולכך מספר 'אנוש' כמספר 'אדם' 'איש'. ולפיכך אמר כי 'תקות אנוש רמה'.

#**כל המחלל**= שם שמים וכו'. פירוש 'חלול שם שמים' כמו שמפרש בגמרא בפרק יום הכפורים (יומא פו.), שכל תלמיד חכם שעושה חטא דבר זה הוא חלול השם. שהתלמיד חכם יודע ומכיר את רבו, וגורם שיאמרו הבריות שודאי חס ושלום לית דין ולית דיין (ויק"ר כח, א), שהרי זה הוא חכם יודע וחוטא. ואם כן קשיא, איך אפשר לחלל שם שמים בסתר, דהא בסתר אין רואין שיאמרו כך. ויש לתרץ, דאיירי שהיו עשרה תלמידי חכמים בבית אחד, וגנב אחד מהם דבר, ולא נודע איזה מהם. אי נמי, עשרה תלמידי חכמים יושבים, ואחד נכנס לבית זונות, ולא נודע איזה, שזה מחלל שם שמים בסתר, שלא נודע שהוא החוטא. ו'נפרעין ממנו בגלוי' שיהיה נודע ומפורסם החוטא מי היה. אי נמי, הא דקאמר 'בסתר' לאו למימרא שהוא בסתר, רק שאין הרבה יודעים מזה. והקב"ה מפרסם אותו לכל, שיהיו\* הכל יודעים. ונקרא זה 'סתר', משום דקאמר אחר כך 'נפרעין ממנו בגלוי', דהיינו מפורסם לכל הבריות.

#**וכבר בארנו**= לך כי סדר החכמים, אותם שהיו בזמן אחד, או קרוב זה אל זה, אותם סדר ביחד, ודבר זה הוא נכון. ואם אתה רוצה לסמוך מאמר זה אל שלפניו, יש לך לומר מפני שאמר בן עזאי (למעלה משנה ג) 'אל תהא בז לכל אדם', שאין ראוי שינהג בזיון בשום בריאה, ורבי לויטס אמר אבל הוא לא ידרוש כבוד עצמו\* כלל, רק שיהיה שפל רוח בפני כל אדם בעולם. וסדר אחר כך - אבל כבוד הקב"ה, ידאג שלא יחלל חס ושלום כבוד המקום, כי החטא הזה חמור הוא על כל החטאים. כי המחלל שם שמים מחלל כבודו יתברך, ואם הוזהר על כבוד אדם, שלא יבזה לשום בריאה, ואיך הוא יחלל כבוד המקום, אשר כבודו מלא העולם (קדושת מוסף דש"ק).

#**ויש לשאול**= במאמר הזה 'כל המחלל שם שמים בסתר וכו'', מאי שנא חטא חלול שם שמים מכל החטאים, שיהיה נפרע מן האדם בגלוי. ועוד, שאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', למה חומר הזה שיהיה נחשב שוגג ומזיד בחלול השם, שלא תמצא בכל שאר החטאים.

#**כבר אמרנו**= כי חלול שם שמים הוא אשר מחלל כבודו יתברך ויתעלה. ואף כי אם יחטא האדם מה יפעל אל השם יתברך, הלא הדבר הזה, שהוא חטא חלול השם, הוא יותר מכל החטאים. אף אם כופר בעיקר, מצד מה חטאו של חלול השם יותר גדול. וזה כי אם הוא כופר בעיקר, בדבר זה שייך לומר כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך.

#**דלא מצאנו**= בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה. והחמיר\* גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן (ב"ק כו.) אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר.

#**וכן המחלל**= שם שמים, הנה כבודו מלא העולם, וסוף סוף אחד שוגג ואחד מזיד הרי חלל כבודו יתברך אשר הוא מלא עולם. וכאשר נעשה רושם - ואף בבן אדם לענין נזיקין כאשר נעשה רושם, לא אמרה תורה להקל אצלו כמו בשאר שוגג. וכן כאן כאשר היה גורם חלול כבודו יתברך, אין דומה חטא זה אל חטא אחר שוגג. דשאר חטא, ואפילו בא על הערוה, (-ו-)אם היה שוגג בזה, כיון שחזר בתשובה, דבר זה הוא תקנה לו שלא נעשה בזה רושם. ולכך אם הוא מזיד, בודאי הוא רשע למות, אבל שוגג יש לו כפרה בקרבן. ולא כן כאשר עשה רושם ברציחה, או היזק לחבירו, שהחמירה התורה בשוגג ביותר. וכן אצל חלול השם גם כן יש לו להחמיר בשוגג, דסוף סוף נעשה חלול ובטול הכבוד.

#**ואין הפירוש**= כלל כי שוגג ומזיד שוים בחלול השם, כי דבר זה אינו כלל, שאיך אפשר שיהיה שוגג ומזיד שוה, ואין מדת הדין נותן כך שיהיה שוגג ומזיד שוה. אבל קאי אדלעיל; המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, שנפרעין ממנו בגלוי.

#**וטעם זה**= כדי לתקן כבודו יתברך, כי כאשר השם יתברך עשה נקמה בחוטאים מתגדל כבודו, וכמו שדרשו במכלתא (שמות יד, ד), אמר רבי שמעון בן יוחאי, אין שמו של הקב"ה מתגדל בעולמו אלא כשעושה משפט ברשעים, ואית לן קריין סגיאין; (יחזקאל לח, כב) "ונשפטתי אתו בדבר ובדם", ואחר כך כתיב (שם פסוק כג) "והתגדלתי והתקדשתי". (תהלים עו, ד) "שמה שבר רשפי קשת", מה כתיב אחריו (שם פסוק ב) "נודע ביהודה אלהים בישראל גדול שמו". (שמות יד, ד) "ואכבדה בפרעה ובכל חילו וידעו מצרים כי אני ה' וכו'". (ישעיה מה, יד-טו) "כה אמר ה' יגיע כוש מצרים וגו' אתה אל מסתתר". (ישעיה סו, יד) "ונודע יד ה' את עבדיו וזעם את אויביו". (ר' ירמיה טז, כא) "לכן מודיעם בפעם הזאת וגומר". (ישעיה ה, טז) "ויגבה ה' צבאות במשפט", עד כאן.

#**הרי לך**= כשהשם יתברך עושה משפט\* ברשעים כבודו מתגדל. ומי שהיה מחלל שם כבודו יתברך, ראוי שיעשה השם יתברך דין בו כדי להגדיל כבודו יתברך כנגד זה שהיה זה מחלל שם שמים, ובמשפט הזה חוזר להתגדל כבודו. ולפיכך המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, כדי שידעו\* הכל שהשם יתברך עושה דין בחוטא הזה שהיה מחלל שם כבודו יתברך. וכאשר בא השם יתברך להפרע ממנו, מסבב השם יתברך שיהיה נודע שחטא וחלל שם כבודו, ואז נפרע ממנו ועושה משפט בחוטא הזה, ואז מתגדל כבודו בעולם כנגד זה שהיה מחלל כבודו יתברך. וזהו פירוש 'כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי'. ועל זה אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', רוצה לומר כי אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם, שנפרעין ממנו בגלוי.

#**אך הלשון**= דקאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם' מיותר הוא, דהוי ליה למימר 'כל המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי, אחד שוגג ואחד מזיד', ולא הוה צריך לחזור ולומר 'בחלול השם'. ונראה דכך פירושו; 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', כלומר החומר שיש לחלול השם יותר משאר חטאים, שוה שוגג ומזיד. ואם לא אמר רק 'אחד שוגג ואחד מזיד', לא הוה קאי רק על חומר זה בלבד, דהיינו שנפרעין ממנו בגלוי, אבל שאר חומר לא. לכך אשמעינן 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', בכל חומר שיש לחלול השם.

#**וכן מוכח**= בפרק קמא דקידושין (מ.), דאמרינן שם; תנן התם, אין מקיפין בחלול השם. וקאמר בגמרא, (-תנן התם-) [מאי] אין מקיפין בחלול השם. אמר מר זוטרא, שאין עושים בה כחנוני המקיף. אמר מר בריה דרבינא, לומר שאם היתה שקולה מכרעת. ופירש רבינו חננאל ז"ל הא דקאמר 'תנן התם' משנה היא במסכת אבות. ופירוש התוספות (שם ד"ה אין) ושמא היינו דתנן 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי'. אבל קשה לשון 'אין מקיפין', עד כאן דברי התוספות. ובלא זה קשה, דאיך משתמע מהא דתנן 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי', בין אם פירושו שאין עושים בה כחנוני המקיף, ובין למאן דאמר שאם היתה שקולה - מכרעת, אין זה משמע ממה שאמר 'נפרעין ממנו בגלוי'.

#**ונראה כי**= פירוש 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', היינו כל חומר שיש לחלול השם מה שלא תמצא בשאר חטאים, בדבר זה שוה אחד שוגג ואחד מזיד. ומפני שמשמע מתוך המשנה שאין חלול השם דומה לשאר חטאים, ולכך אמר (קידושין מ.) 'תנן התם אין מקיפין בחלול השם', כלומר חטא חלול השם אין מקיפין אותו לשאר חטאים, שהרי תנן 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', כלומר החומר\* שיש לחלול השם יותר מן שאר חטאים, אחד שוגג ואחד מזיד שוה בחומר הזה. ועל כן תנן שאין מקיפין החטא הזה של חלול השם לשאר חטאים, ולשון 'מקיפין' דנקט כמו 'אין מקיפין בבועי' (חולין מו:), דהיינו אין סומכין זה לזה, וכמו (ביצה לב:) 'אין מקיפין שתי חביות', שפירושו אין סומכין שתי חביות. ורצה לומר דאין סומכים חלול השם לשאר עבירות לחבר אותם ביחד. וקאמר בגמרא; 'מאי אין מקיפין', רוצה לומר במה אין סומכין חלול השם לשאר עבירות. וקאמר מר זוטרא, שאין עושים בה כחנוני המקיף, שממתין עד שיהיה חייב לו עוד, ונפרע הכל ביחד, שסומך חובותיו זה לזה. וכך אין עושים בחלול השם, שיהיה סומך חטא חלול השם לשאר חטאים ולהיות נפרע הכל ביחד, כמו שיעשה החנוני שסומך החובות שלו ביחד, רק נפרע מיד, ובזה נבדל לעצמו חלול השם משאר חטאים. ולמר בריה דרבינא, שאם היתה שקולה מכרעת. כלומר שלא תתחבר חלול השם לשאר חטאים, שהרי אם שקולה המאזנים, חלול השם מכרעת. ואם כן אין חלול השם דומה לשאר חטאים.

#**ומה שאין**= עושים בחטא חלול השם כמו החנוני המקיף, זה מפני הטעם שהתבאר למעלה כי השם יתברך נפרע מן החוטא כדי שיכבד שמו יתברך, אשר זה חלל את שם כבודו. ולפיכך אין להמתין בזה, כדי שלא יהיה נמשך החלול, מאחר כי מה שנפרע הוא תיקון החלול שהיה מחלל כבודו. וכן אם היתה שקולה מכרעת, היינו שאין דומה חטא חלול השם לשאר חטאים, מה שחטאים אחרים הם מצד העושה בלבד, כי מה יפעל אל השם יתברך. וזה שמחלל כבודו, שהרי יש ממש יותר בחטא הזה מכל החטאים, דסוף סוף חלל שם כבודו, ולכך אם היתה שקולה מכרעת. אף כי אמרנו כי הרציחה גם כן שהרג הנפש, אינו דומה לחטא חלול השם, כי האדם בר מיתה הוא בעצמו, וסופו למות, אבל כבודו יתברך הוא לנצח נצחים. ולכך החטא הזה שהוא חלול שמו, מיוחד שיש ממש בחטא הזה, ולפיכך היא מכרעת. כך יש לפרש המשנה הזאת, והוא פירוש הגון.

#**ויש לך**= לדעת כי פירשנו גם כן עוד דברים גדולים על חלול השם מה שאמר 'נפרעין ממנו בגלוי', וכן מה שאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו (מלאכי א, יא) "גדול שמי בגוים", ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע. ולפיכך אמר 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי', מפני שהיה מחלל שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב (ירמיה טז, כא) "וידעו כי שמי ה'". לכך נפרעין ממנו בגלוי, שיהיה נודע ונגלה לרבים כאשר חטא בחלול שמו, אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם. ולפיכך אף אם חלל שם שמים בסתר, סוף סוף חטא בשמו אשר בו נודע ונגלה בעולם, ולפיכך נפרעין ממנו בגלוי.

#**ואמר**= 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. דבר זה ענין אחר עוד מה שנבדל חטא זה משאר חטאים, כי כאשר הוא מחלל השם יתברך, אשר השם הוא מורה על המהות, כי השם הוא בא על מהות הדבר ועצמו שבו הוא נבדל מזולתו. ומפני זה ראוי שיהיה 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. וזה כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית. אבל החטא בחלול השם, מצד כי השם הוא המהות המופשט, הנה אי אפשר לומר שיהיה החטא רק במדריגה\* עליונה נבדלת, שזה ענין השם שהוא בא על המהות המופשט. ולפיכך אמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', שכמו שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי. וכך השוגג אשר חוטא בחלול השם, הוא החוטא במדריגה הנבדלת, שהרי השם בא על המהות המופשט השכלי בלבד.

#**ודבר זה**= יתבאר בסמוך אצל (להלן משנה יד) 'שגגת תלמוד עולה זדון', שהחטא השוגג הוא קל, מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי ובמדריגה השפלה, הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך. אבל החטא במדריגה הנבדלת, שהיא מדריגה יותר עליונה, וזהו כאשר חוטא במזיד, או החוטא בחלול השם, ועל זה שייך לומר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. ואף כי האדם עושה בשוגג, מכל מקום החטא הוא בדבר המופשט, דלא שייך שם שגגה בזה, כי השגגה היא מצד מדריגה הגשמית בלבד כמו שהתבאר, ואין זה במדריגה עליונה של השם, ולפיכך 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'. ודבר זה פירוש ברור אין ספק באמתתו, ופירשנו אותו גם כן במקום אחר, בדבור (שמות כ, ז) "לא תשא", שם בארנו אותו כפי כל הצורך, ואין כאן מקומו להאריך.

#**ומזה עצמו**= תבין החומר שיש לחלול השם; למר זוטרא (קידושין מ.), שאין מקיפין בחלול השם כמו שעושה החנוני. וכך אמרו בשבועות בפרק שבועת הדיינין (לט.) אצל שבועת שוא, שכל החטאים יש לו זכות תולה, אבל בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל, וכבר בארנו דבר זה.

#**וכן**= למר בריה דרבינא, שאם היתה שקולה מכרעת. כי אין החטא הזה\* דומה לשאר חטאים כלל, מצד שהוא חוטא במדריגה העליונה לגמרי, ולפיכך אם היא שקולה מכרעת. ודבר זה ברור כי חטא הזה שהוא חוטא בשמו יתברך, אשר השם בא על מהות המופשט השכלי. ואין לחטא זה חומר\* רק שהיה מכריע, כי העבירה הזאת נחשבת כמו מעשה שאר עבירה, רק שיש כאן תוספות מה, שהחטא מגיע עד מדריגה העליונה. ודבר זה מכריע אם כף המאזנים שקולה, אף אם יש בכף שניה מצוה גם כן, והכרעה הזאת מצד הזה כאשר הוא חוטא במדריגה העליונה, כי השם הוא שכלי, ובזה הוא חוטא במדריגה העליונה הזאת\*. ואין משמש חומר זה רק להכריע בלבד, כי תוספות זה, מה שחוטא במדריגה עליונה, אין החומר שלו לשקול כנגדו, רק שהוא חומר מכריע בלבד. כי המשקל עצמו תלוי בגוף החטא ובגוף המצוה, אבל חומר זה אינו גוף החטא, ולפיכך אינו משמש רק להכריע בלבד. ובאמת דברים אלו עמוקים מאד, ואי אפשר לפרש יותר, והם דברים ברורים ויקרים כאשר תבינם, ובארנו אותם במקום אחר. הארכנו\* בזה לגודל החטא שיש בזה, וכדאיתא במסכת יומא (פו.).

#**ולפי ההלכה**= דפרק יום הכפורים (שם) לפי דברי הכל חלול השם תלוי בתלמיד חכם, וכדאיתא התם; היכי דמי חלול השם, אמר רב, כגון אנא דשקילנא בשר מבי טבחא, ולא יהיבנא דמי לאלתר, והני מילי באתרא דלא תבעי טבחי דמי. רבי יוחנן אמר, כגון אנא דאזילנא ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין. רבי יצחק בר רב דימי אמר, כגון שחביריו בושין מחמת שמועתו. היכי דמי, אמר רב נחמן בר יצחק, כגון דאמרי אנשי שרי מרי לפלניא. אביי אמר, כדתניא, (דברים ו, ה) "ואהבת את ה' אלקיך", שיהא שם שמים מתאהב על ידך וכו', כמו שהובא זה בפרק ראשון.

#**הנה**= שני החכמים הראשונים סוברים כי חלול השם הוא בדבר קטן מאד, כאשר התלמיד חכם בלתי נזהר. ולכך אמר רב כגון אנא, אף על גב שאני אין מכוין לדבר עבירה חס ושלום, והוא דבר קטן מאוד\*, שגורם שאחרים חושדין אותו שלא יפרע לטבח, ואין דבר זה רק חשד קטן בלבד, עם כל זה הוא בכלל חלול השם. אבל רבי יוחנן אינו סובר שיהיה חלול השם בדבר זה שהוא חשד בלבד, אחר שאין כאן עבירה. רק שהוא דבר קטון כמו זה שהולך ד' אמות בלא תורה ובלא תפילין, שאי אפשר שיהיה דבר קטן כמו זה, אפילו הכי נקרא חלול השם\*, כל כך יהיה נזהר בחלול השם. אבל רבי יצחק בר אבדימי סובר כי אין חילול השם רק כאשר התלמיד חכם נוהג בדבר שהוא בזיון אצל תלמידי חכמים אחרים, דכיון שהוא בזיון אצל תלמידי חכמים אחרים, בזה מתחלל כבוד המקום גם כן. ולכך אמר כי חלול השם נקרא כאשר חביריו בושין משמועתו, וכאשר חביריו בושין משמועתו בזה יש חלול השם. אבל דבר קטן כזה, לא נקרא חלול ובטול הכבוד. ואביי סובר כי חלול השם הוא כאשר אין התלמיד חכם נוהג בסדר יפה ובמנהג הגון עם בני אדם, כאשר אין דבורו בנחת עם הבריות, ואין משאו ומתנו נאה בשוק, ואינו נושא ונותן באמונה, עד שהבריות אומרים אוי לפלוני שלמד תורה, אוי לאביו שלמדו תורה, אוי לרבו שלמדו תורה, אשרי בני אדם שלא למדו תורה וכו'. ודבר זה הוא נקרא חלול השם, לא כאשר האדם עובר עבירה, שדבר זה אינו עם הבריות, וחלול השם הוא אצל הבריות. ולפיכך כאשר אין ענינו מסודר יפה עם הבריות זה נקרא חלול השם.

#**כלל הדבר**= בזה, כי התלמיד חכם יש כנגדו החיים והמות; אם החיים כאשר שם שמים מתאהב על ידו. ויש כנגדו המות, הוא החטא הגדול, חלול השם. ודוד המלך אמר (תהלים יט, יג-יד) "שגיאות מי יבין מנסתרות נקני גם מזדים חשוך עבדך אל ימשלו בי אז איתם ונקיתי מפשע רב". אמר "שגיאות מי יבין" כנגד השגגות, ואמר "מנסתרות נקני" נגד 'אומר מותר' (מכות ז:), שהיה נסתר מעיני שכלו העבירה. ואין ספק כי 'אומר מותר' אינו נחשב שוגג כמו מי שעשה בלא ידיעה, כי האומר מותר היה לו ללמוד. ואחר כך אמר "מזדים חשוך עבדך" נגד המזיד, שיכפר השם יתברך מה שעשה במזיד. וזה כנגד מצות לא תעשה, שצריכים כפרה. ואחר כך אמר "אל ימשלו בי אז איתם", נגד החטאים החמורות, והם כריתות ומיתות בית דין, וזה שאמר "אל ימשלו בי אז איתם", שאלו החטאים מושלים בגופו, מביאים עליו היסורים, כדאיתא בפרק יום הכפורים אצל ד' חלוקי הכפרה (יומא פו.). ואחר כך אמר "ונקיתי מפשע רב", הוא הפשע הגדול, חלול השם. ואמר "מפשע רב", מה שעושה אשר נקרא "רב". וכך פירשו ז"ל בפרק הרואה (ברכות סב:) "ויאמר למלאך המשחית בעם רב לך" (ש"ב כד, טז), אמר רבי אלעזר, אמר הקב"ה למלאך, טול הרב שבהם, שיש לו לפרוע כמה חובות. באותה שעה מת אבישי בן צרויה, ששקול כרובן של סנהדרין. וכן בהרבה מקומות דרשו לשון "רב" כך.

#**והנה סדר**= דוד כל החטאים, שהם ד' חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש (יומא פו.); א' מצות עשה, ב' מצות לא תעשה, ג' כריתות ומיתות בית דין, ד' חילול השם. רק לא זכר מצות עשה בכאן, שהתשובה מכפר מיד, כמו שאמרו (שם) 'עבר על מצות עשה ועשה תשובה, אינו זז משם עד שמוחלין לו'. אבל שאר חטאים שהתשובה תולה, היה מבקש רחמים כסדר. ובאחרונה הזכיר "ונקיתי מפשע רב", הוא חלול השם, שהוא פשע של אותו שנקרא 'רב', והחטא רב. ואין להאריך במקום הזה, כי יתבאר בעזרת השם בנתיבות עולם.

#**ובשביל זה**= ראוי היה שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה שם שמים מתאהב על ידו, לא מי שיתחלל שם כבודו על ידו. יותר על זה שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי לה. ובמדרש, רבי מנחמא\* בשם רבי תנחום בר חייא, [ו]רבי מני בשם רבי יוסי בן זבידא, (משלי ו, לב) "נואף אשה חסר לב", כל המקבל עליו שררה בשביל להנות ממנה, אינו אלא כנואף הזה שהוא נהנה מגופה של אשה. "משחית נפשו הוא יעשנה" (שם), כמשה שאמר (שמות לב, לב) "ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא". כיהושע שאמר (יהושע ז, ח) "בי ה'", "בי" ולא בהם. כדוד שאמר (דהי"א כא, יז) "תהי ידך בי ובבית אבי ובעמך לא למגפה". רבי מנחמא בר יעקב מייתי לה מן הדא; (משלי כה, ח) "אל תצא לריב מהר", 'לרב' כתיב, לעולם אל תהי רץ אחר השררה למען "פן מה תעשה באחריתה\* בהכלים אותך רעך" (שם), למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתה משיבם. רבי זעירא מייתי לה מן הדא; (שמות כ, ז) "לא תשא", אם בשבועת שוא הכתוב מדבר, הרי כבר אמר (ויקרא יט, יב) "ולא תשבעו בשמי לשקר", ומה תלמוד לומר "לא תשא", שלא תקבל עליך שררה ואין אתה ראוי לשררה. אמר רבי אבהו, אני נקראתי "קדוש" (ויקרא יט, ב), ואתה נקראת "קדוש" (דברים ז, ו), הא אם אין בך כל המדות שיש בי, לא תקבל עליך שררה.

#**ביאור זה**=, כי כל שררה אין ראוי שתהיה להנאתו, וזה כמו\* שהתבאר אצל (למעלה פ"א מי"ג) 'המשתמש בתגא חלף', שהנהנה מן התורה חייב מיתה. ובארנו הטעם שהוא נהנה מדבר שהוא קודש, כמו שהארכנו שם\*, עיין שם. וזכר הקדושה בלשון 'תגא', כי מזה תלמוד שכל כתר גם כן יש בה קדושה. ולכך המלכים היו מושחים אותם כמין כתר בשמן המשחה, ולעיל בארנו דבר זה. וכל שררה בעולם יש בה צד קדושה גם כן, במה שהוא נבדל מן שאר העם. ולפיכך אמר כי הנהנה מן השררה הוא דומה כמו הנואף, שנהנה מגופה של אשה. כלומר, שהאשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות, ודבר זה ענין גופני כאשר משמש עם הזונה\* בלא קדושין לגמרי, שהקדושין נקראו 'קדושין' בשביל שהם קדושים\* (קידושין ב:, ותוספות שם), והבא על הזונה בלא קדושין דבר זה הוא תאוה גופנית בלבד. וכך הוא מי שהשררה היא להנאתו, אין זה נקרא שררה, מאחר שהשררה היא קדושה, כמו שאמרנו.

#**ואמר כי**= משה לא היה נהנה מן השררה, רק היה מוסר נפשו למות על העם אשר היה בעל שררה עליהם. ודבר זה היה שררה של קדושה לגמרי כאשר היה מבטל גופו לגמרי, למסור גופו על ישראל. והנה בשררה זאת אין כאן שום הנאה גופנית, רק קדושה מכל וכל, מבלי שיהיה שם חלק גוף כלל. ורבי תנחומא דריש מן (משלי כה, ח) "אל תצא לריב מהר". ונראה כי כתב מה שלא יקבל עליו שררה בלשון "ריב", מפני שדבר זה שהוא קבלת השררה ואין\* ראוי לה מביא ריב, כי רוצה שיכבדוהו בני אדם בשביל שררותו, ואין העולם נוהגים בו כבוד, כי יאמרו כי אין ראוי לו השררה, ובשביל כך מתחדש הריב. ודבר זה עינינו רואות כי כך הוא.

#**ורבי זירא**= מביא מן (שמות כ, ז) "לא תשא שם ה' אלקיך וגומר". כי פירושו שלא יקבל שם ה' לשוא, כי "לא תשא" הוא לשון קבלה בכל מקום. וכל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם, וכמו שאמרו ז"ל בפרק הרואה (ברכות נח.) הרואה מלכי ישראל אומר 'ברוך שחלק מכבודו ליריאיו', ואילו אצל מלכי אומות העולם אומר 'ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם'. וההפרש הזה, כי לישראל חלק מכבוד עצמו, עד שנתן להם חלק מכבודו. ואילו לאומות לא אמר 'שחלק', רק 'שנתן', להם כמו הנותן מתנה לאחר, אבל לא חלק משלו. ולפיכך כשם שנקרא השם יתברך 'קדוש', כך קרא ישראל 'קדושים', שחלק להם מכבודו. ולפיכך המקבל שררה ואינו ראוי לה, הרי מתלבש בשמו יתברך לשוא, כי נקרא בשמו לשוא, ואין "לא תשא שם ה' אלקיך לשוא" יותר מזה. והרי השם יתברך נקרא "רב", כמו שכתוב (תהלים כה, יא) "וסלחת לעוני כי רב הוא", ודרשו (רש"י וילקו"ש שם) נאה לאלהא רבא לסלוח לעון רב. ואם יקרא האדם בשם 'רב', ואין ראוי לו, הרי חל עליו שמו יתברך לשוא, וכן כל שמות של גדולה, והרי בודאי עובר על\* "לא תשא". וזה שאמר כי השם יתברך נקרא "קדוש", כלומר כי השם יתברך ראוי לשררה בשביל קדושתו, שכל בעל שררה קדוש הוא. ואם אין בך כל המדות הללו, שהם ראוים לקדושה, אל תקבל עליך שררה, כי עובר אתה על "לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא".

#**ועתה בעונותינו**= בדור הזה, לא די לנו בזה שאותם אשר הם נקראים בשם 'רב' הם בעונש הזה של חלול השם, אבל הם מוסיפין לסמוך ולקרוא בשם 'רב' ו'חבר' בני אדם אשר לא ראו אור התורה, ולא זרח עליהם נר מצוה, רק הם שועלים קטנים, וכל הרוצה ליטול את השם יטול, וכתר תורה זאת מונחת לפני כל, עד שהדבר הזה הוא סבה להשפיל כבוד התורה עד עפר, ולהגדיל חלול השם על ידי בני אדם כמו אלו. והיה ראוי בדור הזה, מפני כבוד שמו יתברך ותורתו, שלא יקרא בשם 'רב' רק המופלג בחכמה ובזקנה, למעט חלול השם, שלא יאמרו מעשה רב הוא. וסומכים לקרא בשם 'רב' כל אשר ימלא ידו, רק שהתחיל לצפצף בקול בתלמוד.

#**ויותר מזה**=, כי הדבר הזה הוא הסבה בעונינו שתשכח תורה מישראל, כאשר אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים, בפרט קודם שיגיעו לשנים, והלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה. וכאשר כבר זכה לשם, יאמר מה יתרון לחכם מן הכסיל (עפ"י קהלת ו, ח), ולמה אני עמל ומחסר נפשי משינה, כי בתר שמא אזלינן (עפ"י ע"ז סו.), והשם הוא הגורם (עפ"י ברכות ז:), ולמה חכמתי יותר (עפ"י קהלת ב, טו), עד שיחשבו בני אדם כי בקריאת השם בו יקנה מעלת התורה. כל זה ראיתי בעניי, והיא גדולה אלי מן הסבות הגורמות שתשתכח התורה מישראל. ואף על הזקנים בעלי תורה, כבר קראו תגר על הסמיכה הזאת, כמו שנמצא בתשובות הרבה. ובודאי היה המנהג הזה כדי לנהוג כבוד בלומדי תורה, אשר הם ראויים לה. ועתה היה הדבר הזה סבה למעט כבוד התורה, ולהשפיל תפארתה עד תחתית. ולכן יש להם לחוש על כבוד קונם וכבוד התורה, אשר בעונינו כמעט שכבה\* גחלת התורה לגמרי. והוא יתברך ברחמיו\* יסיר מעלינו כל מכשול, וידריכנו בנתיב יושר ואמת.

%[פ"ד מ"ה]

**רַבִּי יִשְׁמָעֵאל (בְּנוֹ) אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד תּוֹרָה עַל מְנָת לְלַמֵּד, מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד. וְהַלּוֹמֵד עַל מְנָת לַעֲשׂוֹת, מַסְפִּיקִין בְּיָדוֹ לִלְמוֹד וּלְלַמֵּד לִשְׁמוֹר וְלַעֲשׂוֹת.**

**רַבִּי צָדוֹק אוֹמֵר, אַל תַּעֲשֵׂם עֲטָרָה לְהִתְגַּדֵּל בָּהֶם, וְלֹא קַרְדֹּם לַחְפּוֹר בָּהֶם. וְכָךְ הָיָה הִלֵּל אוֹמֵר, וּדְאִשְׁתַּמֵּשׁ בְּתַגָּא, חֳלָף. הָא לָמַדְתָּ, כָּל הַנֶּהֱנֶה מִדִּבְרֵי תוֹרָה, נוֹטֵל חַיָּיו מִן הָעוֹלָם:**

#**הלומד על**= מנת ללמד וכו'. יש לשאול, מה שאמר 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד', אם הדין גם כן כך בכל מצוה, שאם כתב ספר תורה מספיקין בידו ללמוד בה, ואם בנה בית הכנסת להתפלל, מספיקין בידו להתפלל שם, וכן שאר מצות, אם כן מאי שנא שאמרו\* זה אצל תלמוד תורה. ואם אין הדבר כך בשאר מצות, מה טעם שיהיה זה בלמוד התורה. ועוד, דרישא משמע שכונתו רק ללמוד, ואינו מבקש לעשות המצות, והיה ראוי לדמותו למי\* ש"חכמתו מרובים ממעשיו שאין חכמתו מתקיימת" (למעלה פ"ג מ"ט), וכאן אנו אומרים ש"מספיקין בידו ללמוד וללמד". ועוד, מה טעם מי שהוא לומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד\* גם כן, ואילו הלומד על מנת ללמד, אין מספיקין בידו לעשות. ועוד קשה, למה לא אמר 'הלומד מספיקין בידו ללמוד', שאם רצה ללמוד מסכתא אחת, מספיקין בידו ללמוד אותה המסכתא שחפץ ללמוד.

#**כבר התבאר**= לך, כי סדר המאמרים הוא כפי החכמים אשר היו בזמן אחד, או קרובים להיות בזמן אחד, ואין צריך יותר. ואם אתה רוצה לומר כי סדר המאמרים מצד עצמם, לא מצד האומר, יש לך לומר כי מפני שזכר לפני זה העונש הגדול בחלול השם, זכר כאן השכר אשר מעשיו לשמו יתברך ולכבודו. ולכך התחיל לומר מי שלמד על מנת ללמד, או מי שלמד על מנת לעשות, כי אלו שניהם כונתם לשם שמים. לא מי שלמד כדי לקנות הידיעה, שאין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה. ומכל שכן אם לומד על מנת שיקרא 'רבי'. אבל מי שלמד על מנת ללמד אחרים, או לעשות, דודאי כונתו לשם שמים, לא לדעת בלבד. ולכך מספיקין בידו כפי אשר היתה מחשבתו, כי מאחר שכונתו לשם שמים, מסייעין אותו מלמעלה, כך יש לפרש.

#**אמנם יש**= עוד טעם, כי התורה מצד עצמה ראויה שתהא נמצאת בעולם ביותר ממה שנמצאו הדברים הגשמיים, אשר אין ראוי להם המציאות כמו הדבר שהוא שכלי, שראוי לתורה המציאות. וזה כי התורה היא הטוב בעצמה, שנאמר (משלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם". והטוב ראוי שימצא כמו שכתבנו כי לכך נאמר בכל מעשה בראשית (בראשית פרק א) "כי טוב", לומר לך כי הטוב ראוי שיהיה נמצא. ועוד, כי הדברים השכלים ראוי להם המציאות ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות גם כן, כי אין ההעדר דבק בדברים השכלים. והרי כתיב בתורה (דברים ל, כ) "כי היא חייך ואורך ימיך", ואם כן ראוי המציאות אל התורה, באשר היא נותנת המציאות. רק כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי. אבל תיכף, טרם נקרא, והתחתונים מתעוררים אל התורה השכלית, והיא תענה לומר הנני. כי ראוי המציאות אל הדברים השכלים.

#**ולא יסתר**= זה מה שאמרו (חגיגה טו.) כי דברי תורה קשים לקנותם כזהב ופז. דבר זה גם כן מצד האדם, אשר הוא בעל גוף, אבל בודאי ראוי המציאות ביותר אל התורה מצד התורה. ולפיכך אמר מי שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד. כי כאשר כונתו שתהיה התורה בעולם, כאשר ראוי לפי האמת שתהיה התורה בעולם\*, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה. וכבר בארנו בפרק שלפני זה (פ"ג מי"ד) כי המחשבה השכלית פועלת. ואין זה דומה למה שאמרו (סנהדרין כו:) מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, היינו שלא התחיל בלמוד, אבל התחיל בלמוד כדי ללמד אחרים, בודאי השכל גורם שיצא לפועל, כי התורה גורמת זה בעצמה, כי השכל הוא שפועל עד שיצא לפועל. ועיין למעלה (פ"ג מי"ד) אצל 'חביבין ישראל שנתן להם כלי חמדה'.

#**ואמר שמספיקין**= בידו ללמוד גם כן, כי ללמד אחרים צריך האדם שיהיה יודע התורה ביותר, כדי שידע להשיב מה שישאל אותו תלמידו. וזהו שאמר כי 'מספיקין בידו ללמוד וללמד', רוצה לומר שמספיקין בידו ללמוד, עד שיוכל ללמד אחרים. אבל אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת במקצת, אין מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא, כי נקרא למוד התורה אפילו אות אחת בלבד. אבל ללמד את אחרים צריך שיהיה יודע הרבה, כמו שאמרנו. גם אין באים בני אדם אצלו ללמוד אם אין בידו תורה הרבה. ולכך הלומד על מנת ללמד אחרים, מספיקין בידו ללמוד הרבה, עד שיוכל ללמד אחרים.

#**אבל אין**= מספיקין בידו לעשות, כי עשייה, שהוא המעשה, אינו יוצא לפועל מיד כמו שיוצא לפועל ללמד אחרים, שאין זה רק למוד לבד. אבל העשיה, שהוא המעשה, דבר זה יותר רחוק, ולפיכך לא אמר שזוכה לעשות. אבל אם למד על מנת לעשות, שתצא התורה לפועל המעשה, שהוא יציאה לפועל לגמרי, בודאי קודם זה היציאה לפועל הלמוד, דהיינו ללמד אחרים, שאין זה מעשה כלל. ולפיכך הלומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור לעשות.

#**ועוד דודאי**= אם הוא רוצה ללמד אחרים, ויהיה רב לאחרים, בודאי קודם זה למוד שלו. ולפיכך אם רוצה ללמד אחרים, קודם זה למוד עצמו, עד שהוא חכם גדול, ולפיכך מספיקין בידו ללמוד וללמד. אבל אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת, בשביל זה אין מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא, כי כאשר למד פרק אחד, הרי למד כבר. וכן הלומד לעשות, אף ללמד אחרים קודם המעשה, לפי שהלמוד מביא לידי המעשה (קידושין מ:), וסוף סוף הלמוד קודם, ואם למד על מנת לעשות, קודֵם זה ללמוד וללמד.

#**ומה שאמר**= 'הלומד על מנת ללמד', אין הפירוש שלומד על מנת ללמד, ולא יעשה, חס ושלום לא תהא כזאת בישראל. אלא שלמודו הוא לתכלית זה ללמד בלבד, אבל אין למודו בשביל לעשות, אבל בודאי מעשיו מתוקנים, רק שלא היה תלמודו כדי לעשות, אבל בודאי עושה כל אשר הוא יודע, ולא יעבור.

#**והתבאר לך**= בזה כי התורה ראויה לה המציאות בעולם, רק מפני מעלת התורה ושפלות העולם הזה, התורה רחוקה מן העולם. ומכל מקום כאשר מתחיל האדם להוציא התורה אל הפועל אל העולם הזה, גומרין על ידו, כי ראוי שיהיה כך מצד התורה, ולפיכך מספיקין בידו כפי מחשבתו.

#**אל תעשם**= עטרה וכו'. מפני שזכר לפני זה מן 'הלומד על מנת ללמד' או 'הלומד על מנת לעשות', אמר אחריו המאמר הזה, שאל ילמד תורה להתגדל בו\*, שאם יעשה כך נוטל חייו מן העולם. ויש לדקדק כפל לשון שאמר 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם, ולא קרדום לאכול'. ויראה לומר, כי אם לא אמר רק 'אל תעשם עטרה להתגדל בהם', ולא קרדום לאכול\*, היה משמע דודאי דבר זה אין שייך לתורה. אבל קרדום לאכול ממנו, הרי 'אם אין תורה אין קמח' (למעלה פ"ג מי"ז), ואם כן התורה מביאה פרנסת האדם, ומאחר שהתורה מביאה פרנסת האדם, יש לו לעשות התורה קרדום לאכול הימנו. ואפילו הכי אסור, כי מה שאמר 'אם אין תורה אין קמח', היינו שיזמין לו השם יתברך ריוח, עד שיהיה לו\* קמח, אבל שיקנה קמח על ידי תורה לומר בשביל שאני בעל תורה עליכם מוטל לפרנס[ני], בודאי לא יעשה\*. ואי אשמועינן 'קרדום לאכול', הוה אמינא דוקא קרדום לאכול, שזהו שפלות ובזיון לתורה כאשר מקבל פרנסה מן אחר\*, אבל 'עטרה להתגדל', שזהו חשיבות, הוה אמינא דשרי, קא משמע לן.

#**ומה שאמר**= 'וכן היה הלל אומר וכו''. בארנו זה למעלה (פ"א מי"ג) אצל 'ודאשתמש בתגא חלף', שרוצה לומר כי התורה היא שכלית נבדלת מן ענייני עולם הזה הגשמי, שהיא החכמה אלהית. ולכך נקראת התורה 'תגא', כי הכתר מורה על המלכות, והמלך נבדל מן העם, ואין לו שתוף עם שאר אדם. וכן התורה נבדלת מן ענין העולם הזה. וכאשר משתמש לענין עולם הזה בדבר שהוא נבדל מן עולם הזה, הרי מקבל הפסד, שהנהנה מן הקדושה חייב מיתה. וזה מפני כי הדבר הקודש נבדל מן עולם הזה, והוא השתמש ונהנה בעולם הזה מדבר שהוא נבדל מהעולם הזה, וחייב מיתה. שאין לעולם הזה מציאות כלל במדריגה הקדושה\* הנבדלת מן העולם הזה. ולפיכך אם מתחבר אל המדריגה הקדושה, מקבל העדר, מאחר כי אין מציאות אל העולם הזה עם המדריגה הקדושה. ולעיל הארכנו בזה מאוד.

#**ואל יקשה**= לך, אם כן איך נמצאת התורה עם האדם, ואיך יתחבר הדבר הנבדל עם האדם הגשמי. דבר זה אין קשיא, בודאי כי אין כאן עירוב כלל, ואין כאן רק הקשר מציאות בלבד, לא הקשר עירוב כלל. אבל המשתמש בתורה לצרכו ולהנאתו הגשמית, בודאי הוא נהנה מן הקודש, והתחבר בדבר גופני אל דבר קודש שנבדל\* ממנו, ועליו נאמר 'ודאשתמש בתגא חלף'. ומה שאמר 'חלף', ולא 'קטלא חייב', או ש'נוטל חייו'. כי לשון 'חלף' נאמר על המהירות, כמו (תהלים צ, ה-ו) "כחציר יחלוף בבוקר יציץ וחלף", שנראה כאילו החליף ענינו ברגע אחד, זהו לשון 'החליף'\* בכל מקום. וכך המשתמש בדבר שהוא נבדל מן הגוף, שכל דבר שהוא קודש ונבדל מן הגוף אינו תחת הזמן כלל, שהזמן הוא נמשך חלק אחר חלק, אבל לא כן הדבר הנבדל, ולכך הוא חלף בפעם אחת.

#**ובתוספות**= בפרק היה קורא (ברכות יז.), אהא דאמר שם 'כל העוסק בתורה שלא לשמה, מוטב לו שלא נברא', והקשו התוספות (שם ד"ה העושה), האמר ריש לקיש בפרק מקום שנהגו (פסחים נ:) לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ותרצו בתוספות, דהכא מיירי שאינו לומד אלא לקנטר חבירו, והתם מיירי שלומד על מנת שיכבדוהו, עד כאן. אבל קשיא, דהכא (במשנתינו) מיירי גם כן בשביל שיכבודהו, ואפילו הכי אמר 'המשתמש בתגא חלף'. אבל בפרק מקום שנהגו (פסחים נ:) תרצו (תוספות ד"ה וכאן) בענין אחר, ששם פירשו דההיא דפרק היה קורא איירי שלומד להתיהר ולקנטר, ובפרק מקום שנהגו איירי כגון שאינו עושה בשביל שום רעה, ואיירי דומיא מה שאמר לפני זה (שם) שאינו עושה מלאכה בימים שאין לו לעשות מלאכה בשביל עצלות, כך תרצו שם. ורצו לומר, דאיירי שלומד כדי לדעת ענין התורה, שכמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר. ובזה שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אפילו שלא לשמה וכו''. ובהכי יתורץ קושיא דהכא, שאפשר לומר שאם למד על מנת שיכבדו אותו נחשב גם כן דבר רע, כאשר הוא רודף אחר הכבוד, ולא שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אף שלא לשמה' רק כאשר למד לקנות ידיעה, שאין זה דבר רע כלל.

#**אבל**= לא ידעתי מה קשיא, דהא דאמר 'לעולם יעסוק בתורה שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה', היינו שודאי שאם לא ילמד שלא לשמה, לא ילמד לשמה, ובודאי טוב שילמד אף שלא לשמה, משאם לא ילמד כלל, ד'מתוך שלא לשמה וכו''. דודאי אם לא ילמד, כל שכן וקל וחומר שנוח לו שלא נברא ולא היה כלל, ועם הארץ מותר לנחרו ביום הכפורים (פסחים מט:). ומה שאמר 'דאשתמש בתגא חלף', בודאי אינו טוב הלומד שלא לשמה, וטוב לו שלא נברא, מכל מקום יותר טוב משלא ילמד כלל. דאי משום דאמר כאן 'המשתמש בתגא חלף', מכל שכן דמי שלא למד קטלא חייב, כמו שאמר בפרק משה קבל תורה (למעלה פ"א מי"ג) 'דלא יליף קטלא חייב'. ואם כן לא קשיא כלל, דהכי קאמר; אף אם\* אינו לומד לשמה, אפילו הכי יש לו ללמוד, דמתוך שלא לשמה בא לשמה, ולא קשיא מידי.

#**וגירסת רש"י**= 'כל (-הנהנה-) [הנאות] מדברי תורה נוטל חייו מן העולם', וזאת הגירסא היא נכונה בודאי, ד'כל (-הנהנה-) [הנאות] מן התורה', כמו 'אין נאותין ממנו'. ויש גירסא 'כל האוכל הנאות', ולא ידעתי ליישב הלשון, אלא אם כן הגירסא 'האוכל וְהנאות', ורצה לומר 'האוכל' דהיינו שמתפרנס בה, 'והנאות' היינו שמתכבד בתורה.

#**ויש לך**= לדעת כי הדברים האלו אינם אמורים רק כאשר למד להתגדל, או שלמד בשביל שיתנו לו שכר, או שנהנה מן התורה כמעשה דרבי טרפון בנדרים (סב.), כמו שהבאנו לעיל בפרק משה קבל תורה. אבל אם מביאים לו דורון, או שמפרנסין אותו, אין זה בכלל המשתמש בתגא או בכלל קרדום לאכול, דאם כן השכר הגדול שאמרו בפרק חלק (סנהדרין צט.) ובכמה מקומות ל'מהנה תלמיד חכם מנכסיו', באיזה צד יהיה\*. אלא דאין זה בכלל 'דאשתמש בתגא' רק כשהוא מחזיר להנות בשביל התורה, כמו מעשה דרבי טרפון (נדרים סב.) שאמר 'אוי לו לטרפון שהרגו ההוא גברא', שהיה כוונתו שידע ההוא גברא שהוא רבי טרפון שיניח אותו, ולכך אמר 'אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה'. אבל בשביל שהניח אותו השני\* שהכיר אותו ההוא גברא, אין סברא כלל, רק בשביל שאמר כך כדי שיניח אותו ההוא גברא. והא דאמרינן במסכת בבא בתרא (ח.) מעשה שפתח רבי אוצרות בשני בצורת, ובא רבי יונתן בן עמרם ואמר לו, רבי, פרנסני. אמר לו קרית או שנית, אמר ליה לא. אמר לו, אם כן במאי אפרנסך. אמר לו, פרנסני ככלב וכעורב, ונתן לו. לאחר זמן אמר רבי, אוי לי שנהנה עם הארץ מנכסי. אמרו לו תלמידיו, שמא יונתן בן עמרם הוא, שאינו רוצה להנות מכבוד התורה, עד כאן. גם זה בשביל שאם אמר 'קריתי ושניתי, לכך יש לך לפרנסני' היה נהנה מן התורה בודאי. אבל אם מהנין אותו או נותנים לו מתנות בשביל כבוד תורתו, אין זה בכלל שנהנה מן התורה, שהרי התלמיד חכם עצמו לא אמר דבר שיפרנסו אותו, ואז היה נהנה מן התורה\*. רק שראוי להרחיק בשביל שנאמר (משלי טו, כז) "ושונא מתנות יחיה".

#**והקצבה**= שנותנים לרב, או מה שמקבל מן הקדושין, אפשר כי זה שכר בטלה, שבשביל כך הוא משועבד ללמד אחרים, ואינו עוסק במלאכה. ואין כאן איסור (נדרים לז.) 'מה אני בחנם אף אתם בחנם', שאין השכר בא בשביל התורה, רק בשביל הביטול בלבד ממלאכתו. ולא בעינן כאן בטילה דמוכח, שזה דווקא שייך בבטול שעה אחת, דאפשר שלא היה עושה דבר. אבל שיהיה מבטל תמיד, בודאי אי אפשר שלא היה אפשר לו להרויח בדבר מה, וכהאי גוונא לא בעי בטילה דמוכח.

#**והרמב"ם ז"ל**= האריך בפרק הזה (כאן), והוסיף להחמיר מאד מאד. אמנם נראה דבמי שנתמנה לשום שררה על הצבור, מותר בדבר זה, דהיינו דבר שהוא מן הקהל, דהא אמרינן (קידושין ע.) כיון שנתמנה פרנס על הצבור אסור לעשות מלאכה בפני שלשה, ואי אפשר שיעשה מלאכה תמיד בסתר. אלא בודאי כיון שמנו אותו לשררה, על הקהל גם כן לפרנס אותו בכבוד, כך יראה.

#**ובדור הזה**= הלואי שלא יחמירו על עצמם, ולא יקילו גם כן יותר מדאי, עד שהבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים, ואף יש להם לשאול. ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ. אך אין לחוש בדור הזה, אשר בעוונותינו לא נמצא תלמיד חכם בו\*.

%[פ"ד משנה ו]

**רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, כָּל הַמְכַבֵּד אֶת הַתּוֹרָה, גּוּפוֹ מְכֻבָּד עַל הַבְּרִיּוֹת. וְכָל הַמְחַלֵּל אֶת הַתּוֹרָה, גוּפוֹ מְחֻלָּל עַל הַבְּרִיוֹת:**

#**כל המכבד**= את התורה וכו'. המאמר הזה מבואר הטעם למה נסמך למאמר שלפני זה, כי במאמר שלפניו ש'לא יעשם עטרה להתגדל בהם וכו'', כי בודאי דבר זה בזיון התורה. ולכך קבע אחריו 'כל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות, וכל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות'.

#**ובאור ענין**= זה, דע כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד". ועוד כתיב (שם פסוק לה) "כבוד חכמים ינחלו". ובמדרש (ילקו"ש ח"ב תתקלה) "כבוד חכמים ינחלו", אלו תלמידי חכמים. אמר רבי שמעון בן פזי, קרא\* מריש ספר דברי הימים אדם שת אנוש עד "ויעבץ", ואין אתה מוצא שם כבוד, וכשבא ליעבץ כתיב (דהי"א ד, ט) "ויעבץ נכבד מאחיו", לפי שעסק בתורה, הוי "כבוד חכמים ינחלו", עד כאן.

#**ומפני שכאשר**= האדם מתחבר עם דבר אחד, הרי בודאי מגיע לו מן אותו דבר שמתחבר עמו. וכבר אמרנו כי התורה היא עצם הכבוד, ובזה שנותן כבוד לתורה יש לו חבור עם הכבוד, ומקבל הכבוד גם כן, כי הוא מתחבר עם הכבוד. ואין דומה כאשר מכבד את האדם אחר, בזה לא התחבר אל הכבוד, כי אין האדם הוא הכבוד. וכן אף אם למד תורה, והיה מתחבר אל התורה, בזה לא התחבר אל התורה במה שהתורה היא הכבוד. ולא נקרא שמתחבר אל הכבוד רק כאשר הוא מכבד את התורה, ונותן לה כבוד, יש לו חבור אל הכבוד על ידי הכבוד\*, וגופו מכובד על הבריות. וכן בהפך זה, המחלל את התורה, ובדבר זה הוא הפך הכבוד, ומי שהוא הפך הכבוד איך יהיה לו הכבוד, ולפיכך גופו מחולל על הבריות, שהוא רחוק מן הכבוד. כלל הדבר; המתחבר אל הכבוד, מקבל הכבוד. ואשר הוא הפך הכבוד, הוא מרוחק מן הכבוד.

#**ואין לך**= להקשות, כל שכן מי שהוא רודף אחר הכבוד שיגיע לו הכבוד. שזה אינו, כי מי שהוא רודף אחר הכבוד לא נחשב מתחבר אל הכבוד, כי אדרבה, הוא דוחה את הכבוד, אף כי רוצה בכבוד. כי לא נקרא הרדיפה אחר הכבוד, שיכבדו אותו, התחברות עם הכבוד, ואין כאן מקום זה.

#**ורש"י ז"ל**= פירש (במשנה) 'המכבד את התורה' שאין מניחה אלא במקום קודש. ונפלא בעיני, למה לא יהיה פירושו כההיא דפרק כל כתבי (שבת קיט.) עשירים שבבבל במה הם זוכים, בשביל שמכבדין את התורה. ואין פירוש שם בשביל שמניחים אותם במקום קדוש, דאם כן מה שאל אחר כך 'ובשאר ארצות במה הן זוכין', ולמה לא יזכו גם כן במה שמכבדין את התורה. אלא בשביל שלא היו תלמידי חכמים בשאר ארצות לכבד אותם, רק בבבל היו חכמים, ולכך שאל 'ושבשאר ארצות במה הן זוכין'. ואפשר כי רש"י ז"ל רבותא קאמר, דאפילו אם מכבד את התורה בדבר זה, דמניחה במקום קודש, נקרא זה 'כבוד התורה', וכל שכן תלמידי חכמים עצמם, כדאמרינן במסכת מכות (כב:) כמה טפשאי הני גברי, דקיימי קמיה ספר\* תורה, ולא קיימי קמיה גברא רבה, עד כאן.

%[פ"ד מ"ז]

**רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ אוֹמֵר, הַחוֹשֵׂךְ עַצְמוֹ מִן הַדִּין, פּוֹרֵק מִמֶּנּוּ אֵיבָה וְגָזֵל וּשְׁבוּעַת שָׁוְא. וְהַגַּס לִבּוֹ בְהוֹרָאָה, שׁוֹטֶה רָשָׁע וְגַס רוּחַ:**

#**רבי ישמעאל**= בר רבי יוסי אומר וכו'. בזה נראה כי סדר המאמרים הם לפי הדורות, ולכך הוקבע דברי רבי ישמעאל בר רבי יוסי\* אחר אביו. ואם אתה רוצה לסמוך המאמרים מצד עצמם, יש לומר כי סמך דברי רבי ישמעאל בר רבי יוסי אחר אביו, משום שגם זה הוא מחלל כבוד התורה, הגס לבו בהוראה, שאומר שהתורה ידוע אליו, כאילו התורה אינה כל כך עמוקה, ואין זה כבוד התורה.

#**כי לעומק**= דברי תורה אין אדם עומד עליהן, וקרוב האדם להכשל בדברי תורה, ולכך ימנע עצמו מן ההוראה. וזהו בודאי כבוד התורה, כאשר יאמר כי לא הגעתי להוראה, הן מצד קוצר המשיג, הן מצד עומק המושג. וכמו שאמר דוד (תהלים קיט, יט) "גר אנכי בארץ אל תסתר ממני מצותיך". ובמדרש (שוחר טוב שם), וכי דוד גר היה. אלא אמר דוד, כשם שהמתגייר אינו יודע כלום בתורה, כך עיניו של אדם פתוחות, ואינו יודע כלום. ומה דוד מלך ישראל שאמר כמה שירים ותשבחות וכל המזמורים הללו, אמר "גר אנכי" ואיני יודע כלום, אנו על אחת כמה וכמה. וכן הוא אומר (דהי"א כט, טו) "כי גרים אנחנו תושבים ככל אבותינו כצל ימינו עלי ארץ", עד כאן. וביאור זה, כי האדם נחשב גר בתורה כי התורה היא מעולם הנצחי, ולפיכך בערך התורה הנצחית נחשב האדם, שהוא בעל הויה והפסד, גר אצלה, כמו הגר שנחשב גר כנגד אותם שיושבים אבותם\* מעולם, והגר אינו רק לשעה אצלם. וכאשר האדם מתחבר לשעה אל התורה הנצחית, דבר זה נקרא גירות בודאי. הרי לך כמה האדם יחשוב עצמו שאינו יודע כלום בתורה. ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה\* העמוקים מני ים. ומכל שכן בדין, כמו שמצינו הרבה חכמים גדולים שאמרו (ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א) לית חכים בדין. ולפיכך הממהר לפסוק ולהורות בודאי דבר זה אינו כבוד התורה.

#**ואמר**= 'החושך עצמו מן הדין'. יש לדקדק, דהוה ליה לומר גם כן שפורק ממנו לאו בתורה\* "לא תטה משפט" (דברים טז, יט). כי הגזל מלתא בפני עצמו, כמו שיתבאר בסמוך, ועיות הדין דבר בפני עצמו. ויראה, כי לפעמים הדיין חפץ לדון מפני כי העולם עומד על הדין (למעלה פ"א מי"ח), ועל זה אמר כי הוא רוצה לרדוף אחר דבר אחד, הוא הדין שהעולם עומד עליו, והדין אינו רק עמוד אחד שהעולם עומד עליו. ואפשר שיהרס כל שלשה דברים שהעולם עומד עליהם\*, שהם הדין והאמת והשלום (שם). והמונע עצמו פורק ממנו הריסת כל אלו שלשה דברים; כי הגזל הוא הפך הדין, שהרי הדיין הוא מוציא הגזל, וזה גוזל, ולפיכך הגזל הוא\* היפך הדין. ולפעמים מוציא הדיין ממון שלא כדין, ובעל דין בשביל כך נעשה שונא לדיין, וזהו הפך השלום. ושבועת שוא הפך האמת. ולפיכך יש לדיין לראות כי הוא בא לקיים עמוד אחד מעמודי העולם, ואפשר שהוא מהרס שלשתן\*. כי לא על הדין בלבד העולם עומד, רק על 'הדין ועל האמת ועל השלום' (למעלה פ"א מי"ח), ואפשר שיעשה הדיין הפך כל השלשה. ולכך נקט אלו שלשה בלבד, אפילו איכא "לא תטה משפט", הרי לא בא לומר רק שהוא עושה הפך הדין, וחד מינייהו נקט.

#**ומכל מקום**= אין קשיא כלל, כי "לא תטה משפט" לא שייך כאן\* כיון שהוא שוגג, ואינו עושה במזיד, לכך אין כאן "לא תטה משפט". כי "לא תטה משפט" לא שייך רק כאשר הוא מזיד, ואז הוא עובר "לא תטה ממשפט". וכן משמע "לא תטה", דהיינו כאשר הוא יודע. אבל כאשר אינו יודע, (סנהדרין ו:) 'אין לדיין אלא מה שעיניו רואות'\*. אבל גזל חייב אפילו בשוגג, ולא שייך שוגג בגזל. ולפעמים הדיין נושא ונותן ביד, כאשר אין הנתבע רוצה לשלם, לוקח הוא בידו, ודבר זה גזל גמור.

#**וכן**= שבועת שוא, אף על גב שהוא שוגג, הרי הנשבע יודע שהוא נשבע על שקר, ואמרינן במסכת שבועות בפרק שבועות הדיינין (לט:), כאשר רוצה להשבע, העומדים שם אומרים "סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה וגו'" (במדבר טז, כו). וקאמר בגמרא (שבועות לט:), בשלמא ההוא דמשתבע, באיסורא קאי. אלא ההוא דמשתבע ליה, אמאי. כדתני רבי טרפון, "שבועת ה' תהיה בין שניהם" (שמות כב, י), מלמד שהשבועה חלה על שניהם, עד כאן. ופירש רש"י שם הטעם, דלא הוה ליה למסור ממונו ביד אחר עד שהיה מכיר בו שהוא נאמן. ולפי דעתי אין צריך, שהרי העונש הוא על משפחתו, וכדאיתא התם (שבועות לט.) דנפרעים ממנו וממשפחתו. וזה בשביל שהם קרובים אל הנשבע, שהשבועה חלה על כל המצטרפין אל החוטא. וכאן התובע, כל שכן שהוא מצטרף אל הנתבע בענין זה, שהרי השבועה באה בשביל שניהם. וזה שאמר 'מלמד שהשבועה חלה על שניהם', כי שניהם הם שייכים אל השבועה, ושבועת שוא העונש בא על כל המצטרפים. כך יש לומר בדיין, שהרי הדיין פסק השבועה. והרי העומדים שם יש להם לסור משם, שלא יהיו מצטרפים אל שבועת שוא, שלא יהיו באותו מעמד לגמרי. ומכל שכן הדיין, שאי אפשר לו לסור, כי על ידו באה השבועה. והטעם הוא ברור, כי על ידי שמו הוא\* יתברך נודע אל הכל, לא אל מי שזכרו בלבד, כמו שכתבנו למעלה. לכך אומרים אל הכל "סורו מן האנשים החטאים", שלא יהיו שומעים חס ושלום חלול שמו. אף על גב דאם פסק הדיין דין אמת, אינו בכלל זה, דצריך לפסוק הדין, אבל לפעמים הדיין טועה ופסק השבועה שלא כדין, ונשבע לשקר. הרי חטא שבועת שוא הוא תולה בדיין, שהוא פסק שלא כדין, ועל ידו באה שבועת שוא.

#**ורש"י ז"ל**= פירש 'חושך עצמו מן הדין', רצה לומר שתמיד יעשה פשרה וירחיק עצמו מן הדין בכל מה שאפשר, ועל זה אמר 'החושך עצמו מן הדין וכו''. ולי יראה\* לומר דאיירי דאיכא גדול מיניה, ולאו מצוה עביד. ולפיכך קאמר אם מונע עצמו מן הדין 'פורק ממנו וכו''. **#ואמר**= 'וכל מי שגס לבו בהוראה הוא שוטה רשע וגס רוח'. פירוש, כי סימן השטות נמצא בו מאחר שהוא ממהר להוציא ההוראה ממנו דבר זה סימן שטות הוא, ובהפך זה כאשר אינו ממהר להוציא הדברים הוא סימן חכמה. ודבר זה ביארנו למעלה אצל 'מרבה דברים מרבה שטות', כי המהירות לדַבֵּר הוא מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו הוא מורה חכמה. וכדאמר במדרש (ב"ר פ, ו) "והחריש יעקב עד בואם" (בראשית לד, ה), "ואיש תבונות יחריש" (משלי יא, יב). כי אצל החכם השכל עיקר, וכח השכלי הוא מבטל כח הדברי, שהוא כח גשמי, כמו שביארנו למעלה באריכות. שכאשר אצל אחד כח השכל ביותר, הוא מבטל פעולת כח הדברי הגשמי. ולכן מי שהוא גס לבו בהוראה, וממהר להוציא, הוא סימן שטות. והוא רשע, שאינו ירא באולי יחטא בהוראה. והוא גס רוח, שאם אינו גס רוח, אף אם הוא רשע, מכל מקום מה לו לצרה הזאת למהר בהוראה. רק להראות גאותו, שכל התורה ברורה אצלו [ו]הוא בעל הוראה\*.

%[פ"ד מ"ח]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, אַל תְּהִי דָן יְחִידִי, שֶׁאֵין דָּן יְחִידִי אֶלָּא אֶחָד. וְאַל תֹּאמַר קַבְּלוּ דַעְתִּי, שֶׁהֵן רַשָּׁאִין וְלֹא אָתָּה:**

#**אל תהא**=\* דן יחידי וכו'. יש לשאול, שהיה לו לומר 'שאין דן יחידי אלא הקב"ה', ולמה אמר 'שאין דן יחידי אלא אחד'. הנה גם מוסר זה בא להורות על שלא יהא גס לבו בהוראה לדון יחידי. ופירוש 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר הקב"ה שהוא אחד (דברים ו, ד), ומפני שהוא אחד ראוי לו לדון יחידי. אבל האדם, אין ראוי שיהא דן האדם\* יחידי, שאין האדם אחד. ואין לשאול, אם כן נאמר גם כן שאין לאדם ללמוד יחידי, שאין עושה זה רק הקב"ה. ואם כן כל הדברים אין לו לעשות יחידי, שאין עושה זה רק הקב"ה. אבל פירוש זה, כי הדין מפני שהוא דין ומשפט, אין ראוי שיהיה עושה בדין רק הדבר שהוא ראוי לגמרי לפי הדין. ואין ראוי לפי הדין שידון ביחידי רק מי שהוא יחיד, אבל האדם שאינו יחיד, אין ראוי שיהיה דן יחידי. כי מאחר שהוא יושב בדין, אין לו לעשות בדין דבר שאינו ראוי ואינו דין, רק יעשה הכל בדין, וזה לא שייך בדבר אחר.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי הדיין נקרא 'אלקים', וכתיב (דברים א, יז) "כי המשפט לאלקים\*". ולפיכך אין לו לדון יחידי, שאם כן הוא רוצה לדמות אל הקב"ה לגמרי כאלהותו\*, מאחר שהדיין נקרא 'אלהים', והוא דן ביחידי כאילו היה אלהות לגמרי, שהוא אחד. וזה שאמר 'אין דן יחידי אלא אחד', רצה לומר מי שהוא אחד באלקותו אליו\* ראוי לדון ביחידי, אבל לא האדם.

#**וכאשר תבין**= עוד תדע להבין מה שאמר כאן 'שאין דן יחידי אלא אחד'. כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם. ונקרא הדיין 'אלהים', ושם הזה בא על מי שפועל באחד. ולכך בא שם "אלקים" (בראשית פרק א) במעשה בראשית, כאשר היה פועל העולם. ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו. וזה שאמר 'שאין דן יחידי אלא אחד', כי מה שהוא יתברך אחד הוא עצמו גורם שהוא דן יחידי, מפני שהוא אחד נבדל מכל הנמצאים, ואין לו שתוף עם אחר, שהרי הוא אחד. ואם היה לו שתוף, לא היה חס וחלילה אחד. ובמה שהוא נבדל מזולתו, הוא עצמו שהוא דן זולתו, כי אין דן את אחר רק אם הוא נבדל\* ממנו. ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי לכך פסלה התורה קרובים לדון (נדה מט:), לפי שאין אדם נבדל מקרוביו. ולכך השם יתברך מצד שהוא אחד, ואין לו שתוף אל זולתו\*, יש בו כח הדין. אבל מי שאינו אחד, אין ראוי לו לדון\*, כי אין האדם שהוא אחד נבדל מזולתו, שהרי "טובים השנים מן האחד" (קהלת ד, ט), "והחוט המשולש לא במהרה ינתק" (שם פסוק יב). ומאחר שאין אדם האחד נבדל מזולתו, וכן השנים, עד שהם שלשה, ולפיכך אין לו לדון יחידי, כי אין ליחיד סגולה זאת שהוא נבדל מזולתו. וכבר התבאר כי הדיין\* ראוי שיהיה נבדל מן בעלי דין, והאדם שהוא אחד אינו נבדל מן בני אדם, ולכך אין לו לדון יחידי, שגם בעלי דינין הם בני אדם, ויש לאדם שהוא יחיד צירוף אל שאר בני אדם. אבל כאשר הם שלשה, יש לומר בזה שהם נבדלים משאר בני אדם. ופירוש מבואר הוא מאוד למי שמבין דברי חכמה.

#**ואף על גב**= שאמרו (סנהדרין ה.) יחיד מומחה דן יחידי. הלא זה גם כן, כי המומחה\*, מצד כי מאחר שיש בו השכל, אשר הוא השכל הנבדל\*, אפשר שידון ביחידי, מפני השכל הנבדל אשר יש בו\*. ומפני כך אדם מומחה דן יחידי את בעלי דינים. ומכל מקום כיון שאין יחיד לגמרי נבדל\* מזולתו, רק מפני השכל שבו הוא נבדל, מצד המוסר אין ראוי לו לעשות, ומדת חסידות היא. כמו שאמרו (ב"ק ל.) מאן דבעי למיהוי חסידא לקיים מילי דאבות. והתבאר לך הלשון 'שאין דן יחידי אלא אחד'.

#**קבלו דעתי**= וכו'. נראה מה שאמר 'קבלו דעתי' לא קאי על הדיין, שאל יאמר 'קבלו דעתי וכו'', דלמה צריך לומר 'קבלו דעתי', כי הם צריכים לקבל דעתו. ועוד, שאמר 'שהם רשאים ולא אתה', למה הם רשאין, דמאן דשקיל מיניה גלימא בבי דינא ליזל ולזמר (סנהדרין ז.). אבל פירושו בכל מילי, כאשר אין בני אדם רוצים לקבל דעתו בענין עצה, שאל יאמר 'קבלו דעתי', ודבר זה ירצה\* בכח שיקבלו בני אדם דעתו. ועל זה אמר שאין זה מדרך ארץ ומדרך מוסר שיאמר 'קבלו דעתי', שהם רשאין, ולא אתה. וסמך זה למה שאמר לפני זה שאל יהיה דן יחידי לדון בכח את אחר, שזהו ראוי אל הקב"ה, שהוא אחד נבדל מזולתו. וכן מדרך המוסר אין ראוי לומר 'קבלו דעתי', שהם רשאין לקבל, ולא אתה תכריח אותם על זה שאם לא יקבלו דעתו יכעוס עליהם אחר שמסרבין מלקבל דעתו, שאין דבר זה מדה כלל.

#**ואפשר לפרש**= גם כן כי על הדיין נאמר שלא יאמר\* 'קבלו דעתי', כאשר הוא רואה שאין בעלי דינים רוצים לקבל דעתו, וחושבים שמא היה דעתו של דיין נוטה אחר בעל דין אחד, אל יאמר 'קבלו דעתי', שהדין שפסקתי הוא יפה. רק אם הוא רואה שהבעל דין חושדו שהיה נוטה אחר אחד, יש לו להסביר הדין אל בעל דין, עד שיבין בעל דין טעם הדין. ומה שאמרו 'שהם רשאים ולא אתה', כלומר שהם רשאים לקבל דעתו. אף על גב שאינם רשאים לחלוק על פסק דין שלו, מכל מקום הם רשאים לקבל דעתו, אבל אין הכרח בזה כלל לקבל דעתו, רק הדין יקבלו מאחר שנפסק\*. 'ולא אתה' תכריח אותם לקבל.

%[פ"ד מ"ט]

**רַבִּי יוֹנָתָן אוֹמֵר, כָּל הַמְקַיֵּם אֶת הַתּוֹרָה מֵעֹנִי, סוֹפוֹ לְקַיְּמָהּ מֵעשֶׁר. וְכָל הַמְבַטֵּל אֶת הַתּוֹרָה מֵעשֶׁר, סוֹפוֹ לְבַטְּלָהּ מֵעֹנִי:**

#**כל המקיים**= את התורה וכו'. יש לשאול, שכמה הם שקיימו התורה מעוני, כמו רבי חנינא בן דוסא וחבריו, ולא מצינו שקיימו את התורה מעושר. ועוד הרבה שאלות\*. אבל פירוש דבר זה; כפי מנהגו של עולם, כאשר יש לאדם עושר, ראוי לו ללמוד ביותר בתורה, אחר שיש לו כל. וכמו שנאמר (דברים כח, מז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב וגו'". והפך זה העוני, מבטל את האדם מתורתו, שאי אפשר לו לעסוק בתורה, שצריך להשתדל אחר מזונו ומחייתו. ולפיכך אמר 'המקיים התורה מעוני', שאף על גב שהוא עני, שהוא\* בחיי צער עד מאוד, ועוסק בתורה. וכיון שעוסק בתורה שלא כפי המנהג וטבע העולם, לקיים תורה מחמת עוני. ולקמן יתבאר איך אפשר שהעוני היה סבה לקיים התורה שאמר 'המקיים תורה מעוני'. ומפני כי כל הדברים שהם בעולם הם שבים אל הסדר כפי אשר ראוי להיות, לכך הוא שב אל הסדר לקיים התורה מחמת עושר, שהוא כפי הסדר, כמו כל הדברים שהם יוצאים מן הסדר\* שהם שבים ובאים אל הסדר. ואם מבטל תורה מעושר, שהוא שלא כסדר העולם שיהיה מבטל תורה מחמת עושר, כי על ידי העושר ראוי לו לעסוק בתורה. ודבר זה הוא\* שלא כסדר, לכך\* הוא שב אל הסדר. ולכך אם מבטל התורה מעושר, שב אל הסדר לבטל התורה מחמת עוני, שדבר זה הוא כסדר.

#**ומה שאמר**= 'המקיים התורה מעוני סופה לקיימה מעושר', ולא אמר 'העוסק בתורה מעוני', משום סיפא נקט כך; 'המבטל תורה\* מעושר', דלא בעי למימר 'כל שאינו עוסק בתורה מחמת עושר', דהוה אמינא משום גבהות לבו מעושרו אינו עוסק בתורה. ולכך אמר 'המבטל תורה מעושר', כלומר בשביל שצריך לעסוק בעושרו\*, ודבר זה מבטל תורתו. והכא נמי הכי קאמר 'המקיים תורה מעוני', שאין עסקיו מבטלין למודו, אלא מקיים למודו\*.

#**אך קשיא**= על פירוש זה, דהא מצינו שהעושר מבטל אותו מלמודו כמו העוני, דכן איתא בפרק שלישי\* דיומא (לה:), אומרים לעני, למה לא עסקת בתורה. אומר, עני הייתי וטרוד במזונות הייתי. אומרים לו, כלום עני היית יותר מהלל. אומרים לעשיר, למה לא עסקת בתורה. אומר, עשיר הייתי, וטרוד בממוני הייתי. אומרים לו, כלום היית עשיר מרבי אלעזר\* בן חרסום וכו'. ואם כן מוכח כי העשירות והעניות שניהם מבטלים תלמוד תורה. ויש לתרץ, דהתם בעשיר גדול מאוד, שמחמת רוב עסקיו מבטל התורה. וכאן איירי שאינו עשיר גדול כל כך.

#**אבל קשיא**=, דכך הוי ליה למימר; 'כל המקיים תורה מעוני, סופו לקיימה שלא מעוני. והמבטל תורה שלא מעוני, סופו לבטלה מעוני'. כי מה ענין עושר לכאן. וגם זה יש ליישב, כי הדבר שאינו ראוי, כמו זה שמקיים תורה מעוני, שאין ראוי שיהיה מקיים תורה מעוני, והוא חוץ לסדר. וראוי שישוב אל הסדר, יותר ראוי שישוב אל הסדר\* שיהיה מקיים התורה מעושר. כלומר, מתחלה היה לו סבה לקיים את התורה, והוא העוני. עתה יהיה לו סבה לקיים את התורה, הוא העושר. ואילו אמר 'סופו\* לקיימה שלא מעוני', אין כאן סבה לקיום התורה. אבל העושר ראוי לקיים את התורה, וזה\* כאשר אין לו רוב עושר עד שצריך לעסוק בעושרו. וכן המבטל תורה מעושר, שדבר זה אין ראוי שיהיה העושר סבה לבטל התורה, וחוזר אל הראוי, דהיינו שיהיה עני, ויבטל התורה מעוני, וסבה זאת ראויה לבטל התורה.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי התורה מביאה העושר, וקרא כתיב (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד", ובגמרא (שבת סג.) מוקי לה הך קרא למיימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא. וביאור זה, כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל. ולעולם הדבר שהוא עליון\* נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל. אם עוסק בתורה לשמה, ומפני שהוא עוסק בתורה לשמה כפי מה שנתנה התורה לעסוק בה, נמצא עם התורה אריכות ימים, שהוא עולם הבא, וגם מדריגת עולם הזה. שאם יש עם התורה מדריגת עולם הבא, שהוא עליון, כל שכן שיש בתורה מדריגת עולם הזה, שהוא למטה הימנו. אבל למשמאילים בה, דהיינו שעוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם, ודבר זה מדריגת עולם הזה בלבד. וכפי התכלית אשר הוא מכוין אליו, יקנה על ידה, שהוא מדריגת עולם הזה, דהיינו עושר וכבוד בלבד, שהם דברים אשר הם בעולם הזה. והתבאר לך כי ראוי שיהיה עם התורה העושר. ובפירוש אמרו (ע"ז יט:) כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין, שנאמר (תהלים א, ב-ג) "כי אם בתורת ה' חפצו וכל אשר יעשה יצליח".

#**ולפיכך מי**=\* שמקיים התורה מעוני, וראוי לפי הסדר של עולם כי עם התורה הוא העושר, וכמו שהתבאר למעלה, שכך הוא לפי הסדר שעם התורה הוא\* העושר. ולפיכך כאשר מקיים התורה מעוני, וזהו הפך מה שראוי, בסוף יגיע אל הדבר שהוא ראוי, שיקיים התורה מעושר, שכך הוא ראוי, שעם התורה העושר. וכן כאשר מבטל התורה מעושר, ודבר זה גם כן הפך הראוי לפי האמת, כי לפי סדר העולם התורה והעושר שייכים ביחד, כמו שאמרנו. ואין ראוי לפי הסדר שיהיה העושר סבה לבטול התורה, כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם הוא כנגדו והפך שלו, ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד\*. ולפיכך כאשר הוא נוהג חוץ מן הסדר, שמבטל תורה מעושר, ראוי שיהיה בא אל הסדר, כמו כל דבר שהוא חוץ מן הסדר שהוא שב אל הסדר. בין כאשר הוא מקיים תורה מעוני, שהוא חוץ לסדר, ראוי שישוב אל הסדר לקיים תורה מעושר, שזה ראוי לפי הסדר. ובין שהוא מבטל תורה מעושר, שהוא חוץ מן הסדר, ראוי שישוב אל הסדר, לבטל תורה מעוני. כי העניות של תורה ועניות ממון גם כן מתחברים ביחד, ואלו שני דברים ביחד הם כסדר העולם.

#**ומה שלא**= אמר 'מי שיש לו עושר ואינו עוסק בתורה סופו שיהיה עני, ומי שהוא עני ועוסק בתורה סוף שיהיה עשיר', ולמה תלה הדבר במה שהוא מבטל התורה מעושר, או מקיים התורה מעוני. כי אין זה קשיא, כי מי שהוא עשיר ואינו עוסק בתורה אין זה שלא כסדר העולם, כי בודאי שייך עושר בלא תורה. אבל דבר זה שלא כסדר העולם שיהיה העושר סבה לבטול תורה, והם שני דברים שייכים זה לזה. ועוד, כי התורה היא סבה אל העושר, כדכתיב קרא (משלי ג, טז) "ובשמאלה עושר וכבוד". ואין ראוי שיהיה העושר סבה לבטול התורה. ולכך ראוי שיהיה דבר כמו זה שב אל סדר הראוי.

#**ולא אמר**= 'המבטל תורה מעושר סופו שיעני', כי אין זה שישוב אל הסדר הראוי, שאם לא היה מבטל התורה כאשר היה עני, רק היה מקיים התורה, אין זה כסדר. אבל כאשר מבטל תורה מעוני, כך הוא הסדר. ומכיון שאמר 'המבטל תורה מעושר', אמר גם כן 'המקיים תורה מעוני', אף על גב שהיה אפשר לומר כי המקיים תורה והוא עני סופו שיהיה עשיר. אבל לפירוש אשר יתבאר בסמוך כי פירוש 'המקיים תורה מעוני' פירושו שהעוני הוא סבה אל למוד התורה, שפיר גם כן, דודאי אף על גב שהתורה בשמאלה עושר וכבוד, אין נקרא זה שלא כסדר, רק אם העוני הוא סבה אל קיום התורה, דבר זה הוא שלא כסדר שיהיה העוני סבה אל התורה, דבר זה בודאי הוא שב אל הסדר. ועוד יתבאר, ופירוש זה מבואר.

#**אך שכמה**= פעמים תמצא צדיקים, כמו רבי חנינא בן דוסא וכיוצא בהם. אמר במדרש (ילקו"ש ח"ב תתקל"ד) על פסוק (משלי ו, טז) "אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד"; התורה אמרה\* לפני הקב"ה, כתיב "בשמאלה עושר וכבוד", מפני מה בָּנַי עניים. והקב"ה משיבה (משלי ח, כא) "להנחיל אוהבי יש", למה הם עניים בעולם הזה, שלא יעסקו בדברים אחרים, וישכחו דברי תורה, דכתיב (קהלת ז, ז) "כי העושק יהולל חכם", עד כאן. ביאור המדרש, כי אותו שהוא צדיק גמור, אף שלא יבטל תורה מעושר, מכל מקום אין לאדם שלא יפנה כלל אל עסקיו, ודבר זה גורם קצת בטול. והקב"ה רוצה לצרף אותם לגמרי, שלא יהיה פונים כלל אל עסקים. וזהו דכתיב "להנחיל אוהבי יש", כלומר שהשם יתברך רוצה לתת להם בעולם הבא 'יש', ולכך נותן להם בעולם הזה האין, הוא העניות, כדי שיהיה להם בעולם הבא היש. ולכך העולמות במספר 'יש', שהעולם הבא הוא הישות, והקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל הישות. וראוי שיהיו העולמות, שהוא הישות, כמספרו. ולפיכך לא קשיא אם נראה מי שהוא צדיק גמור ותלמיד חכם שהוא עני.

#**ואם נראה**= מי שאינו צדיק גמור, והוא תלמיד חכם עני, יש לזה גם כן סבה, שגורם זה רוע מזלו, דחיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא (מו"ק כח.). ואפילו אצל צדיק גמור יש לומר כך, כי רוע מזלו גורם. וכדאשכחן גבי רבי אלעזר בן פדת במסכת תענית (כה.), שהיה מזלו רע כל כך מאוד עד שלא היה לו מזונות לגמרי. ומה שאמר כאן 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיימה מעושר', היינו כאשר הוא בינוני במזל שלו, ועל זה אמרו 'כל המקיים תורה מעוני סופו לקיים\* מעושר'.

#**ויש לדקדק**= על מה שאמר 'כל המקיים תורה מֵעוני', שהיה לו לומר 'כל המקיים בְּעוני', לא 'מֵעוני'. שהרי פירוש 'המבטל תורה מעושר', שהעשירות גורם לו לבטל תורה, שעוסק בממון שלו ומבטל תורה, ואם כן 'המקיים תורה מֵעוני' יהיה פירושו בשביל שהוא עני מקיים תורה, ואילו היה לו עושר אפשר שלא היה מקיים התורה. שזה בודאי אין סברא לומר שיהיה זוכה אדם זה שיקיים התורה מעושר. ונראה כי פירוש 'מעוני', שהוא עני ועם כל זה לומד תורה, וזה נקרא כי הוא מקיים התורה לגמרי. וכן פירוש 'סופו לקיימה מעושר', כלומר שיש לו עושר ומבטל עסקיו, ועם כל זה לומד תורה. וזה נקרא מקיים תורה לגמרי. וכן יראה, דאם לא כן איך תפרש 'סופו\* שמקיים תורה מעושר', שאין לפרש כי בשביל שיהיה לו רוב עושר לכך הוא לומד תורה, והלא בלאו הכי היה לומד תורה אף אם הוא עני. אך פירושו כמו שאמרנו.

#**וכבר פירשנו**= גם כן למעלה, אף על גב שהוא עני ועוסק בתורה, בשביל זה אינו מגיע לעושר, רק אם העוני הוא סבה לקיים התורה. כי דבר זה נקרא ש'מקיים התורה מעוני' כאשר הוא לומד תורה בעניותו, כי זה נקרא 'קיום התורה'. אבל מי שלמד ואין חסר לו, אין זה נקרא 'קיום תורה', כי לפעמים לומד תורה דרך טיול, ולא נקרא זה 'קיום תורה'. אבל זה נקרא 'קיום תורה' כאשר לומד תורה מתוך הדחק, וזה בודאי קיום תורה. וכן כאשר למד תורה מעושר, ויש לו נכסים רבים, ועוזב נכסיו ולומד תורה\*, דבר זה נקרא שהוא מקיים תורה מתוך העושר. כי העוני והעושר הם סבה לקיום התורה, כלומר שבלא זה לא נקרא 'קיום תורה'. והמ"ם של 'מעוני' והמ"ם של 'מעושר' רוצה לומר כי הקיום של התורה, שנקרא שהוא מקיים התורה, הוא מחמת העוני ומחמת העושר. ואין הפירוש שהעוני גורם שילמוד, או העושר גורם שילמוד, רק כי העוני גורם שיקרא שמקיים\* התורה, וכן העושר גורם שיקרא מקיים את התורה. ואין להאריך עוד, כי בזה יתורץ הכל, ועיין בזה.

%[פ"ד מ"י]

**רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, הֱוֵי מְמַעֵט בָּעֵסֶק, וַעֲסוֹק בַּתּוֹרָה. וֶהֱוֵי שְׁפַל רוּחַ בִּפְנֵי כָל אָדָם. וְאִם בִּטַּלְתָּ מִן הַתּוֹרָה, יֶשׁ לְךָ בְּטֵלִים הַרְבֵּה כְּנֶגְדָּךְ. וְאִם עָמַלְתָּ בַתּוֹרָה, יֶשׁ לָך שָׂכָר הַרְבֵּה לִתֶּן לָךְ:**

#**הוי ממעט**= בעסק ועסוק בתורה וכו'. זה המאמר הוא אחד עם המאמר שלפניו, והוא צריך פירוש, כי יש לשאול מה בא רבי מאיר\* להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן, תורתו אימתי תהיה נעשית. ומה ענין 'והוי שפל רוח בפני כל אדם' בין 'הוי ממעט בעסק' ובין 'ואם בטלת וכו''.

#**ויש לפרש**= שרוצה לומר כי לפעמים אדם ממעט בעסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ואם ימעט עסקיו בשביל הטורח או בשביל העצלה, ויעסוק בתורה, הרי מה שממעט בעסקיו אינו מפני התורה. אבל יש לו למעט מן עסקיו, אף על גב שאין עליו העסק טורח כלל, ואפשר שהוא חפץ ואוהב לעסוק יותר בעסקיו\*, אפילו הכי ימעט מן עסקיו ויעסוק בתורה. שיהיה נראה שהוא פונה מעסקי העולם, וממעט עסקי העולם, בשביל התורה. ובזה מסלק האדם עצמו מענין העולם, ומתדבק במדריגה אלהית. ולפיכך אחר שאמר 'הוי\* ממעט בעסק ועסוק בתורה', שרוצה לומר כי כאשר ימעט מן עסקיו בשביל התורה, ולא שימעט מן עסקיו בשביל הטורח כמו שאמרנו, ואז נראה כי חפץ בתורה, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה. ואדם כזה ראוי שיקנה התורה, כאשר הוא מסלק דברים הגופנים ופונה אל התורה.

#**ודבר זה**= גם כן אמרו (שבת פג:) אין תורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה, שנאמר (במדבר יט, יד) "אדם כי ימות באוהל". ופירשנו בזה כי האדם הוא בעל גוף, אינו ראוי למדריגה השכלית רק כאשר יסלק ענין הגוף שלו לגמרי, עד שאין גופו נחשב כלל בעיניו, וממית גופו ומסלק עצמו בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה השכלית. וכמו שאמר כאן 'הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה', שממעט עסקיו, שהם צרכיו בעולם הזה, בשביל התורה השכלית, ואז ראוי אל התורה.

#**וסמך אחריו**= 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי זהו גם כן המדה שעל ידי זה קונה התורה, וכמו שבארנו במקומו שעל כן אמרו (עירובין נה.) שאין התורה בגסי רוח. ואמרו עוד (תענית ז.) נמשלו דברי תורה למים; מה מים הללו מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך, כך דברי תורה אין מתקיימין רק במי שדעתו שפלה עליו. ולפיכך אמר אחר\* זה 'והוי שפל רוח בפני כל אדם', כי על ידי המדה הזאת גם כן מסלק המדה הגשמית, כמו שאמרנו פעמים הרבה שגסות רוח מדה גשמית, ולפיכך אמרו\* 'לא בגסי רוח היא'. ואין מדה נבדלת מן הגשמית רק הענוה. ולפיכך משה רבינו עליו השלום, שזכה לתורה, לא הגיע לה רק על ידי ענוה שהיה בו מכל אדם על פני האדמה (במדבר יב, ג). ודבר זה התבאר פעמים הרבה. ולכך באלו שתי מדות דוקא זוכה לתורה.

#**ואמר**= 'אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך'. פירוש זה, שכאשר מבטל מן התורה, יש לאדם בטלים שמבטלים אותו מן הטוב יותר. כי על ידי התורה יושלם האדם, ואם לא יושלם האדם, הרי האדם מציאות חסר, ואל הדבר שהוא חסר ימשוך עוד חסרון והעדר, כאשר הוא בעל חסרון.

#**ובפרק קמא**= דברכות (ה.), אמר רבא אמר רב הונא, אם רואה אדם שיסורין באים עליו, יפשפש במעשיו, שנאמר (איכה ג, מ) "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה אל ה'". פשפש ולא מצא, יתלה בבטול תלמוד תורה, שנאמר (תהלים צד, יב) "אשרי הגבר אשר תיסרנו יה ומתורתך תלמדנו". וביאור זה, כי היסורים על ידם האדם חסר, עד שמקבל העדר לגמרי. והחסרון שנמצא באדם הם שנים; האחד, הוא חסרון ממש, דהיינו חסרון של קנין, כמו כל עבירה שהיא חסרון של קנין. ויש חסרון באדם מה שאינו שלם, כמו שאינו עוסק בתורה, ודבר זה חסרון גם כן, רק הוא חסרון השלמה. ואין החסרון הזה דומה לחטא שיש בו ענין רע, אבל מה שאינו עוסק בתורה דבר זה שהוא העדר השלמה בלבד. ובודאי קודם יש לתלות בחטא שיש בו הרע והחסרון, ממה שיתלה מה שלא יושלם. ולפיכך היסורין שבאין על האדם להעדיר האדם, יותר יש לתלות כאשר הוא בעל חטא, שזהו חסרון בקנין, ממה שיתלה בבטול תלמוד תורה, שהוא חסרון מה שלא יושלם מה שראוי שיושלם. ודבר זה יתבאר עוד בנתיבות עולם.

#**וזה מה**= שאמר 'אם בטלת מן התורה', דהיינו שלא יושלם האדם בתורה מה שראוי שיושלם, 'יש לך בטלים הרבה כנגדך', והם היסורין, שהם בטלים נחשבים לאדם מפני שהוא העדר שלו, כיון שהוא בעל העדר השלמה מה שראוי שיושלם, והם גורמים בטול לאדם עצמו, ודבר זה מבואר. ואמר ש'אם עמלת בתורה שכר הרבה נתן לך', כי הדבר שהוא שלם, ימשוך שלימות יותר, והוא השכר שנתן לו, ופירוש מבואר הוא, כי אחר חסרון התורה ימשוך עוד חסרון, ואחר שלימות התורה ימשך עוד שלימות\*. וכך יש בברייתא (אבות דרבי נתן כט, ב) המבטל מדברי תורה הרבה בטלנים כנגדו; ארי זאב וברדליס נחש, גייסות וליסטים באים ונפרעין ממנו, שנאמר (תהלים נח, יב) "אך יש אלהים שופטים בארץ", עד כאן. הרי בארו כי היסורים הבאים על האדם הם המבטלים, לפי שהם בטול והעדר האדם.

#**ולכך לא**= אמר 'הרבה מבטלים', שהיה משמע שיש לו הרבה מבטלים מן התורה, אבל מה שאמר 'יש לך הרבה בטלים', היינו שיש לאדם הרבה בטולים\*, שהם בטול לאדם. כאילו אמר כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה. וכך העמל בתורה הוא גורם שכר הרבה, שאף דבר אחד בתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול הוא כמו הכל. שכך תמצא מדריגת התורה בכל מקום, כמו שאמרו (פאה פ"א מ"א) 'ותלמוד תורה כנגד כלם', שמזה תראה כי התורה כוללת הכל. ועוד אמרו (ירושלמי פאה פ"א ה"א) שוה דבר אחד מדברי תורה כנגד כל העולם, שנאמר (משלי ג, טו) "וכל חפציך לא ישוו בה". ומפני זה כאשר קונה דבר אחד מדברי תורה, כאילו קנה כל העולם כולו. וכן הפך זה, אם בטל מדברי תורה, יש לו בטלים וחסרונות הרבה. וזה יתבאר עוד בחלק\* בנתיבות עולם.

%[פ"ד מי"א]

**רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב אוֹמֵר, הָעוֹשֶׂה מִצִוָה אַחַת, קוֹנֶה לוֹ פְרַקְלִיט אֶחָד. וְהָעוֹבֵר עֲבֵרָה אַחַת, קוֹנֶה לוֹ קַטֵּיגוֹר אֶחָד. תְּשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים כִּתְרִיס בִּפְנֵי הַפֻּרְעָנוּת.**

#**העושה מצוה**= אחת וכו'. גם זה המאמר נסמך, כי בזמן אחד היה רבי אליעזר בן יעקב עם רבי מאיר. ונסמכו מוסרי החכמים שהיו בזמן אחד, כפי שהיו משלימים דורם או זמנם, אף אם לא היו בדור אחד לגמרי. וראיה לזה הפירוש, כי לא נמצאו מוסרי החכמים ביחד אותם שהיו רחוקים בזמן, אם לא שנראה מבואר כי המוסרים שייכים זה לזה. ולפיכך מבואר הפירוש הזה.

#**ואם תאמר**= כי המאמרים נסמכו בעצמם, יש לך לומר כי מפני שאמר (למעלה סוף משנה י) כי 'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמרו\* בברייתא (שבת קכז.) 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו 'העושה מצוה אחת וכו'', שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה, שנותנין שכר הרבה על התורה אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו', וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה.

#**ועוד יש**= הפרש, כי אצל המצוה אמר ש'קונה לו פרקליט'\*, כי הפרקליט שהוא המליץ\* הטוב, ואפשר כי נגד המליץ הטוב יש מליץ רע. וכך הוא אצל המצוה, שאפשר שיהיה כנגד המצוה, שהוא פרקליט הטוב, יש כנגדו קטיגור, שהוא העבירה, ומבטלת המצוה, שהוא פרקליט אחד. אבל בתורה לא אמר שאם עמל בתורה\* שקנה לו פרקליט, או קנה לו פרקליטין הרבה, כי אין 'כנגד' שייך בתורה, רק בודאי נותנין לו שכר הרבה, ואין כאן ענין פרקליט. שזה שייך במצוה, שאפשר שכנגד המצוה יש עבירה, וכדאיתא במסכת סוטה (כא.) "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), תלה המצוה בנר ותורה באור, לומר לך עבירה מכבה מצוה, כמו שיש כבוי לנר. ואין עבירה מכבה תורה, כשם שאין כבוי לאור. וטעם דבר זה נתבאר במקום אחר. ולכך לא אמר 'פרקליט' אצל התורה, רק כי (למעלה משנה י) 'ניתן לך שכר הרבה'.

#**ומה שהמצוה**= הוא פרקליט, כי המצוה היא הטוב בעצמה, שהרי התורה כל דרכיה טוב. ומפני שהמצוה דבר טוב, מביא הטוב על בעל המצוה, כשם שהפרקליט מביא הטוב על מי שהוא פרקליט עליו. וכן להפך, העבירה היא רע, ומביאה\* הרע על בעל העבירה.

#**ואמר אצל**= המצוה 'פרקליט', ולא אמר שקנה לו 'סניגור', כמו שאמר אצל העבירה 'קטיגור'. מפני שנראה כי הפרקליט הוא נכנס לפנים אצל המלך ומדבר טוב. ומי שהוא פרקליט\* עליו הוא עומד מבחוץ, והפרקליט הוא אמצעי בין המלך ובין האדם, שהוא מליץ עליו, שאין רשות לאדם לכנוס שם. ודבר זה תמצא בכל מקום שהפרקליט הוא מליץ בלבד. וכך המצוה שהיא הטוב, הוא אמצעי בין השם יתברך ובין האדם, והטוב הוא נכנס לפני השם יתברך. אשר זולת\* זה לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך. ולא שייך זה אצל העבירה כלל, ולפיכך אמר אצל העבירה 'קטיגור'. ורמז לך בזה איך המצוה היא הטוב בעצמה, ומבקשת הטוב על בעל המצוה כאשר דבק במצוה. ולפיכך המצוה מביאה הטוב על בעל המצוה. והעבירה היא הרע, מביאה הרע לאשר דבק ברע, וזה מבואר.

#**ואמר**= אחד תשובה ואחד מעשים טובים כתריס בפני הפורעניות. פירוש זה, כבר התבאר כי הפרעניות\* הוא ההעדר שדבק באדם. וההעדר הזה הוא מצד החומר, ודבר זה רמזו חכמים (ב"ר יז, ו), כמו שבארנו זה למעלה, כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה, לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר, וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה. ולפיכך הפרענות שהוא ההעדר, הוא מפאת החומר. גם כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות, ודבר זה מבואר.

#**וזה שאמר**= כאן התשובה ומעשה הטוב כתריס בפני\* הפרענות. כי התשובה שהיא סלוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא אי אפשר רק במדריגה נבדלת מן החומר, ובדבר זה הארכנו במקום אחר, ובארנו דבר זה. ורמזו החכמים עליו (נדרים לט:) שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, דהיינו שהתשובה היא\* מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי, וכמו שהארכנו בזה. כי אין התשובה רק סלוק החטא, שהגורם החטא הוא החומר, ואם לא היה החומר היה האדם כמו מלאך, ולא היה בו חטא כלל. ואם כן התשובה היא מצד המדריגה הנבדלת. וכן המעשים טובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלהיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים, ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים. ולפיכך אמר 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות', כלומר כי האדם דבק על ידי אלו שני דברים במדריגה אלהית נבדלת, ובזה יש לאדם חוזק בלתי מקבל התפעלות כלל. כאילו היה לו תריס לפני הפורענות, אשר התריס מגין על האדם, כי הוא דבר חזק, בלתי מתפעל ובלתי משתנה משום דבר כלל, והתריס נבדל מן האדם. וכך הם התשובה ומעשים הטובים, שהאדם על ידם דבק (-האדם-) במדריגה נבדלת מן האדם. ודבר זה תריס, [ו]כאשר יבואו הפורעניות על האדם אין מקבל האדם התפעלות. ודבר זה מבואר מאוד לחכמי בינה, ואין ספק בזה כלל למי שמבין דברי חכמים, כי כן פירוש דבריהם. שכולם נאמרו בחכמה העליונה, ולא באומדנא, רק בשכל מבורר. ומה שאמר 'תשובה ומעשים טובים', קל וחומר בנו של קל וחומר שהתורה היא כתריס לפני הפורעניות.

#**ויש מקשים**= על זה שאמר כאן 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות', ובמסכת יומא (פו.) אמרו תשובה תולה ויסורין ממרקין, ואם כן אין התשובה כתריס, שהרי היסורין באין עליו. ובודאי קושיא של כלום היא, כי שם מדבר בפורענות שמביא השם יתברך על ידי החטא, שכיון שחטא יש עליו עונש מצד מעשה החטא. ודבר זה דומה כאשר יש מכה בעצמו של אדם, שאין התריס מגין על זה, אבל התריס מגין כאשר באה מכה\* מבחוץ על האדם. וכך כאשר פרענות בא מצד החוץ, שלא מן חטא האדם עצמו, דקיימא לן דיש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה (שבת נה:). ואפילו אם אין יסורין בלא עון, אין צריך עון גדול, רק עון בעלמא, כדמוכח בפרק קמא דברכות (ה:) דבשביל דבר מה יסורין באין, ובהני התשובה כתריס לפני הפורענות. והתם אמרו (יומא פו.) בחטא שראוי ליסורין כדי למרק החטא, ותחילת\* ביאתן הן למרק, ובהני אין התשובה מועלת ואין מעשים טובים מועילים. ולא שייך שיהא התריס מגין רק כאשר עיקר הפורענות לא בא בשביל החטא. ואפילו אם יש כאן חטא, מכל מקום עיקר ביאתם הם באים עליו שלא בשביל חטא. והחטא גורם שימשלו היסורין בו, ואם לא היה החטא לא היו היסורין מושלים. וכהאי גוונא התשובה ומעשים טובים כתריס, מפני\* שעל ידי התשובה ומעשים טובים יש לאדם מדריגה עליונה נבדלת בלתי גשמית, וזהו תריס לפני הפורענות, שהפורענות הוא מצד החומר, כמו שבארנו.

%[פ"ד מי"ב]

**רַבִּי יוֹחָנָן הַסַּנְדְּלָר אוֹמֵר, כָּל כְּנֵסִיָּה שֶׁהִיא לְשֵׁם שָׁמַיִם, סוֹפָהּ לְהִתְקַיֵּם. וְשֶׁאֵינָהּ לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵין סוֹפָה לְהִתְקַיֵּם:**

#**כל כנסיה**= שהיא לשם שמים. רש"י ז"ל פירש 'כל כנסיה שהיא לשם שמים סופה להתקיים' שתהא העצה מצלחת ומתקיימת. פירוש לפירושו; 'מתקיימת' שאמר קאי על העצה שהיתה בכנסיה, שסופה מצלחת ומתקיימת. אך קשה דהוי ליה לומר 'כל עצה שהיא לשם שמים'. אפשר לומר דרבותא קאמר, אפילו היו היועצין הרבה, דוקא אם\* העצה שעשו לשם שמים, מתקיימת, ואם אינה לשם שמים, אינה מתקיימת.

#**אבל נראה**= כי מה שאמר 'כל כנסיה שהיא לשם שמים', רוצה לומר כי השם יתברך עם הכנסיה של ישראל. ובמדרש (ספרי דברים לג, ה) "ויהי בישורון מלך", כשישראל שוים בעצה אחת שמו הגדול משתבח מלמעלה, שנאמר "ויהי בישורון מלך", אימתי "בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ה). ועוד אמרו שם; וכן הוא אומר (עמוס ט, ו) "הבונה בשמים מעלותיו ואגודתו על ארץ יסדה". רבי שמעון בן יוחאי אמר, משל לאדם שהביא שתי ספינות וקשרם בהגנום ובעששית, והעמיד אותם, ובנה על גביהן פלטרין. כל זמן שהספינות קשורות, הפלטרין קיימת. פרשו הספינות, אין הפלטרין קיימת, עד כאן.

#**והנה ביאורו**= כי הוא יתברך במה שהוא מקשר ומאחד הכלל עד שהם כלל אחד, אם ישראל שוים בעצה אחת, אז שמו משתבח, שהוא מלך מולך על הכלל, כי המלך מולך על הכלל ביחד. וזהו שכתיב (דברים לג, ה) "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל". והביא משל לספינות כאשר הם קשורות, אז פלטרין של מלכות קיימת. ואם נפרדו, אז הפלטרין נופלת. וכך ישראל\*, כאשר הם מקושרים, אז מלכות השם יתברך עליהם, ומתעלה עליהם, כי המלך הוא מלך על הכלל, ולפיכך פלטרין מלכותו מתקיימת. אבל אם נפרדים ישראל זה מזה, כביכול אין מלכותו יתברך מתקיימת, שהרי אין כאן עם שיהיה מתעלה מלכותו עליהם. ודבר זה רמז בשם 'ישראל', שדבק שם 'אל' בישראל. שתראה בכל מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת, שהשם יתברך עם זה.

#**וזה שאמר**= 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', כי ראוי שכל כנסיה שהיא לשמו יתברך שיהיה שמו מקיים הכנסיה הזאת, אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל. ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם. כי ראוי שיהיה השם יתברך עם כל הכנסיה של ישראל, ו[אם] אין הכנסיה הזאת לשם שמים, אם כן אין השם עם הכנסיה, שהוא מקיים את הכנסיה, ולכך אין קיום לכנסיה זאת. שאי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך.

#**ויש לך**= לדעת, כי בני אדם מצד עצמם הם פרטים מחולקים, ואין ראוי להם הכנסיה כלל. רק מצד כי הוא יתברך מחבר הכלל והוא מקשר ומאחד הכלל, כמו המלך שהוא מאחד ומקשר הכלל. ולפיכך אם אין הכנסיה לשם שמים, אין קיום לכנסיה הזאת, שהרי בני אדם הם מחלוקים\* מצד עצמם, ואין להם כנסיה. רק מצד השם יתברך, שהוא כולל ומאחד הכל. ולפיכך יבא פירוד ביניהם, מאחר שמצד עצמם ראוי להם החלוק והפירוד. ואם הכנסיה לשם שמים, מתקיימת, כי מצד השם יתברך יש כנסיה שהוא מאחד ומקשר הכלל, עד שהם כנסיה. ודבר זה מבואר כאשר תשכיל, ונתבאר למעלה אצל (פ"ג מ"ב) 'התפלל בשלומה של מלכות', עיין שם.

#**ונסמך מאמר**= זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק (למעלה משניות א, ב) בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל (למעלה משניות ד, ה) כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי (למעלה משנה ו) ורבי מאיר (למעלה משנה י) ורבי יוחנן הסנדלר (משנתינו) ורבי אלעזר בן שמוע (להלן משנה יג) ורבי יהודה ורבי שמעון (להלן משנה יד), כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך.

#**ואם אתה**= בא לפרש כי בא הסמיכות מצד המאמרים, נראה כי הכנסיה שהזכיר, מפני שהזכיר לפני זה (משנה יא) 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות', ובארנו לך כי התשובה היא ענין אלהי, וכן המעשים הטובים, הם המצות האלהית, ודבר זה הוא כתריס בפני הפרענות, שעל ידם יש קיום לאדם, כי הדברים האלהיים הנבדלים יש להם קיום. והוסיף על זה לומר, כי הכנסיה, אף על גב שאין ראוי שתהיה מקויימת כאשר היא לבני אדם, מכל מקום כאשר\* (-ש-)היא לשמו יתברך, מצד שהכנסיה לשם שמים, יש לכנסיה ענין אלהי גם כן, והרי השם יתברך עם הכנסיה. ולפיכך יש בכנסיה הזאת ענין אלהי, ויש לכנסיה קיום גם כן. ויראה כי בשביל זה אמר לשון 'כנסיה', ולא אמר לשון 'קהילה'\* או 'אסיפה', מפני שבסופה חתום השם, כי השם עם הכנסיה, ופירוש מבואר הוא.

%[פ"ד מי"ג]

**רַבִּי אֶלְעָזָר בֶּן שַׁמּוּעַ אוֹמֵר, יְהִי כְבוֹד תַּלְמִידְךָ חָבִיב עָלֶיךָ כְּשֶׁלָּךְ, וּכְבוֹד חֲבֵרְךָ כְּמוֹרָא רַבָּךְ, וּמוֹרָא רַבָּךְ כְּמוֹרָא שָׁמָיִם:**

#**יהי כבוד**= תלמידך\* חביב וכו'. גרסת הספרים 'יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך וכו''. ויש לשאול, מה טעם דברים אלו, שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו. וכל שכן שיש להקשות מה שאמר שיהיה כבוד חבירו כמורא רבו, ומורא רבו כמורא שמים. ועוד, אם כבוד תלמידו ככבוד חבירו, וחבירו כמו רבו, ורבו כמורא שמים, אם כן יהיה כבוד תלמידו כמו מורא שמים.

#**ויש לך**= לדעת, כי שני חבירים נקראו כאשר האחד הוא לתועלת השני, ובזה הם חבירים. ולפיכך אף על גב שהרב מלמד את התלמיד, מכל מקום מצד מה נחשב התלמיד שהוא לתועלת הרב. ומפני כך אמר שיהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך, אחר שגם הרב מקבל תועלת מן התלמיד.

#**ועוד יש**= לך לדעת, כי כל שני דברים אשר יש להם שתוף ביחד, כמו הרב והתלמיד שיש להם שתוף וצירוף ביחד, וכמו שבארנו למעלה בפרק משה קבל בתחלתו, וכל צירוף וחבור בעולם יש ביניהם התיחסות מה. ולכך אמר מצד הצירוף הזה שיש לרב אל התלמיד, יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו אשר\* יש לו שווי וצירוף אליו לגמרי, וכאילו היה חבירו. מאחר כי מצד מה יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד, ומכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי. ולפיכך 'יהיה כבוד תלמידך ככבוד חבירך'.

#**ואמר**= 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים'. פירוש, כי שני חבירים כל אחד השלמה לאחר, שכל שני חבירים הם משלימים זה לזה. ומאחר שכל אחד הוא השלמת השני, הנה מצד הזה יש לו דמיון אל הרב, שהוא השלמתו של תלמיד. ומפני כך אמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך', שיש לתלמיד לקבל מורא מרבו, אשר הוא משלים אותו. וכך החבירים מצד שהם חבירים ביחד, ו"טובים השנים מן האחד" (קהלת ד, ט), הרי כל אחד הוא השלמתו של השני. ולכך יהיה כבוד חבירך מצד זה כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים. כי גם מצד מה הרב דומה למורא שמים, שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד, שקבל ממנו חכמתו. ולפיכך 'מורא רבך כמורא שמים'.

#**כי כאשר**= יש צד בחינה שכלית שהתלמיד יש לו דמיון אל החבר, ולחבר יש דמיון אל הרב, ולהרב יש דמיון למורא שמים, כי כל זה בחינה שכלית. ולפיכך יש לשקול מפני הכבוד כאילו היה לגמרי כך. אבל לא שיהיה נחשב התלמיד כמו הרב, כי אין כל כך הדמיון הזה. ולפיכך די שיהיה נחשב כבוד תלמידו ככבוד חבירו, וכבוד חבירו כמו מורא רבו, ומורא רבו כמורא שמים.

#**ויש ספרים**= שגורסין 'כבוד תלמידך ככבוד עצמך'. ולשון 'חביב' משמע כך, דכבוד עצמו שייך אצלו 'חביב', שכבודו חביב עליו. אבל לומר 'יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך', אין ידוע חבוב כבוד חבירו כל כך. שהרי בפרק (-משה קבל-) [רבי אומר] אמר (למעלה פ"ב מ"י) 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', ואם כן החבוב\* לכבוד חבירו אין ידוע כל כך שיתלה בו כבוד תלמידו, והיה לו לומר 'יהי כבוד תלמידך ככבוד חבירך'. אבל אם הגרסא 'ככבוד עצמך' הוי שפיר. והטעם הוא שיהיה נחשב כבוד תלמידו ככבוד עצמו, מפני שכבר אמר בפרק (-משה קבל-) [רבי אומר] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך ככבוד עצמך', ולכך אמר כאן על התלמיד 'יהי כבוד תלמידך חביב\* עליך כשלך'.

#**אבל מה**= שאמרו 'כבוד חבירך כמורא רבך', ומדמה הכבוד אל המורא, ואין דמיון הכבוד אל המורא. פירושו, שיהיה חביב עליו כבוד חבירו, ולא יסתור\* ולא יחלל את כבודו, כשם שחביב עליו מורא רבו, שלא יחלל מוראו, ובדבר זה יבא הדמיון. ומה שלא אמר 'יהי כבוד חבירך ככבוד רבו', שלא מצאנו שהוזהר על רבו לכבדו ביותר. ולכך אמר 'יהי כבוד חבירך כמורא רבך'.

#**וכבר פירשנו**= ענין סמיכת המאמרים. ואם באת לסמוך המאמרים בעצמם, מפני שאמר לפני זה (משנה יב) 'כל כנסיה שהיא לשם שמים מתקיימת', ללמד באיזה ענין תהיה הכנסיה והחבור של בני אדם, דהיינו הכלל. והביא אחריו מאמר זה 'יהי כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חבירך' ללמד גם כן באיזה ענין יהיה חבור הרב אל התלמיד, ובאיזה אופן יהיה חבור החבירים יחדיו, וחבור התלמיד אל הרב, שאלו הם כל השייך להם חבור, באיזה אופן יהיה. אך כבר התבאר לך הפירוש הברור.

%[פ"ד מי"ד]

**רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הֱוֵי זָהִיר בְּתַלְמוּד, שֶׁשִּׁגְגַת תַּלְמוּד עוֹלָה זָדוֹן. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלשָׁה כְתָרִים הֵם, כֶּתֶר תּוֹרָה וְכֶתֶר כְּהֻנָּה וְכֶתֶר מַלְכוּת, וְכֶתֶר שֵׁם טוֹב עוֹלֶה עַל גַּבֵּיהֶן:**

#**הוי זהיר בתלמוד וכו'**=. התלמוד הוא בירור טעם המשנה, כל דבר כפי מה שצריך לברר. ואם לא יזהר בו, ויתן טעם שאינו טעם, סוף בא ללמוד ממנו דבר שאינו אמת, ודבר זה עולה זדון.

#**ויש לשאול**=, מה שאמר 'הוי זהיר בתלמוד', ולא אמר 'הוי זהיר במשנה', וכי אין טעות שייך\* במשנה גם כן, ולמה הזהיר על התלמוד ביותר. ועוד, למה 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא. אבל פירוש דבר זה, כי התלמוד אינו כמו המשנה, לפי שהמשנה אין בה בירור הדברים לגמרי, רק ששונה הדין לפי מה שהוא. והתלמוד הוא בורר הטעם להבין הדבר בשכל ובחכמה. לפיכך אמר 'שגגת תלמוד עולה זדון', וזה כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה\* הוא החומר, שאם אין החומר השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים, אשר הם שייכים לגוף החמרי. ולפעמים השכל, שהוא מאיר אל האדם החמרי, אינו אתו והוא טועה, אבל בשכל אין שייך טעות. ולפיכך 'תלמוד עולה זדון', כי מאחר שהתלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות. למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג, שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר, ולא שם לבו על זה. ולפיכך 'שגגת תלמוד עולה זדון' דוקא, שאין דבר שהוא הכל שכל כמו התלמוד, ולא מקרא ולא משנה, ואין בידו הנר מאיר כאשר למד דברים אלו. ובמדריגת השכל אין שגגה כלל.

#**ובפרק אלו מציאות**= (ב"מ לג:) דרש רבי יהודה בר אילעי, מאי דכתיב (ישעיה נח, א) "והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם", "לעמי פשעם" אלו תלמידי חכמים, שאפילו שגגות נעשים להם כזדונות. "ולבית יעקב חטאתם", אלו עמי הארץ, שאפילו זדונות נעשה להם כשגגות, עד כאן. וביאור זה, כי התלמיד חכם, אשר בראשם הנר המאיר, וכדכתיב (קהלת ב, יד) "החכם עיניו בראשו", אין לו לטעות בשום דבר, ותמיד ישכיל בשכלו ולא יטעה, אפילו במעשה הגוף היה לו להיות נזהר, ולא יכשל כלל. ולפיכך אפילו שגגות נעשות לו כזדונות. ולהפך זה עמי\* הארץ, אפילו זדונות נעשים לו כשגגות, מפני שהוא חסר השכל, והוא כלו גופני, והוא דומה למי שהולך בלא נר, ולפיכך אף הזדונות נעשים לו כשגגות. ואף כי רש"י ז"ל פירש שם בענין אחר, אבל פירוש זה ברור כי תלמיד חכם עונשו יותר על השוגג, מאחר שהשכל אצלו עיקר, ואין שגגה בשכל. והפך זה עם הארץ, ואפילו זדונות שלו אין נחשבים כל כך, מפני שהוא קרוב אל השגגה, כי הוא אדם גופני. כלל הדבר, כי השגגה הוא מצד הגוף החמרי, ולא בשכל, שבמחיצתו אין טעות ואין שגגה. ולפיכך אמר שיהיה נזהר בתלמוד, שהוא חכמת התורה. וכל ענין התלמוד לברר הדבר בשכל, ובמחיצת השכל אין שגגה, ולכך 'שגגת תלמוד עולה זדון'.

#**ואפשר לומר**= כי סדר המאמר הזה לכאן, לומר\* כי מה שאמרנו למעלה (משנה יג) 'מורא רבך כמורא שמים', היינו רבו שלמדו תלמוד, שהוא חכמה. ואתיא כההיא דפרק אלו מציאות (ב"מ לג.) אבידת אביו ואבידת רבו, אבידת רבו\* קודמת. ובגמרא; רבו שאמרו, רבו שלמדו חכמה, ולא רבו שלמדו מקרא ומשנה\*, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר, כל שרוב חכמתו ממנו. רוצה לומר, אף על גב שלמדו חכמה\*, לא סגי אלא אם רוב חכמתו הימנו, ולעולם צריך שלמדו חכמה. אבל רש"י ז"ל פירש (שם) ש'רוב חכמתו הימנו - אם מקרא אם משנה [אם גמרא]. ומכל מקום לענין זה מה שאמר 'מורא רבך כמורא שמים', לא הוי רק ברבו מובהק שלמדו חכמה, דהיינו תלמוד. ולכך נסמכה המשנה לכאן לומר כי מדריגת התלמוד גדול מאוד, שהרי 'שגגת תלמוד עולה זדון', ובזה אמרו 'מורא רבך כמורא שמים'.

%[פ"ד מ"א]

<> כפי שמוזכר הרבה פעמים בש"ס [ברכות ו:, שבת ל:, פסחים כב:, קידושין מט:, ב"ק מא., סנהדרין יז: (יובא בסמוך), הוריות ב:, וחולין פג.].

<> פירוש - כאשר נאמר הבטוי "הדנין לפני חכמים" הכוונה היא לשמעון בן עזאי, ושמעון בן זומא [וחנן המצרי וחנניא בן חכינאי (מבואר בגמרא שם)]. והבטוי הזה נאמר במעשר שני פ"ב מ"ט, ובעדיות פ"א מ"י.

<> אך לפי זה ק"ק שדוקא במקום שנמצא בו הטעם להשמטת שם "שמעון" מבן זומא ובן עזאי [סנהדרין יז:], שם הם הוזכרו בשמם המלא ["שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא"]. ועוד אודות שהעדר שם הוא העדר חשיבות, כן פירש רש"י [תהלים ד, ג] על הפסוק "עד מה כבודי לכלימה", שכתב: "עד מתי אתם מבזים אותי; [ש"א כב, ט] 'הראיתם את בן ישי', [ש"א כה, י] 'מי דוד ומי בן ישי', [ש"א כב, ח] 'בכרות בני עם בן ישי', [ש"א כ, ל] 'כי בוחר אתה לבן ישי', אין לי שם [בתמיה]". וכן כתב רש"י [במדבר יג, ל] "ויהס כלב אל משה - לשמוע מה שידבר במשה. צווח ואמר 'וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם', השומע היה סבור שבא לספר בגנותו". ומנין לשומע שבא לספר גנותו, ועל כרחך משום שכינה את משה רבינו בשם "בן עמרם", המורה על העדר חשיבות. וכן כתב רש"י [במדבר כא, כ] "למה לא נזכר משה בשירה זו [של הבאר], לפי שלקה על ידי הבאר". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם, וראה להלן הערה 390]. וכן מבואר בגו"א ויקרא פ"ט סוף אות א, ושם הערה 7.

<> מעין מה שביאר בהקשר אחר בגו"א בראשית פל"ז אות יד, שיוסף נקרא "בן זקונים" ליעקב [בראשית לז, ג], שכתב שם: "אף על גב דבנימין נולד אחריו, בעבור שהיה כמו ז' שנים בין לידת יוסף ובין לידת בנימין, כבר נקשרה האהבה ביוסף להיות ילד זקונים, וכך הוא נשאר אף אחר לידת בנימין, ואהב אותו [את יוסף] מכל אחיו".

<> חנן המצרי, חנניא בן חכינאי ושמעון התימני [סנהדרין יז:]. ועם כל זה הם לא נקראו על שם אביהם, אלא על שם עצמם, ומאי שנא בן זומא ובן עזאי.

<> פירוש - בן זומא ובן עזאי היו מפולפלים יותר משלשת האחרים, ולכך פקע שמם של בן זומא ובן עזאי בילדותם, ושם ילדותם [שנקראו ע"ש אבותם] נשאר להם גם כאשר הזקינו.

<> לשון רש"י: "שמעון בן זומא ושמעון בן עזאי... לפי שלא האריכו ימים נקראו על שם אביהם". וכן הוא ברע"ב כאן. ורש"י [קידושין מט:] כתב: "בן עזאי ובן זומא - תלמידים היו ובחורים ולא באו לכלל סמיכה, ולא היו בימיהם כמותם בתורה, כדתנן [סוטה מט.] משמת בן עזאי בטלו השקדנים". וכן רש"י [חגיגה יד:] כתב על בן עזאי "לפי שמת בחור". וכן האברבנאל כאן הביא פירוש זה וכתב עליו שהוא "יותר נכון".

<> בספר "תולדות תנאים ואמוראים" כרך ג [עמוד 1173] כתב על רבי שמעון בן זומא בזה"ל: "כפי הנראה נפטר בקוצר ימים, שהיה תלמידו של רבי יהושע [נזיר נט:], ונפטר בחיי רבו [תוספתא חגיגה פ"ב מ"ב]". ובהמשך שם כתב על רבי שמעון בן עזאי [עמוד 1209] בזה"ל: "רש"י פירש [חגיגה יד:] שמת בחור. ולפי הפשטות הגיע לימי זקנה, כי בזמן חכמי יבנה היה כבר מגדולי הדור שהיה מהדנין לפני חכמים [סנהדרין יז:], וחי עד שנתגדל רבי יהודה ודיבר אתו כדרך חברים [ברכות סב., יבמות ד.]". אמנם דעת המהר"ל היא שאף בן זומא הגיע לזקנה, שכתב כאן: "ואף אחר שהזקינו נשאר להם זה השם". נמצא שדעת רש"י היא ששניהם לא האריכו ימים, ודעת המהר"ל היא ששניהם הגיעו לזקנה, וישנה דעה שלישית האומרת שבן זומא נפטר בקוצר ימים, ואילו בן עזאי הגיע לימי זקנה. אמנם אין הכרח לומר שהמהר"ל יחלוק על כך ועל רש"י לגמרי, כי רק ביאר שעד כמה שנוגע לביאור משנתינו "אין צורך" לומר שמתו בקוצר ימים, כי ניתן לבאר שנקראו ע"ש אביהם מטעם אחר. אך אין זה מחייב שישלול אפשרות זו [ששניהם או אחד מהם מת בקוצר ימים] אם כך יוכח ממקומות אחרים. וראה להלן הערה 171.

<> יקשה על המשנה חמש שאלות.

<> כפי שהקשה כאן האברבנאל בשאלתו השניה, וז"ל: "כי הנה באמת יראה שזה גדר התלמיד ולא גדר החכם, כי החכם באמת הוא היודע בשלימות הנמצאות בסבותיהם והתחלותיהם... וכמו שאמרו [שבת קיד.] 'איזהו חכם, כל ששואלין ממנו דבר הלכה בכל מקום ואומרה'. לא שיהיה גדרו 'הלומד מכל אדם', שהוא יותר מורה על חסרונו מעל שלימותו". וכן הקשה האלשיך בויקרא כא, ח-ט.

<> את אות מ"ם של תיבת "&**מ**^כל" כמ"ם המוצא, ולא כמ"ם היתרון.

<> כפי שפירש שם הראב"ע, וז"ל: "מכל - יותר השכלתי מכל מלמדי". וכן בפירוש הראב"ע הארוך לספר שמות על הפסוק [שמות לו, ה] "ויאמרו אל משה לאמר מרבים העם להביא &**מ**^די העבודה למלאכה וגו'" כתב: "מ"ם '&**מ**^די' נותר [מ"ם היתרון], כמ"ם '&**מ**^כל מלמדי השכלתי', כאשר פרשתיו". וכן כתב שם החזקוני. וכן כתב הראב"ע בקהלת א, ב. אמנם רש"י בתהלים שם [פסוק צח] ביאר את הפסוק כמשנתינו, שכתב: "מכל מלמדי השכלתי - מזה למדתי קצת, ומזה למדתי קצת". וצריך ביאור, מדוע הפירוש השני הוא יותר נראה מהפירוש של המשנה, שכתב כאן "כי נראה פירוש 'מכל מלמדי' יותר מכל מלמדי". ואולי מחמת המשך הקרא שם "כי עדותיך שיחה לי", ואיזו נתינת טעם יש בזה לרישא דקרא "מכל מלמדי השכלתי". אך לפירוש השני ניחא, וכפי שכתב שם הראב"ע "מכל - יותר השכלתי מכל מלמדי בעבור כי כל שיחתי היא תורתך, והנה היא תלמדני יותר מאשר למדוני מלמדי". ובאמת בהמשך כאשר המהר"ל יצדיק את פירוש המשנה, יטרח לבאר את קישור סיפא דקרא לרישא דקרא.

<> "שהם [הזהב והפז] נחמדים לראיית העין [לבד], ומצות התורה הם יותר נחמדים לראיית השכל... כי השכל האלקי בתורה יותר נחמד לראיית השכל מן הזהב ומפז שהוא נחמד לראיית העין" [לשונו בהקדמה לתפארת ישראל (כג.)].

<> כפי שביאר למעלה פ"א מ"י [שט.] את מאמרם [ברכות ח.] "גדול הנהנה מיגע כפיו יותר מירא שמים... אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", שכתב: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא'. כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות. ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון... כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר, ואם כן הוא נחשב מציאות, וראוי שיהיה נוחל המציאות, שהוא עולם הזה ועולם הבא... שאין הדבר הזה רק למסתפק בעצמו, והוא מציאות שלם, ראוי שיהיה לו מציאות עולם הזה בשלימות מה שהוא, ומציאות עולם הבא בשלימות". וכן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכד.] כתב: "כי העושר הוא כאשר השם יתברך נתן אליו קנין עד שאין האדם חסר, כי זהו ענין העושר... כי עיקר הברכה כאשר אינו חסר והוא מסתפק בעצמו, ודי לו בעצמו. ולפיכך העשיר כאשר יש לו נחת רוח בעשרו, והיא מדת ההסתפקות" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1354]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] קרא לנתיב העושר שלו "נתיב ההסתפקות", וזה מורה להדיא ש"מדת ההסתפקות" היא היא מדת העושר [הובא למעלה פ"א הערה 1050]. וראה להלן הערות 76, 83.

<> קידושין סז. "תנא איזו זו, למעוטי, איזו זו ותו לא".

<> שאמרו שם "איזה עשיר... רבי טרפון אומר, כל שיש לו ק' כרמים ומאה שדות וק' עבדים שעובדין בהן ["בשדות עבודה הצריכה להם" (רש"י שם)]". וראה בנתיב העושר פ"ב [ב, רכד:] בביאור דעת רבי טרפון. ואם תאמר, מדוע לא העיר כן גם על הרישא ["איזהו החכם"], שמשמע שחכם הוא דוקא הלומד מכל אדם, ולא היודע התורה, ושישאל כיצד נמעט מהמשנה חכם היודע את התורה, כפי ששאל כאן לגבי מיעוט העושר של רבוי נכסים [שמעתי להקשות מהרב יוסף אפיריון שליט"א]. ונראה שלמעלה שאל יותר; הואיל ומושכל ראשון בהגדרת "חכם" הווא אדם היודע את התורה, ולא "הלומד מכל אדם", לכך הקשה מדוע המשנה השמיטה מושכל ראשון, ונקטה בדבר שאינו מושכל ראשון. אך לגבי עשיר, שניהם [השמח בחלקו והמרובה בנכסים] מסתברים באופן שוה, כי "השמח בחלקו" לא גרע מעשיר המרובה בנכסים, לכך אין לשאול כאן על שהיה לנקוט במסתבר יותר, כי שניהם מסתברים. אך מ"מ יש לשאול מהלשון "איזהו", שלמעוטי אתא, ומדוע נמעט עשיר המרובה בנכסים .

<> פירוש - הואיל והפסוק אומר שמכבדי ה' יהיו מכובדים, מנין ללמוד מכך שגם מכבד הבריות יהיה מכובד, הרי יש מקום גדול לחלק ביניהם, כי הקב"ה הוא נוהג ב"מדה כנגד מדה" [ראה להלן הערות 125, 126], מה שאינו בהכרח בהנהגת הבריות אלו עם אלו. וכן האברבנאל בשאלתו הששית כתב: "גם הפסוק שהביא לא יוכיח, וזה כי עם היות שאמר 'כי מכבדי אכבד', לא יחוייב שיהיה כן בכל אדם".

<> כמו שאמרו באבות דרבי נתן פכ"ג מ"א "בן זומא אומר, איזהו חכם, הלומד מכל אדם... איזו עלוב שבעלובים, זה שהוא עלוב כמשה רבינו... איזו עשיר שבעשירים, זה ששמח בחלקו". הרי הזכירו שם גם את המדה של "עלוב שבעלובים", ומדוע במשנתינו לא הזכירו אלא ארבע מדות אלו. וכן שאל האברבנאל כאן בשאלתו הראשונה, וז"ל: "מה ראה לדרוש ארבעת המעלות האלה, שהם חכמה וגבורה ועושר וכבוד, מבין שאר המעלות כולם". נמצא ששאל חמש שאלות על המשנה; (א) מדוע "חכם" אינו מי שיודע תורה הרבה [התשובה מציון 31 ואילך]. (ב) מנין ש"מכל מלמדי השכלתי" הוא שיש ללמוד מכולם, ולא שעלה על כלם [התשובה מציון 50 ואילך]. (ג) מדוע דוקא השמח בחלקו הוא העשיר, ולא מי שיש לו ממון הרבה [התשובה מציון 73 ואילך]. (ד) מה הראיה מ"מכבדי אכבד" שהמכובד הוא רק המכבד אחרים [התשובה מציון 124 ואילך]. (ה) מדוע פירש ארבע מדות אלו בפרט, ולא שאר מדות טובות [התשובה מציון 128 ואילך].

<> "בא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם. שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו, כי אלו ארבע דברים שייכים לאדם ונכנסים בגדר האדם" [לשונו בסמוך].

<> הוא רבי יהודה הנשיא, מסדר המשניות [תוספות ב"ב ב.].

<> לשונו למעלה ריש פ"ב: "לגודל המוסר שנזכר בדברי רבי, שאמר 'איזה דרך שיבחר לו האדם', ודבר זה כולל כל מעשה האדם אשר יעשה, כמו שאמר 'איזה דרך שיבחר האדם', כלומר בכל דרכיו ובכל מעשיו אשר יעשה, יבחר לו דרך זה, שהיא תפארת לו. ומכיון שהמוסר הזה כולל כל מעשה האדם, קבעו ראש והתחלה. וכך דברי עקביא בן מהללאל בשביל טעם זה עצמו שם דבריו ראש הפרק, וכן דברי בן זומא גם כן, כמו שיתבאר בעזרת השם, שכל שהמוסר שלו כולל, התחיל בו הפרק". וכן ביאר למעלה ספ"א [תסה.]. ולמעלה ר"פ ג כתב: "יש לך לדעת, כי התחיל הפרק בדברי עקביא בן מהללאל, לגודל המוסר שנזכר בדברי עקביא; 'הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי חטא', לכך שם דבריו ראש הפרק... ושם דבריו ראש פרק, כי דבריו כוללים גם כן, כמו דברי רבי, ודבר זה מבואר". @**והנה נאמר**^ [במדבר לא, כו] "שא את ראש מלקוח השבי וגו'", ופירש רש"י שם "שא את ראש - קח את החשבון". וכתב על כך בגו"א שם [אות כד] בזה"ל: "נקרא החשבון 'ראש', מפני כי הכלל הוא עיקר וראש לפרטים, שהפרטים יכנסו תחת הכלל, ולפיכך החשבון בכלל נקרא 'ראש'". הרי שיחס הכלל אל הפרט הוא כיחס הראש אל הגוף, ולכך דברים שהם בגדר "כלל" הם ראשונים וקודמים לדברי מוסר פרטיים [הובא למעלה פ"ב הערה 6, ופ"ג הערה 20].

<> אך אם יהיו לאדם ארבע מעלות אלו מצד גורם חיצוני, ולא יהיו "באדם עצמו", אזי לא יהיו מעלות אלו נחשבות למעלה, וכפי שיבאר בהמשך.

<> הולך לבאר שחלקי האדם הם; שכל, נפש, וממון [וכבוד הוא דבר רביעי]. וכן ביאר למעלה פ"א מי"ח [תי.] שחלקי האדם הם; שכל, דיבור, וממון, ושם בהערה 1510 נתבאר שהכוונה לשכל, נפש, וממון, כי כח הדיבור משתייך לנפש. ולפי חלוקה זו אין גוף האדם חולק מקום לעצמו להחשב כאחד מחלקי האדם. וראה להלן הערה 136.

<> כפי שביאר בנר מצוה [כט:] שמלכות יון עומדת כנגד החלק השכלי שבאדם מפאת שהיתה מבקשת החכמה, ושם מאריך טובא לבאר היחס של חכמה לשכל [הובא למעלה בהקדמה הערה 53]. ולמעלה פ"ב מ"ז [תרכו.] כתב: "החכמה והתבונה והדעת הם לנשמה, כמו שידוע", ושם הערה 751. ובתפארת ישראל פ"ט [קנ.] כתב: "כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1251, וראה להלן הערה 527]. ובאור חדש [קמב.] כתב: "ויש אדם שיש לו שבח השכל, שהוא חכם". @**ויש לעיין**^ בזה, כי בכמה מקומות ביאר שהחכמה היא לנפש האדם [ולא לשכל האדם], וכגון למעלה פ"ג מ"ט [לפני ציון 978] כתב: "הנפש הוא נושא ומקבל אל החכמה... נפש האדם [הוא] הנושא את החכמה... החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם". ושם בהערה 978 הובאו מקבילות רבות לכך, ושעל כך מזמרים ישראל "דעה חכמה לנפשך" [מפזמון "דרור יקרא"]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 2072]. וכן ביאר בהקדמה לבאר הגולה [יא:] שחסרון חכמה הוא חסרון לנפש, ושם הערה 50. ואילו כאן מייחס החכמה לשכל, והגבורה לנפש. אמנם נראה שתיבת "נפש" יכולה לכלול גם את החלק השכלי של האדם, וזאת כאשר הנפש עומדת לעומת גוף וממון, שאז הנפש כוללת את כל המימד הרוחני של האדם, ומכלל זה גם את השכל. אך כאשר באנו לחלק בין השכל לנפש, אזי נפש לחוד ושכל לחוד. ולכך פעמים שהחכמה מתייחסת לשכל, ופעמים לנפש, כי הכל תלוי בשאלה לעומת אלו חלקים אחרים נאמרים הדברים. @**דוגמה לדבר;**^ בכמה מקומות ייחס המהר"ל את חטא ע"ז לנפש האדם [גו"א שמות פכ"ה אות ד (רנח.), גבורות ה' פס"ו (שז.), נתיב היצר פ"א (ב, קכב:), ובח"א לקידושין ל: (ב, קלו:)], ובכמה מקומות ייחס זאת לשכל האדם [תפארת ישראל ס"פ כח (תלא:), דרשת שבת תשובה (עח.), נתיב הלשון פ"ו (ב, עו.), נתיב הכעס פ"ב (ב, רלט:), וח"א לזבחים פח: (ד, סח.)]. ובהערות לגו"א שמות פכ"ה הערה 25 נתבאר שהכל נידון בערכין; ביחס לגוף וממון מתייחס חטא הע"ז לכח נפשי, אך ביחס לשכל, אזי מתייחס חטא ע"ז מתייחסת לשכל יותר מאשר לנפש. וראה למעלה פ"ב הערה 587.

<> פירוש - השכל הוא אחד מחלקי האדם, ומשתייך אל מהות האדם. וכגון בגו"א בראשית פ"ב אות לב כתב: "עיקר האדם הוא דעתו ושכלו" [ראה להלן הערה 336]. אמנם למעלה פ"א מי"ח [תיד:] כתב: "השכל אין זה האדם עצמו... והוא קונה השכל". וכן למעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 970] כתב: "כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו". ונראה שלא קשה, כי בשני מקומות אלו "שכל" מתייחס לדעת, והדעת היא נקנית לאדם. אך כאן "שכל" מוסב על החלק האלקי של האדם, ועמו האדם נולד. וכבר כתב הפחד יצחק פסח מאמר טו, אות ד: "בלשונו של המהר"ל 'שכל' הוא כינוי לנפש האלוקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 471].

<> כמו שכתב להלן פ"ה סוף מכ"ב: "כי מצד הגוף האדם הוא בעל בושה, ואינו בעל פעולה... ומצד הנפש יש בו עזות וגבורה, והוא בעל פעולה". ובאור חדש [קמב.] כתב: "כי האדם יש בו ג' חלקים; גוף ונפש... ויש לו עוד חלק ג', הוא השכל... ויש אדם שיש לו שבח מצד הנפש, כאשר הוא גבור חיל, כי הגבורה היא מצד הנפש". וכן כתב בקיצור בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכו.] כתב: "כי הגבורה שבאדם הוא מכח הנפש". ובח"א לסוטה מב: [ב, פא:] כתב: "כי הכח והגבורה הוא מצד הנפש... שפעל דבר זה הוא מצד הנפש". וראה להלן הערות 137, 303.

<> ולהלן משנה כב [ד"ה כי לדעת] כתב: "כח נפשי הוא עיקר באדם". בח"א לגיטין סח: [ב, קכח:] כתב: "מר סבר נפשו עיקר האדם".

<> "הקיום נאמר על העושר, שהוא נקרא בלשון 'יקום', כדכתיב [דברים יא, ו] 'ואת כל היקום אשר ברגליהם', ופרש"י ז"ל [שם] זהו העושר, שמעמיד את האדם על רגליו" [לשונו להלן לפני ציון 80]. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקצב.] כתב: "גם הממון שייך לאדם, כמו שהתבאר הרבה פעמים, שעל ידי הממון יש לו עמידה וקיום, ודבר זה נמצא לרוב בדברי חכמים", ושם הערות 588, 596, 597, 598. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מ.] כתב: "יש לך לדעת כי עושרו וקנינו של אדם הם כמו האדם עצמו, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות". ובגבורות ה' פמ"ז [קפז:] כתב: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק". וזהו שהדגיש כאן "והעושר קנייני האדם", שאין העושר מותרות של כסף וזהב, אלא העושר הוא קנין האדם המאפשר את קיומו וחוזקו. ואודות הדגשתו "שאי אפשר לאדם זולתם", ראה להלן הערה 138.

<> להלן סוף המשנה, שכתב: "כשם שהחכמה היא לכח השכלי, והגבורה לכח הנפשי, והעושר הוא קנינו של אדם ושייך לאדם, וכן הכבוד הוא מלבוש האדם שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם... הכבוד הוא גם כן שייך אל האדם והוא נחשב כמו מלבוש האדם". וראה שם הערה 158, שנתבאר שם שהמלבוש שייך לעצם האדם.

<> כגון ה"מכובד" אינו מי שמכבדים אותו, כי זהו כבוד מצד זולתו, אלא "מכובד" הוא מי שהכבוד שייך לו מצד עצמו, וזהו "המכבד את הבריות", וכמו שיבאר בהמשך. וכן יבאר להלן בשלש המעלות הראשונות של חכמה, גבורה, ועושר. ובגבורות ה' פמ"ד [קסח.] כתב: "במה שימצא באדם שלימות בעצמו, כמו שהוא חכם גבור עשיר, שכל אלו שלימות אינו יוצא לזולתו".

<> לעומת "חכמה" שאינה שם תואר לאדם, אלא שם דבר, וכמו שכתב בבאר הגולה באר השלישי [רצז:], וז"ל: "כל דבר שהוא טפל אצל דבר אחר נקרא נקיבה, כמו ה'חכמה' נקרא בלשון נקיבה, כי היא טפילה אצל האדם, שהוא בעל החכמה". אך שם "חכם" אינו טפל אצל האדם, ואדרבה, הוא מתאר את האדם עצמו. ובא ליישב את מה ששאל למעלה בשאלתו הראשונה על המשנה [לפני ציון 10] "למה לא יהיה 'חכם' מי שיודע תורה הרבה". ועל כך יבוא ליישב שלא כל חכמה המתקבלת אצל האדם מיוחסת למעלת האדם המקבל, ורק חכמה שנתקבלה אצל האדם בעקבות השתוקקותו של האדם להשיגה, היא היא המיוחסת למקבל ונותנת לו שם "חכם", וכמו שיבאר.

<> דוגמה לדבר; נאמר [משלי כז, כא] "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו", לאמור שהאיש ניכר לפי מהללו. הנה רש"י שם פירש "על ידי שהבריות מהללות אותו במעשיו הטובים, נבחן לרבים אם טוב אם רע". וכן פירש הגר"א שם. אמנם הרבינו יונה שם פירש "ואיש לפי מהללו - פירושו, מעלות האדם לפי מה שיהלל; אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא, ושרש הצדק נמצא בו... והמשבח מעשים מגונים או מהלל רשעים, הוא הרשע הגמור" [הובא למעלה פ"ב הערה 1146]. וכנראה הרבינו יונה ביאר כן משום שניחא ליה שההילול יהיה מצד האדם עצמו, ולא מצד זולתו, ולכך הילול האדם הבא מצד עצמו מורה על מעלתו יותר מהילול הבא מצד זולתו.

<> דוגמה לדבר; נאמר [שמות טו, ג] "ה' איש מלחמה וגו'", ופירש רש"י שם "בעל מלחמות, כמו [רות א, ג] 'איש נעמי'... בעל". ובגו"א שם אות י כתב: "דאין לפרש 'איש של נעמי', דהרי הוא איש בפני עצמו אף אם לא היתה נעמי, כמו לשון 'אשה' כך הוא לשון 'איש'. וכמו שלשון 'אשה' אינה תולה במה שיש לה בעל, כך לשון 'איש' אינו תולה במה שיש לו אשה. ואם כן לא שייך לומר 'איש נעמי', שמצד שהוא 'איש' אין לו צירוף אל נעמי, רק מצד שהוא בעל. כי שם 'איש' נאמר על אדם זכר בלבד, ואין לו בשם הזה חבור אל אשה. ולכך צריך לפרש 'איש נעמי' כמו 'בעל נעמי', ולא יבא לשון 'בעל' אלא שיש דבר שהוא בעל לו, לכך אמר 'בעל נעמי'". ופירושו, שהואיל ושם "נעמי" אינו תואר לעצמו של "איש", שהרי הוא "איש" אף ללא "נעמי", לכך מן הנמנע הוא לבאר ששם "נעמי" ישמש שם תואר ל"איש". לכך הוצרכנו לבאר ש"איש" הוא כמו "בעל", שאזי שם "נעמי" אכן הוא מתאר את ה"בעל", הבעל של נעמי. וכן נאמר [בראשית כז, יא] "ויאמר יעקב וגו' הן עשו אחי איש שעיר וגו'", ובפשטות "איש שעיר" הוא שהאיש מתואר בשערו. אך רש"י פירש שם "איש שעיר - בעל שער". וביאר זאת הגו"א שם אות ו בזה"ל: "דאין לומר ד'איש שעיר' כמשמעו, שאין האיש במה שהוא איש - שעיר, אלא הוא בעל שער, ויקרא 'בעל שער' על שם השער שבו, אבל אין השער בו במה שהוא איש, ולכך צריך לפרש 'איש' - 'בעל'". הרי שאי אפשר שיבוא שם תואר על דבר שאינו קשור למהותו של הדבר, ולכך "איש שעיר" אינו שם תואר, אלא "איש בעל שער".

<> פירוש - אף אם נמצא שהאדם יתואר בדבר שאינו משתייך לעצמותו. וכגון, בהערה הקודמת נתבאר שאין לפרש "איש שעיר" כפשוטו, שאין האיש נקבע לאיש מצד שערו, שהרי אף ללא שערו הוא נקרא "איש". אך עם כל זה מצינו שבני אדם תוארו מצד שערותם, וכגון [שיר השירים ה, יא] "ראשו כתם פז קוצותיו תלתלים שחרות כעורב". וכן נאמר [מ"ב א, ח] "איש בעל שער".

<> אמרו חכמים [מגילה י:] על הפסוק [ישעיה יד, כב] "והכרתי לבבל שם ושאר ונין ונכד נאום ה'", "שם - זה הכתב". וביאר באור חדש [סג.]: "כי יש לכל אומה ואומה מהות בפני עצמן מה שהיא אומה זאת, וכל מהות הוא ציור שכלי... ועל דבר זה מורה הכתב... ואמר שהכתב יכרת מהם עד שלא יהיה להם המהות אשר היה להם קודם... ולכך מה שהקשו בתוספות [שם] הרי עדיין יש להם כתב לבבל, דבר זה אינו קשיא, כי אם עדיין יש בידם כתב זה, זהו בשביל שהיה להם כבר כתב, ונשאר הכתב אצלם בשביל שהורגלו בכתב שהיה להם כבר, ומ"מ אין ראוי שיהיה להם כתב, אחר שנאבד מן האומה המהות שלהם כבר... ודבר זה ידוע לכל משכיל ענין זה". והפחד יצחק, פסח [מאמר ג, אות ב] הביא את דברי המהר"ל הללו מאור חדש, וכתב: "דלעולם אין שום דרגא מתייחסת לבעליה לגמרי אם לא היו בעליה ראויים לקנות דרגא זו עכשיו, אבל אם כל עצמה של דרגא זו אינה קנויה לבעליה עכשיו אלא מפני שהיתה קנויה לו מכבר, הרי זה פגם גדול בשלימות הקנין" [הובא למעלה פ"ב הערה 940, ופ"ג הערה 241]. והוא הדין לדידן; אין דרגת "חכם" שייכת לאדם אלא רק כשהיא משתייכת לאדם מצד עצמו, אך אם דרגה זו אינה שייכת לו מצד עצמו, אלא נמצאת אצלו מפאת גורמים חיצונים, שוב אין לו שייכות בעצם למעלה זו.

<> פירוש - סבת החכמה צריכה להיות נעוצה במקבל, שהוא משתוקק לחכמה מצד עצמו. אך כאשר סבת החכמה תהיה מגורם שהוא זולת המקבל, אזי אין ראוי לקרותו "חכם". ומבאר בזה שאע"פ שאי אפשר להיות "חכם" מבלי שיהיה בעל חכמה, אך מאידך גיסא, לא כל בעל חכמה הוא "חכם". כי "חכם" הוא רק אדם שחכמתו התקבלה אצלו מצד מעלת עצמו, וזה אפשרי רק כאשר קדם לקבלת החכמה ההשתוקקות לחכמה, שאז החכמה נמצאת באדם מפאת מעלת המקבל, ומכתירה את בעליה בשם "חכם".

<> מבאר כאן שההשתוקקות לחכמה מאפשרת שהחכמה תתקבל בעצם, ולא במקרה. דוגמה לדבר; בגבורות ה' פנ"ב [רכג:] כתב לבאר ההבדל בין פועל בעצם לפועל במקרה, וז"ל: "כי יש שני פועלים; האחד - הוא פועל במקרה. והשני - הוא פועל בעצם. הפועל במקרה - משל זה הבית שהוא נשרף, ובא מטר וכבה את השריפה. המטר פועל הכבוי, והוא פועל במקרה, שלא היה מכוין לכבות, ואין המטר נמשך אחר השריפה כלל. השני - פועל בעצם ובכונה, כגון מי שרואה ביתו נשרף ומכבה אותו, זהו פועל בעצם, כיון שהיה כונתו הראשונה שהוא הכבוי מפני השריפה" [הובא למעלה פ"א הערות 59, 149, 776]. וכאשר האדם משתוקק לחכמה אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שהמים לכבוי השריפה מכבים את שריפת ביתו. אך כאשר אינו משתוקק לחכמה, אזי החכמה מתקבלת אצלו כפי שמטר מכבה את השריפה. ועוד אודות שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, ראה להלן הערות 49, 544.

<> והראיה שלא למד משאר בני אדם, החשובים פחות, ומוכח שלימודו מרבו הוא מחמת חשיבות רבו.

<> יש להעיר, כי חכמים קבעו שאין לקבל תורה מהכל, שהרי אמרו [חגיגה טו:] "אם דומה הרב למלאך ה' צבאות, יבקשו תורה מפיהו. ואם לאו, אל יבקשו תורה מפיהו". הרי שאין ללמוד מהכל. ובנתיב התורה פ"ח [א, לז:] הביא מאמר זה, וכתב: "דבר זה מבואר, כי בארנו בפרק משה קיבל [למעלה פ"א מ"א (קיח:)] כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו [למעלה פ"א מ"ז] 'אל תתחבר לרשע'" [ראה להלן הערה 1049]. וקשה לומר שחכמים יתנו עצה שתפקיע מהאדם שם "חכם". אך זה לק"מ, ומשני טעמים; (א) "הלומד מכל אדם" הוא סימן להיותו חכם, ולא סבה להיותו חכם, וכמבואר כאן. לכך, כל עוד שחפץ ללמוד מכל אדם, אע"פ שבפועל יתכנו שיהיו מונעים מלעשות כן, אין בכך הפקעה מהיותו "חכם". ואדרבה, ממקום שבאת מוכח שאלולא אזהרתם של חכמים, היה מעצמו לומד אף מרב שאינו דומה למלאך ה' צבאות. והרצון וההשתוקקות הם הם המכתירים את האדם בשם "חכם", ולא הלימוד בפועל. ולמעלה פ"א מ"א [קטז.] כתב "לא מכל אדם זוכה האדם ללמוד", ואילו כאן אמרו שיש ללמוד מכל אדם. אך אין בזה התחלת קושיא, כי כאן דובר על ה"בכח", ואילו למעלה דובר על ה"בפועל", וכמו שנתבאר. וראה שם הערה 69. (ב) בגמרא בחגיגה דובר על יחס של רב ותלמיד, וכמבואר בנתיב התורה הנ"ל, ואין זה "הלומד מכל אדם" בגדר דומה, שאע"פ שלומד מכל אדם, אין "כל אדם" נעשים לרבותיו, ואיסור חכמים נאמר רק ביחס של רב ותלמיד.

<> כי כל מעלה מתייחסת אל האדם באם היא אינה תלויה בגורמים חיצוניים, אלא קשורה לאדם עצמו בבחינת "מיניה וביה". ומעין מה שאמרו להלן [פ"ה מט"ז] "כל אהבה שהיא תלויה בדבר, בטל דבר בטל אהבה. ושאינה תלויה בדבר, אינה בטלה לעולם". הרי רק אהבה שהיא בלתי מותנית נחשבת לאהבה. וכך רק קבלת חכמה שאינה תלויה בשום תנאי היא המכתירה את בעליה בשם "חכם". וצרף לכאן דברי המדרש [במדב"ר יד, ד] "מנין אתה אומר שאם שמע אדם דבר מפי קטן שבישראל יהא בעיניו כשומע מפי חכם שבישראל וכו'". @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [סוכה מט:] שגמילות חסדים גדולה מן הצדקה משום שצדקה היא לעניים, ואילו גמילות חסדים היא בין לעניים ובין לעשירים. וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים ס"פ ב [א, קנד.] בזה"ל: "ההפרש שיש בין גמילות חסדים ובין צדקה, כי גמילות חסדים הוא מצד הנותן, שהוא עושה טוב, בין שמבקש המקבל ובין שאין מבקש. אבל הצדקה הפך זה, כי מפני שהמקבל צריך, לכך נותן לו מפני דחקו... [ולכך] צדקה לעניים דוקא, שהמקבל הוא עני, וצריך לקבל. ואילו העשיר אין צריך לקבל דבר כלל, ולפיכך צדקה לעניים דווקא. אבל החסד שהוא מצד שהוא איש טוב משפיע לאחרים, הן יהיה עני והן יהיה עשיר" [הובא למעלה פ"א הערה 1789]. הרי שמידה הטבועה באדם עצמו [כמו חסד ובקשת חכמה] אינה תלויה בתנאים חיצוניים, והיא לכל, מבלי בחינה בין גדול לקטן, או עשיר ועני. וראה להלן ציון 56.

<> בא לבאר הסבר שני מדוע היות האדם בעל חכמה גרידא אינו מספיק בכדי להקרא "חכם", וצריך גם ההשתוקקות לחכמה המתבטאת ב"לומד מכל אדם". ועד כה ביאר שההשתוקקות לחכמה מאפשרת שהחכמה תחשב מצד עצמו של המקבל. ומעתה יבאר שהשתוקקות לחכמה מאפשרת שהחכמה הנבדלת תשתייך לאדם למרות היותו בעל גוף. וראה להלן הערה 544.

<> פירוש - מפאת שהאדם הוא נושא לחכמה, בזה גופא מונח שהחכמה היא נבדלת מן האדם, כי כל "נושא" הוא משרת גשמי למעלה רוחנית. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תרעד.]: "כי האדם אשר ברא השם יתברך, יש לו הגוף וכחות הגוף, ויש לו נפש וכוחות נפשיים. וכוחות הגוף הם כמו נושאים ומתחברים לנפש וכוחות הנפש, שהרי הגוף והנפש יש להם חבור ביחד, והגוף הוא נושא לנפש". 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 985, ופ"ג הערה 1463]. וראה למעלה פ"ג סוף הערה 2047.

<> כמו שכתב למעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 933]: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה, כי לפי גודל מדריגת החכמה אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך". וכן בהמשך המשנה שם [לאחר ציון 970] כתב: "כי אין החכמה האדם עצמו, אבל הוא בנין בלבד. וכל שכן כי האדם הוא בעל גוף, שאין נחשב השכל האדם עצמו... כי החכמה נוספת על האדם". וכן ביאר למעלה פ"ג מי"ג "סייג לחכמה שתיקה" [מציון 1272 ואילך, וכן מציון 1364 ואילך]. וכן ביאר למעלה פ"ג סוף מי"ז [מלפני ציון 2072 ואילך]. וכן למעלה פ"ב מי"ב [תתא:] כתב: "כי האדם במה שהוא אדם בעל גוף, אין התורה שלו, לא כמו אם היה בלתי גוף, היה התורה לו מעצמו". ולהלן משנה יד [ד"ה אבל פירוש] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה". ובגבורות ה' פכ"ח [קיב.] ביאר מאמרם [נדה ל:] שכאשר הולד יוצא לאויר העולם "בא מלאך וסטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה", וז"ל: "בעוד שלא יצא לאויר העולם אז נשמתו נבדלת, ואז היא שכלית לגמרי, וידע כל התורה. ובעת יציאתו נגמר בריאתו, והנשמה תתחבר לחומר, וכאשר תתחבר הנשמה אל הגוף... וזה משכח כל התורה, שאינו שכלי לגמרי". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב: "התורה, שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא האדם בעל גוף". ובנתיב 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1283]. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי", ושם הערה 79. ובירושלמי יומא פ"ח ה"א אמרו "בששימש מטתו מבעוד יום, ושכח ולא טבל. והא תני מעשה ברבי יוסי בר חלפתא שראו אותו טובל בצנעה ביוה"כ, אית לך למימר באותו הגוף הקדוש בשוכח [בתמיה]". הרי ש"הגוף הקדוש" אינו בר שכחה. ובגליוני הש"ס לגר"י ענגיל ירושלמי כרך ד אות לא כתב על כך: "פירוש, דקדושה היא חכמה [זוה"ק ח"ב מג:], ושכחה הוא באחורים דחכמה התנגדות החכמה... ולכן אי אפשר לגוף קדוש שיהא שוכח". והם הם הדברים שנתבארו כאן [הובא למעלה פ"ג הערה 935, ולהלן הערה 1377].

<> שהיא נבדלת ממנו, וכיצד יקרא האדם ע"ש מעלה שהיא נבדלת ממנו. וכן למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 2044] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה [ב"ר יז, ד], שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". ולכך מן הנמנע שאדם שיסודו מעפר יקרא ע"ש מעלה הרחוקה ממנו [ראה להלן הערה 270]. ועוד אודות שצריכה שתהיה שייכות בין הדבר המתקבל למקבל, כן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפט.]: "ואין ספק שהמקבל יש לו יחוס עם הדבר שהוא מקבל". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקפ:] כתב: "מפני שהוא ביישן אין מקבל התורה, כי צריך שיהיה מתיחס המקבל אל מה שהוא מקבל. ובשביל שהתורה היא מתייחסת אל אש, אם האדם אינו מתייחס לזה, אין מקבל התורה", ושם הערה 542.

<> "מתעצם הנושא" - מתחבר הנושא לחכמה [הנשוא], עד שהחכמה נהפכת להיות חלק מעצם מהותו. וכן כתב למעלה פ"ג מט"ו [לפני ציון 1711]: "שיהיה עץ החיים אכילתו לגמרי להתעצם בתורה, כי הדבר שאוכל ממנו, מתעצם בו האוכל, עד שממנו נזון לגמרי", ושם הערה 1711.

<> פירוש - החומר והצורה הם הפוכים זה לזה ["החומר והצורה במה שזה חומרי וזה נבדל מן החומר הם הפכים" (לשונו בגבורות ה' פ"ד)], וכיצד יתחברו להדדי דברים ההפוכים זה לזה. ובעל כרחך שהדבר יעשה רק מפאת השתוקקות החומר אל הצורה, וכפי שיבאר בסמוך שעל כך נאמר [בראשית ג, טז] "ואל אישך תשוקתך".

<> לשונו בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל:]: "אין תשוקתה של אשה אלא לאישה, שנאמר 'ואל אישך תשוקתך' [ב"ר כ, ז]... דבר זה מצד כי משתוקק המקבל שהוא חסר אל המשפיע, והוא השתוקקת החומר אל הצורה, כי נעשו דבר אחד האיש והאשה ביחד, והם בעצמם מחולקים, והאשה מושלמת באיש כמו שיושלם החומר בצורה, והם מחולקים בעצמם לגמרי". וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רא.].

<> לשונו באור חדש [קד:]: "יותר מה שהאיש רוצה לישא, האשה רוצה להנשא. דבר זה מפני שהאיש חשוב יותר, ורוצה האשה להדבק באיש שהוא חשוב". ובנצח ישראל פנ"ד [תתמז.] כתב: "כי היה בישראל שהיו משתוקקים אל העלה, והשתוקקות הזה הוא השתוקקות התחתונים אל העליונים, כמו השתוקקות הנקיבה אל הזכר". ויש לעיין כיצד מאמר זה עולה בקנה אחד עם מאמרם [פסחים קיב.] "יותר ממה שהעגל רוצה לינק, פרה רוצה להניק", ובבאר הגולה באר הרביעי [תס:] כתב: "הרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו 'יותר ממה שהעגל רוצה לינק, הפרה רוצה להניק'. ודבר זה מבואר במקום אחר, כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל" [ראה להלן הערה 528]. והרי יחס האיש לאשה הוא יחס של משפיע למקבל [כמבואר בהערה הקודמת], ולפי זה האיש היה צריך לרצות לשאת יותר משהאשה רוצה להנשא, כפי שהפרה רוצה להניק יותר משהעגל רוצה לינק. ויש לעיין בזה.

<> אודות שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, כן כתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 297]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו". וראה למעלה הערה 37, ולהלן הערות 544, 896, 1346.

<> בא לענות על שאלתו השניה על המשנה [למעלה לאחר ציון 10], שכתב: "ועוד, שאמר שנאמר 'מכל מלמדי השכלתי', מנא ליה לפרש כך, כי נראה פירושו 'מכל מלמדי' יותר מכל מלמדי, כמו [תהלים יט, יא] 'הנחמדים מזהב ומפז רב'".

<> אף שזו האמת. וכמו שמצינו שתלמיד שהחכים ונעשה גדול מרבו, עדיין חייב הוא לכבד את רבו בכל דבר [ריטב"א (החדש) ב"מ לג., ור"ן קדושין לג. (יד. הדפי הרי"ף)]. ולא יאמר "רבי היה אומר כך, ואני אומר כך", שזה מבזה את רבו ברבים [שו"ת הרדב"ז ח"א סימן תצה]. וכן מצינו בגמרא שהיתה קפידא על תלמיד שהתנהג בפני רבותיו כאילו הוא מעל למדריגתם. וכגון, בב"ק פא: איתא "רבי ורבי חייא הוו שקלי ואזלי באורחא, אסתלקו לצידי הדרכים. הוה קא מפסיע ואזיל רבי יהודה בן קנוסא קמייהו, א"ל רבי לרבי חייא מי הוא זה שמראה גדולה בפנינו ["גדולתו - שהוא מראה לנו שהוא ירא שמים מאד, ואינו חושש לתנאי שהתנה יהושע, ומחזי כיוהרא" (רש"י שם)], א"ל רבי חייא שמא רבי יהודה בן קנוסא תלמידי הוא, וכל מעשיו לשם שמים. כי מטו לגביה חזייה, א"ל אי לאו יהודה בן קנוסא את גזרתינהו לשקך בגיזרא דפרזלא ["כלומר נדוי" (רש"י שם)]". וכן במו"ק טז. "רבי שמעון בר רבי ובר קפרא הוו יתבי וקא גרסי, קשיא להו שמעתא. אמר ליה רבי שמעון לבר קפרא דבר זה צריך רבי ["רבי אבוה דר"ש הוה" (רש"י שם)]. אמר ליה בר קפרא לרבי שמעון, ומה רבי אומר בדבר זה ["אין רבי בעולם היודע דבר זה" (רש"י שם)]. אזל אמר ליה לאבוה ["לפי תומו, ולאו משום לישנא בישא" (רש"י שם)], איקפד. אתא בר קפרא לאיתחזויי ליה ["לבקר את רבי, שהיה חולה שקבל עליו יסורין" (רש"י שם)], אמר ליה, בר קפרא איני מכירך מעולם ["רמז לו שאינו רוצה לראותו" (רש"י שם)]. ידע דנקט מילתא בדעתיה, נהג נזיפותא בנפשיה תלתין יומין". ויש לאדם "לעמוד על נפשו [שלא לבייש את רבו], כי העונש עצום מאוד מאוד" [לשונו בבאר הגולה באר השלישי (רפז:)].

<> פירוש - זהו דבר מאוד מצוי שישכיל מעצמו ויעלה על מעלת רבותיו, וכמו שמבאר.

<> כמו שנאמר [משלי ט, ט] "תן לחכם ויחכם עוד", וכן [משלי א, ה] "ישמע חכם ויוסף לקח". ולמעלה פ"ב סוף מ"ט [תשכז.] כתב: "רק היינו צריכין קצת להרחיב הלשון באיזה מקום כדי ליתן הבנה לאדם, והחכם יוסיף חכמה ותבונה", ושם הערות 1269, 1514, 1515. ובגו"א בראשית פ"א תחילת אות נב כתב: "אציע מן המאמר הזה מה שאפשר שיקנה קצת הבנה בזה, ואולי יקנה יותר מעצמו". ושם שמות פט"ו תחילת אות כג כתב: "והנה אבינה קצת הטעם, ותבין יותר משכלך". והוא המעבר מחכמה לבינה, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 1959. והתויו"ט כאן כתב: "דאין לפרש שרוצה לומר שנעשה משכיל יותר מן מלמדיו, שאין זה חדוש, שלאחר שלמד האדם מלומדו הוא מתחכם ומשכיל בלמודיו, ואין חדוש שישכיל יותר ממה שהשכילו מלמדיו, דרך חיים".

<> כמו שנאמר בפסוק הסמוך לזה [תהלים קיט, צז] "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי". ואם כן קישור הפסוק הוא כך; הסבה שלמדתי מכל אדם היא כסבה שעדותך היא שיחתי, שהתורה כ"כ אהובה עלי עד שאיני מרפה ממנה. וראה הערה הבאה.

<> קצת קשה, כי לפי ביאורו בפסוק היה ניתן גם כן לומר "איזהו חכם, מי שכל דיבורו בתורה", וכסיפא דקרא "כי עדותך שיחה לי", ומאי אולמיא רישא דקרא ["מכל מלמדי השכלתי"] מסיפא דקרא. וצ"ע.

<> כפי שביאר למעלה [מציון 22 ואילך], וראה למעלה הערה 40.

<> פירוש - אין בכך ליצור תוספת מעלה אצל המנצח, כי נשאר על מקומו כפי שהיה לפני שניצח את זולתו, וראה הערה 61.

<> לכאורה בנצח ישראל ס"פ נ [תתיד.] כתב לא כן, שזה לשונו: "כי דבר זה דומה אל גבור גדול, אשר לו הכח על פעל גדול מאד, והוא נסגר בבית. וכי בשביל זה שהוא נסגר בבית לא יאמר שהוא גבור גדול, אף כי אי אפשר להוציא גבורתו אל הפעל". הרי שנקרא גבור גם בהעדרו של המנוצח, ואילו כאן כתב "אם לא היה המנוצח אין כאן גבורה". אמנם לק"מ, כי בנצח ישראל ביאר שלא בעי שיהיו המנוצחים לפנינו בפועל, וסגי שיהיו לפנינו בכח. אך מ"מ אין גבורתו נמדדת אלא ביחס לאחרים, אך לולא מציאותם של האחרים בעולם [אף לא בכח], שוב לא היה לנו כלי המדידה להבחין בגבורתו, וכמבואר בדבריו כאן.

<> פירוש - יש כאן עוד טעם מדוע נצחון על זולתו אינו מורה על גבורה, כי עדיין יש לחקור; האם הנצחון בא לו מחמת גבורתו, או מחמת רוע מזלו של המנוצח. וכן כתב בגו"א בראשית פי"ד אות טו שנצחונם של ארבעת המלכים את חמשת המלכים [בראשית טו, ט-י] אינה בהכרח מורה על גבורתם, כי ניתן לומר ש"במקרה נצחו את החמשה מלכים, משום דמזלא גרם". וכן כתב בנר מצוה [פב.].

<> אמנם בגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "כי הגיבור בכח נקרא 'גיבור'", ויל"ע בזה.

<> יש לשאול, שגם בכובש יצרו גבורתו באה מזולתו, והוא היצר הרע, ומאי שנא אדם מנוצח מיצר הרע מנוצח. ויש לומר, כי היצה"ר הוא חלק מהאדם, ונברא עמו מיום הוולדו [סנהדרין צא:], ולכך אין היצה"ר נחשב לדבר שהוא זולת האדם, אלא בשר מבשרו. וכן כתב הגר"א [משלי טז, לב], וז"ל: "התאוה באה מן הרוח... ולזה צריך לחשוב בעין שכלו תחבולות גדולות, כי הם איתו מיום הולדו... שהכל שומעין לו... שכל י"ג שנה נמשך אחר התאוה, ונשרשה בו, ואז קשה לו להפרד ממנה". ועוד, כאשר מנצח אדם אחר "אין זה רושם במנצח" [לשונו למעלה לפני ציון 57], והמנצח נשאר כפי שהיה קודם לכן. אך כאשר אדם כובש את יצרו, הרי הכובש מתעלה מזה, ונעשה כתוצאה מכך יותר בעל מעלה, ואין לך "רושם במנצח" גדול מזה. ואמרו [קידושין לט:] "ישב ולא עבר עבירה נותנים לו שכר כעושה מצוה... כגון שבא דבר עבירה לידו וניצול הימנה", ופירש רש"י שם "נוטל עליה שכר בעבירה שבא לידו וכפה יצרו ולא עבר, אין מצוה יתירה מזו". ובח"א לקידושין שם [ב, קמ:] כתב: "כי בשב ואל תעשה עומד על ענין הראשון, ולא קנה שום דבר. [אך] כשבא לידו דבר עבירה ונצול, כיון שבא דבר לידו, אם כן כאשר גובר על יצרו כאילו קנה מדריגה, שהרי היה גובר על יצרו, ולא הלך אחריו, ונצח אותו, וזהו קנין מעלה" [הובא למעלה פ"ב הערה 112].

<> רש"י שמות לד, ו "ארך אפים - מאריך אפו ואינו ממהר ליפרע". וכן בנתיב התשובה פ"ו [לאחר ציון 35] כתב: "'ארך אפים' פירוש שהוא מאריך באפו שלא להשחית האדם מיד, אף כי הוא חוטא, מכל מקום מאריך לו אף, אולי ישוב". ונקט בלשון "כבישת אף" [ולא "מאריך אף"] כדי להתאימו ל"כבישת היצר". וכן כתב רש"י [במדבר ו, כו] "ישא ה' פניו אליך - יכבוש כעסו".

<> כך הכובש כעסו הוא ג"כ גבור. וכן אמרו חכמים [יומא סט:] "גבורתו, שכובש את כעסו". ובנצח ישראל פ"ה [קכד:] כתב: "האדם שהוא מתפעל, אם שומע חרופים, ואם ירצה לשתוק צריך לכבוש כעסו בחזקה".

<> כי כבישת הכעס הוא אופן אחד של כבישת היצר. ובגו"א דברים פי"ב אות ה [ד"ה ועוד] כתב: "יצרו גובר עליו מפני כעסו". ורבינו יונה בשערי תשובה שער שלישי אות פב כתב: "המשבר כלים בחמתו... שתים רעות עשה; השחית ממון, והשליט את כעסו להעבירו על דברי תורה, כי מעתה יש עמו מלחמה מיצר הכעס להעבירו על דתו, כענין שכתוב [משלי כט, כב] 'ובעל חמה רב פשע'". ובארחות צדיקים שער השנים עשר כתב: "הזהר בך מאד שלא תעשה שום קלקול מתוך כעסך, כי אמרו רבותינו [שבת קה:] המקרע בגדיו והמפזר מעותיו והמשבר כלים בחמתו יהיו בעיניך כאילו עובד עבודה זרה... ראה איך היצר הרע מתגבר באדם בעת הכעס". ובשמירת הלשון [ח"א שער התבונה פי"ג] כתב: "בעת הכעס, הפקר לגמרי אצלו התורה והמצות... ואמרו רבותינו ז"ל כל המקרע בגדיו בחמתו והמשבר כליו בחמתו והמפזר מעותיו בחמתו, יהיה בעיניך כעובד עבודה זרה וכו'. מאי קרא, [תהלים פא, י] 'לא יהיה בך אל זר', איזהו 'אל זר' שהוא בגופו של אדם, הוי אומר זו יצר הרע של כעס". הרי כעס ויצר בני בקתא חדא אינון. @**ותימה**^, כי לשון הפסוק במילואו הוא "טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר" [והמהר"ל השמיט התיבות "מגבור ומושל"], ופירש רש"י שם "ומושל ברוחו - כובש את יצרו", וכן ביאר שם הרבינו יונה בהסברו השני, והגר"א. אם כן היה יכול להוכיח בפשטות מסיפא דקרא שכובש את יצרו דומה לגבור הלוכד עיר, ולא להוכיח כן מרישא דקרא, שאינו עוסק להדיא בכובש את יצרו, אלא בכובש כעסו, ואז הוצרך להשוות כבישת כעס לכבישת היצר. ואולי ניתן ללמוד סיפא דקרא כביאורו הראשון של רבינו יונה, שביאר ש"מושל ברוחו" איירי ג"כ בכבישת הכעס, וכלשונו שם: "'ברוחו' בכעסו, כמו 'כל רוחו יוציא כסיל' [משלי כט, יא], שמושל בכעסו להעבירו שלא לנקום כעסו. והוא גדול מארך אפים, על כן אמר 'ומושל ברוחו מלוכד עיר', שהוא יותר מגבור". וכן פירש רבינו יונה כאן במשנה.

<> של כובש עיר.

<> בגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו". וראה להלן הערה 301.

<> מבאר טעם שלישי מדוע אין המנצח את האחר נקרא "גבור". [ועד כה ביאר שני טעמים; (א) אין זו גבורה מצד עצמו אלא מצד זולתו. (ב) אולי הנצחון בא לו מפאת רוע מזלו של המנוצח, ולא מצד גבורת המנצח].

<> כפי שכתב בנר מצוה [סג.]: "החיה כוחה הוא מצד גופה, ואם אין באדם מצד השכלי כח על החיה לצוד אותה בחכמה, שהוא כח האדם, אין האדם יכול לעמוד נגד החיה, מצד כח גופני הגדול אשר יש לחיה".

<> מוסיף בזה שלא רק שמעלת אדם צריכה להיות מצד עצמו ולא מצד זולתו [וכפי שביאר עד כה הרבה פעמים], אלא מעלת אדם צריכה להיות מיוחדת לאדם במה שהוא אדם. והואיל וגבורה גופנית אינה מיוחדת לאדם, שהרי נמצאת אף אצל הבהמות ביתר שאת, לכך אי אפשר שגבורה גופנית תיחשב למעלת אדם. דוגמה לדבר; הפחד 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1967, וראה להלן הערות 290, 394]. וכך מעלת אדם צריכה להתייחס אל המיוחד שבו, ולא אל המשותף שבו עם בהמות וחיות.

<> כפי שכתב הגר"א במשלי [טז, לב] על הפסוק שהובא במשנה ["טוב ארך אפים מגבור ומושל ברוחו מלוכד עיר"], וז"ל: "הלוכד העיר תלוי בשכל התחבולות, כמו שאמר [משלי כד, ו] 'בתחבולות תעשה לך מלחמה'... התאוה באה מן הרוח, וממנו ינוטעו כל התאות. ולזה צריך לחשוב בעין שכלו תחבולות גדולות, כי הם איתו מיום הולדו... ולכן ישים תחבולות גדולות להלחם בהן. ואמר שהמושל על מדת התאוה בהמצאו תחבולות, הוא טוב מהלוכד עיר ע"י תחבולות". הרי שניתן להתגבר על התאוה והיצה"ר רק באמצעות תחבולות וחכמה. ומקרא מפורש הוא, שנאמר [קהלת ט, יד-טו] "עיר קטנה ואנשים בה מעט ובא אליה מלך גדול וסבב אתה ובנה עליה מצודים גדלים ומצא בה איש מסכן חכם ומלט הוא את העיר בחכמתו וגו'", ובגמרא [נדרים לב:] דרשו שהפסוק עוסק במלחמת האדם ביצר, שאמרו שם: "'עיר קטנה' זה הגוף, 'ואנשים בה מעט' אלו אברים, 'ובא אליה מלך גדול וסבב אותה' זה יצר הרע, 'ובנה עליה מצודים וחרמים' אלו עונות, 'ומצא בה איש מסכן וחכם' זה יצר טוב, 'ומלט הוא את העיר בחכמתו' זו תשובה ומעשים טובים". הרי שניתן להנצל מהיצר רק על ידי חכמה.

<> אודות שרק האדם הוא בעל דעה וחכמה, ולא הבהמה, כן אמרו [קידושין כב:] "בהמה אדעתא דמרא אזלא ["על דעת הקורא אותה, לפי שאין לה דעת" (רש"י שם)], עבד אדעתיה דנפשיה קאזיל ["מדעת עצמו", (רש"י שם)]". ובחולין ה: אמרו "אלו בני אדם שהן ערומין בדעת, ומשימין עצמן כבהמה". ונאמר [תהלים לב, ט] "אל תהיו כסוס כפרד אין הבין", וכן נאמר [תהלים מט, כא] "אדם ביקר ולא יבין נמשל כבהמות נדמו". ורש"י [בראשית ב, ז] כתב: "אף בהמה וחיה נקראו 'נפש חיה', אך זו של אדם חיה שבכולן, שנתוסף בו דעה ודבור". וראה למעלה בהקדמה הערה 8, ולהלן הערה 165.

<> כן פירש כאן הרבינו יונה, וז"ל: "גבורת הגוף שהוא הכח באדם, גם בבהמה הוא, כי לכולם יש כח לישא משאות... ומזה לא דיבר בן זומא. כי לא נקראת גבורה אך גבורת הלב... כי לא לבהמות גבורת הלב". ואמרו חכמים [מגילה טו:] "'ולגבורה' [ישעיה כח, ו] זה המתגבר על יצרו".

<> בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 13], שכתב: "ועוד, שאמר 'איזהו עשיר השמח בחלקו', אף כי בודאי ראוי לומר כי השמח בחלקו הוא עשיר גם כן, כאשר הוא מסתפק בעצמו, אך לשון 'איזהו עשיר', שמשמע כי דוקא השמח בחלקו הוא עשיר, וזולתו אינו עשיר. דבר זה קשיא בודאי, כי למה לא יהיה עשיר מי שיש לו מאה שדות ומאה כרמים ומאה עבדים עובדים אותם, כדאיתא בפרק שני דשבת [כה:]".

<> מעין מה שכתב בח"א לב"מ מב. [ג, כא:]: "כי העני והעשיר שניהם שוים כשאין הכסף ביד העשיר, והוא גם כן עני". לאמר כסף המונח בתיבה אינו מצטרף לעצם האדם. וכן מבואר להלן הערה 154.

<> כמו שכתב בדרוש על התורה [מח.] לגבי תורה, וז"ל: "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... אבל אנחנו אשמים שהתורה מונחת על השלחן הערוך ובפינו אין דבר. וכי כרת הקב"ה ברית עם השלחן שהתורה מסודרה ונמצאת בו בעצמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1274].

<> כתובות סח. "עני עני בדעת, עשיר עשיר בדעת", ופירש רש"י שם "עני בדעת - אין בדעתו ליתן לה נדוניית עשיר, אלא נדוניית עני". הרי שביאר "עני בדעת" שאינו נוהג בנדיבות, וממילא "עשיר בדעת" הוא הנוהג בנדיבות, וראה למעלה הערה 14, והערה הבאה. ונראה שבדוקא נקט בבטוי זה ["עשיר בדעת"], כי למעלה ביאר כי המעלות צריכות להיות מיוחדות לאדם, והמיוחד שבאדם הוא היותו בעל דעה וחכמה [למעלה לפני ציון 71], ולכך גם יחס כאן את מעלת העושר למיוחד שבאדם ["עשיר בדעת"]. וראה להלן ציון 88.

<> בגו"א שמות פכ"ה אות ד ביאר בהרחבה כיצד שלש התרומות שנתנו ישראל במדבר [קרבנות, אדנים, ומשכן (רש"י שמות כה, ב)] היו מכוונות כנגד חלקי האדם; נפש [קרבנות], גוף [אדנים], וממון [משכן], ומחמת כן תרומת המשכן היתה בנדבה, עיי"ש. והוסיף שם [רס:] בזה"ל: "ואם תאמר, לפעמים יהיה לאדם הרבה ממון, ויתן נדבה מעט, ומי שהוא עני יתן הרבה, ולא יהיה זה שוה לפי ערך הממון, והיה ראוי שיתן אותו שיש לו ממון רב - הרבה, ואותו שיש לו מעט - מעט. כי אין הענין כן, כי אותן שיש להם הרבה, והם רע עין ועיניהם צרה ליתן, אינם עשירים בממון. אבל העשיר הוא שיש לו עין טוב ולב טוב, כי הרע עין הוא חסר. אבל מי שיש לו לב טוב ונותן בעין יפה, זהו עשיר, שהרי יש לו הרבה שנותן ומשפיע לאחרים, וזהו מפני הרבוי שנמצא אצלו, וכמו שאמרו 'איזה עשיר השמח בחלקו'. ולפיכך אמרה תורה שיתנו התרומה לפי נדבת הלב, כי כאשר צריך ליתן תרומה לפי הממון ולפי העושר, זהו לפי הנדבה. כי לאותו שיש לו נדבת לב ונתן לפי נדבת לבו, נותן לפי העושר. ואם הוא עשיר, ויש לו חסרון עין, אין זה עשיר, והרי כשנותן מעט, נותן לפי מיעוט עשירותו, והכל נכון" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 830]. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הכ"ז של תורה הוא "השמח בחלקו", וכתב שם: "השמח בחלקו בארנו למעלה שהוא אינו חסר בעצמו, שאם הוא אינו שמח בחלקו, לא יקבל אדם כמו זה השלמה בתורה, שהרי התורה היא לאדם להשלים עצמו, וזה חסר לעולם".

<> "יגיע כפך כי תאכל אשריך וטוב לך" [תהלים קכח, ב].

<> לשונו למעלה פ"א מ"י [שיא.]: "כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום". ובנתיב התמימות פ"ב [ב, רח.] כתב: "דוד המלך אמר [תהלים קיט, א] 'אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'', כלומר שזהו מאושר ומקוים, כי 'אשרי' הוא מלשון [כתובות כא.] 'אשרינהו וקיימינהו'" [הובא למעלה פ"א הערות 609, 1057]. וראה להלן הערות 82, 103.

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ז [קפז:]: "אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק, וזהו שאמרו במדרש [פסחים קיט.] 'את כל היקום אשר ברגליהם' זהו הממון אשר מעמיד האדם על רגליו, ונותן לו חוזק". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ לה [תרסו:]. וכן הזכיר בקצרה בח"א לסוטה מח: [ב, צ.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קט.] כתב: "כל קנין מורה על חוזק של בעל הקנין, כמו שאמרו ז"ל 'ואת כל היקום ברגליהם', זה הממון שמעמיד האדם על רגליו". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקצב:] כתב: "על ידי הממון יש לו עמידה וקיום", ושם הערה 597. וראה למעלה הערה 28, ותפארת ישראל פמ"ה [תרצו:]. והרד"ק בספר השרשים, שורש קום, ג"כ ביאר שתיבת "יקום" הוא משורש קום, בתוספת יו"ד.

<> פירוש - כאשר יהיה שמח ומסתפק בחלקו ["יגיע כפך כי תאכל"], אזי יהיה עשיר בעצם ["אשריך וטוב לך"], וכמבואר בהמשך דבריו.

<> "אפילו אחת מאשוריו לא תמעד, והוא בלשון נקבה כמו רגל" [רד"ק ספר השרשים, שורש אשר]. והרמב"ן [שמות כ, יז] כתב: "כי אמר להם 'אל תיראו', כי זה אשר ראיתם היה שכשינסה ה' אלקים אתכם להודיע ערך אמונתכם, וישלח לכם נביא שקר שירצה לסתור מה ששמעתם, לא תמעד אשוריכם לעולם מדרך האמת, כי כבר ראיתם האמת בעיניכם. ואם כן יאמר, בעבור שיוכל לנסות אתכם לעתיד בא האלקים עתה, כדי שתהיו עומדים לו בכל נסיון". ולהלן פ"ו סוף מ"ה כתב: "כי לשון 'אשריך' מלשון 'לא תמעד אשוריו', והוא מלשון חכמים [כתובות כא.] 'ואשרנהו אשרתא דדייני', שהוא מלשון קיום וחוזק". וראה למעלה הערה 79, ולהלן הערות 99, 103.

<> אודות שהנהנה מיגיע כפיו הוא השמח בחלקו, כן כתב מעלה פ"א מ"י [שט.], וז"ל: "כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בשלו, ואינו חסר, ולכך הוא נהנה מיגיע כפו. ומפני זה נאמר עליו 'אשריך'... כי לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו, כאשר מורה עליו מדת ההסתפקות שהוא בלא חסרון... כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון... כי זהו גדר ההסתפקות שאינו חסר". וכן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה]. ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] קרא לנתיב העושר שלו "נתיב ההסתפקות", וזה מורה להדיא ש"מדת ההסתפקות" היא היא מדת העושר [ראה הערה 14].

<> במשנה, שלאחר שהביאו את הפסוק "יגיע כפך כי תאכל אשריך וטוב לך" אמרו "'אשריך' בעולם הזה, 'וטוב לך' לעולם הבא".

<> פירוש - הראיה השניה מלמדת אותנו שמעלתו של השמח בחלקו והמסתפק בעצמו היא שאינו חסר, ומחמת אי חסרונו הוא זוכה לעולם הזה ולעולם הבא, וכמו שיבאר להלן [ד"ה ובפרק קמא].

<> מעין מה שאמרו חכמים [ברכות לג:] "משל למלך בשר ודם שהיו לו אלף אלפים דינרי זהב, והיו מקלסין אותו בשל כסף, והלא גנאי הוא לו", ובגבורות ה' ר"פ א כתב על כך: "כי אין לספר שבחו מצד האיכות, שאין לעמוד על שבחו עד היכן מגיע השבח ההוא שמספר. וגם מצד הכמות גם כן, שאין לגמור שבחו מצד הרבוי, ששבחו הם בלי תכלית וקץ. ולפיכך אמר שהוא משל וכו', כי אם מקלסין אותו בשל כסף, הרי חלוף יש בין הכסף ובין הזהב מצד האיכות. ומה שיש לו אלף אלפי אלפים דינרי זהב, ומשבחים אותו באלף, הרי חלוף זה מצד הכמות". הרי שכל דבר הוא נחשב לחסר לעומת דבר המרובה ממנו.

<> דוגמה לדבר; ביחס של דין ומשפט שהאדם עושה, כתב בנתיב הדין פ"א [א, קפו:] בזה"ל: "אין הדין כמו מדת החסד; כי יש חסד למעלה מן החסד, והקב"ה חסדו גדול יותר מחסד האדם. ואף שהאדם עושה חסד, אין חסד זה חסדי ה' לגמרי... אבל המשפט שהוא משפט אמת, אין לומר בזה כי משפט גדול מן משפט אחר" [הובא למעלה פ"א הערה 1642]. העשיר בממונו דומה למדת החסד, שלעולם ימצא אחר המרובה ממנו. אך המסתפק בשלו דומה למדת המשפט, שאי אפשר שימצא אצלם אחר המרובה ממנו. @**ואם תאמר**^, הרי היה יכול לומר סברה זו גם לגבי החכם, שאין החכם מי שיודע תורה הרבה [כפי ששאל למעלה (לפני ציון 10)] כי ביחס למי שיודע יותר הוא נחשב חסר. וכן הגבור אינו מי שמנצח זולתו [כפי ששאל למעלה (לאחר ציון 56)] כי ביחס לגבור יותר הוא נחשב חסר, ומדוע אמר סברה זו רק לגבי עשירות. ועוד, לא משמע מדבריו כאן שזהו ביאור שני לשאלתו מדוע עשיר לא יהיה מי שיש לו רבוי ממון גרידא [בנוסף לביאורו למעלה שרבוי הממון אינו שייך לאדם עצמו]. ונראה לומר, כי כאן בא לבאר את הראיה השניה של המשנה שהשמח בחלקו &**אינו חסר**^, ולכך זוכה לעוה"ז ולעוה"ב. ועד כמה שנוגע לנקודה של "אינו חסר" ביאר שזה יכול להמצא רק אצל השמח בחלקו, ולא אצל מי ש"יש לו כמה אלפים", משום שביחס לעשיר גדול יותר הוא יחשב חסר. אך אין זה תירוץ על השאלה מדוע עשיר לא יהיה מי שיש לו רבוי ממון גרידא, כי אף שהוא חסר לעומת המרובה ממנו, מכל מקום לא תהיה בכך הפקעה משם "עשיר". והואיל ולא נאמר למעלה שהחכם והגבור אינם חסרים, ממילא לא היה מקום לבאר אצלם שנחשבים חסרים לעומת המרובה מהם, כי נקודת "אין חסר" לא הוזכרה שם כלל, אלא הוזכרה רק בעשירות בראיה השניה של המשנה.

<> בא ליישב שאם הסברא מורה שהשמח בחלקו הוא יותר עשיר, קרא למה לי.

<> ראה למעלה הערה 76.

<> מעין מאמר חכמים [ב"ב צח.] "כל המתגאה בטלית של תלמיד חכם ואינו תלמיד חכם, אין מכניסין אותו במחיצתו של הקב"ה". ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואשר קורא אותם בשם 'רב' [את המקילים באיסור יין נסך] פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרוא רשע בשם רב וחבר ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות". והפני יהושע בהקדמתו [לפני מסכת ברכות] כתב: "ואף גם זאת יש מהם מגנבי דברים מגדולי ישראל, גנבו וכחשו ושמו בכליהם להתלבש בטלית שאינו שלו".

<> אם רב רב, ואם מעט מעט. ועד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.

<> פירוש - המלים "יגיע כפיך" מוסבות על מי ששמח בחלקו [כפי שיבאר בסמוך], ונאמר על כך מתן שכר של "אשריך וטוב לך". מוכח מכך שיש לאדם לשמוח בחלקו, ולא לחשוש שהדבר יחשב כמתלבש בטלית שאינה שלו.

<> "דאם לא כן" - שאין כוונת הפסוק לאדם ששמח בחלקו, אלא לאדם שאוכל משלו ["יגיע כפיך"] ולא משל אחרים. וכן פירש המצודות דוד שם: "כי תאכל - כאשר תאכל יגיע כפיך, ולא תהנה מאחרים".

<> פירוש - ההנאה הזו מיוחסת ליגיע כפיו, ולא למה שאוכל, וכמו שמבאר.

<> לשונו בכת"י כאן: "שבשביל שבא לו העושר על [ידי] יגיע שלו, וכאשר אוכל אותו, נהנה ממנו ביותר". ולכך כאשר הוא אוכל, הנאתו באה לו מחמת שאוכל מיגיע כפיו דייקא, ולא מחמת האכילה גרידא. וראה למעלה פ"א הערה 1049.

<> ב"מ לח. "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", ופירש רש"י שם "קב שלו חביבה עליו על ידי שעמל בהן". ולכך יש הנאה מיוחדת כאשר אוכל מיגיע כפו, כי אז אוכל מדבר שהוא שלו בתכלית.

<> "רק ששמח בחלקו" - בלשון המהר"ל "רק" הוא כמו "אלא". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכב:] כתב: "כי הנהנה מיגיע כפו, אשר הם מעשה ידיו, ודי לו במה שיש לו, וזהו מדת הסתפקות. כי אם לא היה מסתפק בעצמו, לא היה נהנה מיגיע כפו, כי היה חסר תמיד, כמו שאמרו על אותם שעיניהם לא תשבע עושר [קהלת ד, ח]. אבל כאשר הוא נהנה מיגיע כפו, מסתפק בודאי בעצמו, ואינו חסר".

<> מפרש שהשמח בחלקו הוא הנהנה משלו. ולכאורה זו דעת רבי מאיר [שבת כה:], שאמר "איזה עשיר, כל שיש לו נחת רוח בעשרו". ושם הביאו את דעת רבי טרפון הסובר שהעשיר הוא "כל שיש לו ק' כרמים ומאה שדות וק' עבדים שעובדין בהן". ויוצא לפי זה שהקשה למעלה לפי דעת רבי טרפון, שכתב [לאחר ציון 15]: "למה לא יהיה עשיר מי שיש לו מאה שדות ומאה כרמים וכו' כדאיתא בפרק שני דשבת", ומתרץ המשנה לפי רבי מאיר. וזה בודאי צ"ב מדוע שאל מתחילה לחד מ"ד, ותירץ לפי אידך מ"ד. ועיין בנתיב העושר פ"ב [ב, רכד.] בביאור הדעות השונות שהובאו בגמרא שם. ונראה לומר, שדבריו כאן מוסבים על כך שאין לומר שהעשירות נמדדת ברבוי ממון גרידא, וזה כו"ע מודו ביה, כי מה שנקט רבי טרפון ב"מאה כרמים" אינו רבוי ממון גרידא, אלא בסימן עשירות בעושרו [כמבואר שם בנתיב העושר], ואילו מה שהמהר"ל נקט למעלה ב"מאה שדות ומאה כרמים" אינו אלא כדוגמה בעלמא לרבוי ממון. וא"כ אין הביאור שפתח ברבי טרפון וסיים ברבי מאיר, אלא פתח ברבוי ממון גרידא וסיים בעשירות בעצם. וכל הדעות בגמרא תואמות למסקנא זו, וכמבואר שם בנתיב העושר.

<> כפי שביאר להלן פ"ו מ"ה את המשנה שם "כך היא דרכה של תורה; פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן... אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", שכתב שם [בסוף פירוש המשנה] בזה"ל: "ומה שאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', כי בודאי כאשר מסולק מאתו החומר הגופני בעולם הזה, אשר כל חסרון הוא מצדו, נאמר עליו 'אשריך בעולם הזה', אף על גב שאין לו טוב בעולם הזה, מ"מ נאמר עליו 'אשריך'... שהוא מלשון קיום וחוזק [ראה למעלה הערה 82], ובעולם הזה יש לו קיום. וטוב לו בעולם הבא, כאשר לא היה נמשך אחר הגוף בעולם הזה, רק היה כולו נבדל, ולפיכך בעולם הבא שאין שם אכילה ושתיה גופנית, אז יהיה טוב לו, כי זה האדם נבדל לגמרי מן החומר, ובעולם הבא שהוא נבדל, שם טוב לו". ובודאי שכל הדברים האלו כחם יפה גבי ירא שמים. ולמעלה פ"א מ"י [שיב:] כתב: "ירא שמים, אף כי הוא זוכה למדריגה עליונה", ושם הערה 1063.

<> כן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], וז"ל: "כלל הדבר, כאשר הוא בריה שאינה חסירה בעצמה, לא יהיה חסר לא מן עוה"ז ולא מן עוה"ב. אבל ירא שמים, מפני יראתו אין זה מסתפק בעצמו, רק תמיד ירא באולי יחטא. אף כי דבר זה יראת שמים, מכל מקום לא תוכל לומר שהוא שלם עד שראוי לו עוה"ז והעוה"ב, אבל נאמר עליו 'אשרי' בלבד. וזה אף כי יש לירא שמים גם כן שכר בעולם הזה ובעולם הבא, מכל מקום שכרו של עולם הזה והעולם הבא נכללו שניהם בלשון 'אשרי', ואינו דומה למי שנהנה מיגיע כפו כי מעלתו מיוחד בעולם הזה בפני עצמו ובעולם הבא בפני עצמו, כפי מה שהוא עולם הזה וכפי מה שהוא עולם הבא, ובזה יש לו עיקר ועצם עוה"ז בשלימות, ועיקר עצם עוה"ב בשלימות. כי העה"ז והעה"ב מחולקים בעצמם, וכאשר אמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', אם כן נתן לו עולם הזה בפני עצמו ועולם הבא בפני עצמו, ובזה יש לו עולם הבא בשלימות כפי מה שהוא. אבל ירא שמים נכללים באחד לומר 'אשרי' בלבד, ולכך אי אפשר לומר כי יש לו עיקר עולם הזה ועיקר עולם הבא, כי עיקר עולם הזה ועולם הבא הם נבדלים זה מזה" [הובא למעלה פ"א הערות 1061, 1064].

<> אך לא הזכיר כאן יחודו לעולם הזה, לעומת דבריו בנתיב העושר [הובא בהערה הקודמת] ודבריו למעלה פ"א מ"י [שיא.], ויובא בהערה הבאה.

<> משמע מלשונו שוב שעיקר החילוק בין הנהנה מיגיע כפיו לירא שמים הוא בנוגע לעולם הבא, אך עד כמה שנוגע לעולם הזה הם שוים, כי בשניהם נאמר לשון "אשרי", ורק מוסיף הנהנה מיגיע כפיו שנאמר אצלו גם הלשון של "טוב לך" לעוה"ב. אך כאמור בנתיב העושר פ"א [הובא בהערה 100] לא ביאר כך. וכן למעלה פ"א מ"י [שיא.] ביאר שגם בנוגע לעולם הזה יש חילוק ביניהם, שכתב: "ולפיכך כתיב 'אשריך' בעולם הזה, כי 'אשריך' היינו שיהיה מאושר, שהוא לשון חוזק, שלא יהיה לו נפילה, במה שהוא אדם משמח בחלקו, והוא שלם בלי חסרון. ודבר זה מורה על חוזק וקיום, וזהו שיש לו - מצד חוזק המציאות שיש לו - עולם הזה. ולעולם הבא יהיה לו הטוב לגמרי... ויהיה לו בעולם הזה כפי מה שראוי לעולם הזה, ויהיה לו לעולם הבא כפי מה שראוי לו לעולם הבא. אבל ירא ה' לא כתיב רק לשון אחד 'אשרי איש ירא ה'', מפני שאין לירא שמים עולם הזה בשלימות כפי מה שהוא, ועולם הבא בשלימות כפי מה שהוא, שאין הדבר הזה רק למסתפק בעצמו, והוא מציאות שלם, ראוי שיהיה לו מציאות עולם הזה בשלימות מה שהוא, ומציאות עולם הבא בשלימות... לכך עושה חלוק ביניהם לומר 'אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא', כי הם מחולקים מצד עצמם. ולא כן ירא שמים, ואף כי הוא זוכה למדריגה עליונה, אין לו עולם הזה, דהיינו עולם הזה כפי מה שהוא, ועצם עולם הבא כפי מה שהוא, מפני שאין מעלת ירא שמים שהוא שלם לעצמו. ולפיכך לא נתן לו עולם הזה בפני עצמו בשלימות, ועולם הבא בפני עצמו בשלימות, רק אמר 'אשרי איש ירא ה''. ולא אמר 'אשריך וטוב לך', כי אם היה לו שלימות עולם הזה כפי מה שהוא, ועולם הבא כפי מה שהוא, היה מחלק ביניהם, כי מחולקים הם בעצמם. ולכך אין לו עיקר עולם הזה... ואין לירא שמים עצם עולם הבא. ולפיכך נכללו עולם הזה ועולם הבא בשם אחד, כי אין מיוחד לו אחד מהם. שאם היה מיוחד לו עולם הזה וגם עולם הבא, מפני שעולם הזה ועולם הבא מחולקים, אין לכלול שניהם כאחד. והבן דברים אלו מאוד. ובפרק בן זומא עוד יתבאר זה". וכן בכת"י [יובא להלן הערה 111] ביאר כך. וקשה, מדוע כאן הזכיר רק את עוה"ב כנקודת החילוק ביניהם, ולא גם את העוה"ז. וצ"ע.

<> בכת"י כתב דברים אלו כהסבר שני, אך הסברו הראשון אינו מופיע בנדפס, וז"ל שם [לאחר שהביא את המאמר ממסכת ברכות]: "ופירוש זה, כי פירוש 'אשריך' הוא נאמר על הקיום שיש אל הדבר ואינו נפסד, והוא מלשון [תהלים לז, לא] 'לא תמעד אשוריו'. וכן בכל מקום בא לשון 'אשרי' על החוזק שעומד קיים [ראה למעלה הערות 79, 82]. וזה מעלת העולם הזה כאשר הוא מקוים, והעולם הזה אין מעלתו טוב, שזה שייך לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט:]. ולפיכך אמר 'אשריך' נאמר על עולם הזה, 'וטוב לך' נאמר על עולם הבא. ואשר משמח בחלקו ואינו מקבל מזולתו, רק משמח בחלקו מצד עצמו, הוא טוב, וזה ראוי אל עולם הבא, שהוא כולו טוב לגמרי. וכאשר מצד שהוא טוב בעצמו ראוי אל עולם הבא, מכל שכן הוא ראוי אל עולם הזה [ראה להלן הערה 829]. ולכך נאמר [על] השמח בחלקו והוא טוב בעצמו, עד שבשביל כך ראוי אל עולם הבא, מצד הזה שיהיה גם כן מקוים בעולם הזה, כי הקיום הוא קודם הטוב. אבל ירא שמים, מפני שהוא ירא שמים, ראוי אליו הקיום, כי הוא יתברך מקיים הכל, וכמו שהתבאר אצל [למעלה פ"ג מ"ט] 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', עיין למעלה [שם לפני ציון 940]. לכך זה שהוא ירא חטא עליו נאמר 'אשריך', שהוא נאמר על הקיום, וזהו בעולם הזה, שמקבל הקיום מן השם יתברך. אבל בשביל יראת שמים אין השכר הוא הטוב, אע"ג כי בודאי יש לו ג"כ הטוב, אבל שיהיה הטוב בשלימות הגמור, זה אינו. רק כאשר משמח בחלקו ונהנה מיגיע כפו, שאז יש לו הטוב מצד עצמו, ולכך ראוי אל עולם הבא, שהוא כולו טוב, ועולם הזה גם כן, כמו שהתבאר. ויש לפרש גם כן כי אצל יראת שמים כלל הכתוב הכל בלשון 'אשרי'..." [ומביא שם את דבריו שנמצאים כאן לאחר ציון 99 ואילך]. ותמצית ההסבר היא שהנהנה מיגיע כפיו זוכה ל"טוב" של העוה"ב, ונכלל בזה גם זכיה לקיום בעוה"ז, ומכלל מאתיים מנה. אך הירא שמים זוכה לקיום השייך לעוה"ז, ולא נכלל בזה ה"טוב" של עוה"ב. וראה להלן הערה 109 שנתבאר שם שכאשר ראוי ל"טוב" של העוה"ז, ק"ו שראוי ל"טוב" של עולם הבא, שהוא כולו טוב.

<> "החומר הוא חסר, ולכך החומר מקבל. כי כל אשר הוא מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [לשונו בגבורות ה' פמ"ד (קע:), והובא למעלה פ"ב הערה 48]. ובנתיב העבודה פי"ז [א, קלא.] כתב: "כי הקבלה הוא מצד החסרון, שכל מקבל הוא חסר". ובנר מצוה [כח.] כתב: "כל ענין כח הגוף שהוא לעולם חסר, והוא מקבל תמיד", ושם הערה 157. ובח"א לשבת קנב. [א, פב.] כתב: "אין חסרון רק לחומר, והוא מקבל תמיד, אבל בעל התורה שיש בו השכלי, אין אפשר שיהיה חסר לגמרי, מאחר שאין החסרון רק בחמרי לא בשכלי". וכן כתב בנצח ישראל פמ"ב [תשלג.], ובנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], ויובא בהערה 109. וראה הערה 114.

<> פירוש - השמח בחלקו מתפשט לגמרי ממדריגת החומר, שאינו חסר. ולשון "הפשיטות" שנקט כאן הוא מלשון התפשטות והתנערות ממדריגת החומר.

<> כי החומר הוא סבה לחסרון ולהעדר, ולמסולק מן החומר יש הקיום והעמידה. וכן למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר", ושם הערה 731. וכן למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 779] כתב: "אין בחומר קיום כלל", ושם הערה 780. ולהלן פ"ה מי"ט כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובנתיב העושר פ"א [ב, רכד.] כתב: "כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר". ולמעלה פ"א מ"י [שט.] כתב: "כי הנהנה מיגיע כפיו אשר הם מעשה ידיו, והוא אשר מסתפק במה שנותן השם יתברך אליו, ודי לו במה שיש לו... ואינו חסר... לאדם כמו זה, מאחר שהוא בריאה שלימה בעצמו... שהוא בלא חסרון, לכך ראוי שיהיה לו עולם הבא בשלימות, ובעולם הזה גם כן, כיון שהוא מסתפק בעצמו ושמח בחלקו, השם יתברך מסייע לו שיהיה שלם לגמרי מבלי חסרון... כי החסר הוא קרוב אל ההעדר, שהרי הוא חסר, שהוא התחלת ההעדר. ולפיכך מי שהוא מסתפק בעצמו, אינו חסר". וראה להלן הערות 536, 974.

<> פירוש - ועל אחת כמה וכמה שיהיה לו כך בעולם הבא.

<> אודות שהעולם הבא יש בו הפשיטות הגמורה מן החומר, כן כתב בנתיב התורה פ"י [א, מה:], וז"ל: "דע כי העולם הבא הוא נבדל, וזהו עצם עולם הבא, כמו שאמרו בכל מקום [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהן בראשיהן ונהנין מזיו השכינה". ובנצח ישראל פט"ו [שנח.] כתב: "ענין עולם הזה ועולם הבא הם מחולקים, כי זה גשמי וזה נבדל מן הגשמי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "העולם הבא הוא עולם קדוש נבדל מן הגשמי, והעולם הזה הוא עולם גשמי" [הובא למעלה פ"א הערה 770]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1095]. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג:], ושם הערה 39, ולהלן הערה 1593.

<> כן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכג.], וז"ל: "וגם תדע כי זהו עצם עולם הבא, כי אין עוה"ב רק שאין מקבל מזולתו. כי התבאר פעמים הרבה כי אין מקבל רק החומר, ואילו בעוה"ב, שאינו עולם גשמי, אין מקבל שם. והמסתפק בעצמו אין מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו. ולפיכך עליו נאמר 'אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב', כי יש לו מדה שראויה לעה"ב. וגם בעה"ז הוא מדה עליונה, כאשר הוא מסתפק בעצמו, ואין לו המדה החמרית, אשר הוא מקבל תמיד" [הובא למעלה פ"א הערה 1069]. ובביאור עדיפות הטוב שבעוה"ב על פני הטוב שבעוה"ז, ראה דבריו בח"א לחולין מד: [ד, צד:] בנוגע לדברי הגמרא שם שתלמיד חכם ש"רואה טרפה לעצמו... זוכה ונוחל שני עולמות, העולם הזה והעולם הבא", וכלשונו: "כי האדם שיש לו הסתפקות אינו חסר, והוא שלם, ומי שהוא שלם ואינו חסר ראוי שיהיה נמצא בעולם הזה ובעולם הבא, שהרי בכל יום נאמר [בראשית פרק א] 'וירא אותו כי טוב', ומורה על שהדבר שהוא טוב ראוי שיהיה נמצא. וזה שכתוב אצלו 'אשריך וטוב לך', [ש]ראוי לו המציאות בעולם הזה בשביל זה, &**ומכל שכן**^ שראוי לעולם הבא, שהוא כולו טוב [קידושין לט: (ראה למעלה הערה 103)], ולכך אמר שנוחל עולם הזה ועולם הבא". הרי שלעולם הבא "ששם יהיה לו טוב לגמרי", כי הוא עולם ש"כולו טוב" [הובא למעלה פ"א הערה 1059]. ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה והיינו דקאמר] כתב: "תלמידי אברהם, מפני שאין בהם החסרון, אבל יש להם השלימות, מצד השלימות שיש בהם ראוים לאכול בעולם הזה ונוחלין לעוה"ב, שהרי אין בהם חסרון והעדר. וכאשר מסולקים מן ההעדר הם ראוים אל עוה"ז ועוה"ב. וזה שנאמר [משלי ח, כא] 'להנחיל אוהבי יש', כי היש הוא הפך ההעדר והחסרון. 'ואוצרותיהם אמלא' דבר זה נאמר על האוצר הסמוי מן העין, והוא לעוה"ב, ודבר זה ימלא להם. והכל מפני שלימות ותמימות שיש בהם מבלי חסרון".

<> עמודים שח:-שיד., והובאו בחלקם בהערות למעלה. ובהמשך דבריו שם [שיג:] הביא עוד נקודה, שלא הובאה כאן, וז"ל: "ועוד, כי עצם עולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה [ברכות יז.], וזה מדת הנהנה מיגיע כפו, שהוא שמח ונהנה. ולכך אין לירא שמים עצם עולם הבא... והבן דברים אלו מאוד. ובפרק בן זומא עוד יתבאר זה". נמצא שהסברו שם הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא מחמת ההנאה והשמחה שיש לו, לעומת זאת הסברו כאן הולך סביב הציר שהנהנה מיגיע כפיו תואם לעולם הבא כי אינו מקבל מאחר מחמת הסתלקותו מהחומר והחסרון. @**נמצא שיש**^ בעוה"ב שני מאפיינים; (א) שמחה ועונג [כהסברו שם]. (ב) התפשטות מהחומר ושלימות בעצמו, המתבטא באי קבלה מאחר [כהסברו כאן]. ובגמרא [סנהדרין ק.] אמרו "כל המשחיר פניו על דברי תורה בעולם הזה, הקב"ה מבהיק זיוו לעולם הבא... כל המרעיב עצמו על דברי תורה, הקב"ה משביעו לעולם הבא", וכתב על כך בנתיב התורה פ"ג [א, יג:] בזה"ל: "שני דברים זכרו כאן, האחד היא שלימות ומעלת עצמו שיהיה לו לעתיד, והוא הזיו והאור. אשר כל אור מורה על המציאות, כמו שהשחור שהוא הפך האור מורה על ההעדר... הקב"ה מבהיק זיו שלו בעולם הבא, שיתן לו המציאות הגמור בעולם הנבדל, הוא עולם הבא הבלתי גשמי. והשני השלימות מה שיקבל מן השם יתברך, הוא מה שאמר 'הקב"ה משביעו לעולם הבא', כי יקבל שביעה מן השם יתברך... והוא מה שרמזו חכמים [ברכות יז.] העולם הבא אין בו אכילה ושתיה, אלא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מזיו שכינה. כי מה שאמרו ש'עטרותיהם בראשיהם' דבר זה נאמר על מעלת עצמו... ומה שאמר 'ונהנין מזיו השכינה' הוא מה שיקבלו מן השם יתברך. ואלו שני דברים ידועים בחכמה מאוד, כי הם שני מדריגות עולם הבא". @**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 פ"ג הערה 1874]. ונראה לפי זה כי "עטרותיהם בראשיהם" מורה שהם נבדלים מן החומר, וזהו הקיום הנצחי [כמבואר שם בפ"ג], ואילו "ונהנים מזיו השכינה" זהו הטוב הגמור, שמקבלים קיומם מהקב"ה, והוא התעונג העליון ביותר [כמבואר למעלה פ"א מ"י]. וראה למעלה פ"א הערה 1069, ופ"ג הערה 1874.

<> בכת"י כאן אינו מופיע הדיבור הזה, ובמקומו נכתב שם כך: "וזה מפני כי השמח בחלקו ואינו רוצה לקבל מזולתו, זהו מתעצם במה שיש לו. וכאשר מתעצם במה שיש לו הוא עצם טוב, ולכך ראוי שיהיה לו עולם הזה בעצם, ועולם הבא בעצם. ולכך כתיב אצלו 'אשריך בעולם הזה וטוב לך בעולם הבא', וכל אחד ואחד יש לו הטוב, והוא מיוחד אליו. אבל אצל ירא אלקים אין לו כל אחד עד שהוא מיוחד אליו בעצם, ולכך כלל שניהם ביחד במה שאמר 'אשרי האיש', והבן זה".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע השמח בחלקו מיוחד לעולם הבא, והוא שיש בו מדת הפשיטות כאשר אינו מקבל מאחרים.

<> לשונו שם [תשכא.]: "היפך שלו מי שאינו פשוט כלל, רק שמקבל מזולתו, כי מי שמקבל מזולתו אינו פשוט. ולפיכך הלוה ואינו משלם, בשביל שהוא לוה ואינו מחזיר, דבר זה נקרא שמקבל מזולתו, ובשביל כך הוא אינו פשוט, שאם היה פשוט היה מסולק מן הקבלה מזולתו, והיה מחזיר ומשלם. כי ההלואה בעצמה, אף על גב שהוא מקבל מזולתו, אין דבר זה יוצא מגדר הפשיטות כלל, כי כן הנבראים כולם צריכים זה לזה, תלוים זה בזה. וזה אם היה בו מדת הפשיטות היה פורע לחבירו, ולא היה נשאר אצלו מן חבירו, כי מי שיש בו מדת הפשיטות, עומד בעצמו, אינו מקבל מזולתו... הלוה ואינו משלם הוא נמשך אחר הקבלה מזולתו, שזה ענין הרכבה לגמרי, שאינו פשוט כלל".

<> וזה לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא.]: "ומה שאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', הכל מצד שיש לו מדה השכלית... מורה שיש לו מדת הפשיטות, שאינו רוצה לקבל, וזהו מדה שכלית. ועל מדה זאת בפרט נאמר 'אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא', שעל ידי מדה זאת זוכה לעולם הזה ולעולם הבא. ודבר זה ארוך לבאר, וכבר התבאר פירוש זה בפרק בן זומא, שם תמצא עוד מבואר דבר זה, עיין שם. וגם בנתיב ההסתפקות נתבאר [יובא בהערה 116]. ואשרי חלקו אשר זוכה אל המדריגה המעלה הזאת. אבל בעונותינו לא רבים אשר הם בגדר תלמיד חכם, אשר לתלמיד חכם על כל ראוי לו מדת הפשיטות בפרט. ומדת הפשיטות שאינו מקבל כלל כמו שהוא ידוע, כי כל מקבל הוא חמרי גשמי, שהשכל הוא פשוט אינו מקבל. ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותינו הרבים, שחושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1233]. וראה להלן הערה 642.

<> נמצא שביאר כאן בשני טעמים את מעלתו של השמח בחלקו בכך שאינו מקבל מזולתו; הנה כבר השריש כמה פעמים בספריו שהחומרי מקבל, לעומת הנבדל שאינו מקבל. ותלה חילוק זה בשני גורמים; (א) החומרי הוא חסר. (ב) החומרי הוא מורכב ולא פשוט. טעמו הראשון לקבלת החומרי מוזכר כאן, בגבורות ה' פמ"ד [קע:], ובעוד מקומות [הובאו למעלה הערה 104]. וטעמו השני נמצא בנצח ישראל פכ"ט [תקעט:], שכתב: "וידוע כי השכל הוא פשוט, ואין שייך בו קבלה. כי אם החומר הוא שמקבל. לכן לא תמצא בעליונים, שהם נבדלים שכליים, שהם מקבלים זה מזה... כי החומר הוא שמקבל". וכן הוא למעלה פ"ב מ"ה [תקפח.]. ולהלן פ"ה מ"י כתב: "כי מי שמקבל מן אחרים יש לו מדריגה חמרית, כי החומר מקבל... שכל ענין החומר שהוא מקבל תמיד, כמו שבארנו אצל 'איזהו עשיר השמח בחלקו'... כי השכל הוא פשוט, אינו מקבל מזולתו, רק עומד בעצמו". וכן הוא בנתיב התורה פ"ד [א, כ:]. ובנתיב יראת השם פ"ב [ב, כד.] כתב: "כי העליונים אין אחד מקבל מזולתו, לפי שאם אחד היה מקבל מזולתו היה בהם הרכבה, שהרי מקבל מזולתו, ודבר זה לא שייך בעליונים... ודבר זה לא יתכן בנבדלים, שאין בהם הרכבה כלל. ולפיכך המשא ומתן מתייחס אל המורכבים שהם מקבלים מאחר, ואין במורכבים אחד עומד בעצמו. שאם היה עומד בעצמו, ולא היה שום חבור אל זולתו, דבר זה הוא פשיטות, ואין פשיטות בתחתונים".

<> בנתיב העושר פ"א [ב, רכב:-רכג:], והובא בהערות הקודמות. אמנם גם שם כתב "ועוד יתבאר, ודבר זה עוד יותר עמוק". וכן הזכיר מאמר זה בדרוש לשבת תשובה [עד:],

<> בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מד:] כתב: "מי שהוא ירא מהקב"ה יותר מיוחד אל עולם הזה, כי ההפרש שיש בין עולם הזה ובין עולם הבא, כי בעולם הזה נמצא בו היראה והפחד, אבל האהבה שהוא הטוב הגמור, אל זה ראוי עולם הבא... עולם הבא הוא שייך אל אהבה, שהוא נמשך אחר השם יתברך באהבה ובטוב לב, ולכך ראוי אל עולם הבא שכולו טוב. ודבר זה בארנו בפרקים כי בעל היראה מיוחד לעולם הזה, ובעל האהבה, שבו הכל נחת רוח וטובה, ראוי אל עולם הבא. ובארנו זה אצל 'השמח בחלקו'". אמנם נראה שאע"פ שהזכיר שם את המלים "השמח בחלקו", אין כוונתו לדבריו כאן, אלא לדבריו למעלה פ"א מ"י [שיד: (ושם הערה 1068)], שביאר שם שהנהנה מיגיע כפיו מגיע למדת האהבה, וזו נקודה שלא נכתבה כאן. וכן להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושבעה של תורה הוא "השמח בחלקו", והזכיר שם את דבריו כאן.

<> למעלה [לאחר ציון 21], שהמעלה צריכה להיות באדם מצד עצמו, ולא מצד זולתו, ויובא בהערה 121.

<> כפי שהקשה האברבנאל בשאלתו הששית על המשנה [לא הובאה עד כה], וז"ל: "באומרו 'אי זהו מכובד המכבד את הבריות', כי זה הגדר יצדק ב'מכבד', שהוא פועל הכבוד ונותנו, ולא יצדק ב'מכובד' המקבל את הכבוד מהבריות".

<> אודות שהכבוד "הוא ביד אחרים המכבדים אותו", כן ביאר בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], וז"ל: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד, כמו שבארנו זה באריכות בפרק בן זומא, עיין שם [אולי כוונתו לדבריו כאן, אך אין זה "באריכות"]. ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו". וראה להלן הערות 154, 589, 621, 673, 1155.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 21]: "בא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם. שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו... לכך אמר כי אלו דברים ראוים שיהיו לאדם מצד עצמו, כיון שהם שייכים לאדם, ולא שיהיו מצד זולתו".

<> לשון המדרש שם: "'מי הוא זה מלך הכבוד' [תהלים כד, י], זה מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהוא חולק כבוד ליראיו, לכך כתיב 'הכבוד'. כיצד, מלך בשר ודם אין יושבין על כסאו, והקב"ה הושיב לשלמה על כסאו, שנאמר [דה"א כט, כג] 'וישב שלמה על כסא ה' למלך תחת דוד אביו ויצלח'. מלך בשר ודם אין רוכבין על סוסו, והקב"ה הרכיב אליהו על סוסו... מלך בשר ודם אין משתמשין בשרביטו, והקב"ה מסר שרביטו למשה... הוי [תהלים כד, י] 'ה' צבאות הוא מלך הכבוד', שהוא חולק מכבודו ליראיו". ובנצח ישראל פ"מ [תשח.] הביא המדרש.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"י [תשפח:]: "כי מה שאמר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם במה שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. ואם אין האדם עושה דבר, רק אינו מקפיד על חבירו שהוא אדם נברא בצלם אלקים, מורה על פחיתותו וחסרון מצד שהוא אדם. שאם היה אדם בעל מעלה כמו שראוי אל האדם מצד הצלם הזה, היה מכבד את חבירו שנברא בצלם אלקים". וראה להלן הערה 253. @**דוגמה הפוכה**^ לזה כתב באור חדש [קל:], וז"ל: "'ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי וגו'' [אסתר ג, ו]. במדרש [אסת"ר ז, י] בזוי בן בזוי, להלן כתיב [בראשית כה, לד] 'ויבז עשו את הבכורה', וכאן כתיב 'ויבז בעיניו'... שכך הוא רשעתו [של עשו] שהוא מבזה את הכל. ולכך אמר 'ויבז', למה מבזה הכל, מפני שהוא בזוי בעצמו, ולכך מבזה את הכל. ומפני כך אמר 'בזוי בן בזוי', כלומר שהוא מבוזה ומרוחק מהכל, כמו שאמר עובדיה אל עשיו [עובדיה א, ב] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי אתה מאוד', כלומר שאתה מרוחק מן כל הנמצאים, ומסולק אתה מהם, ומפני כך היה הוא מבזה את אחר כאשר הוא בזוי בעצמו... שכל אשר מרוחק מן הבריות, הוא בעצמו מרוחק ומאוס אליהם. ודבר זה נראה בתחילת בריאתו, שיצא עשיו כאדרת שער [בראשית כה, כה], ובודאי דבר זה מגונא ומאוס. ולפיכך עשיו, אף שיש לו הממשלה הגדולה מאוד, מכל מקום הוא בעצמו מבוזה ומגונה, והוא נבדל מן הבריאה, ולכך גם כן הוא מבזה את אחר. ולכך כתיב לשון 'ויבז', שמורה על הריחוק הגדול, וזה בעצמו מורה שהוא מרוחק" [הובא למעלה פ"ב הערה 1509]. וכשם ש"ויבז" מורה על בזיונו של המבזה, כך "מכבד" מורהה על כבודו של המכבד, כי רק אדם שהוא מכובד בעצם, יכול לחלוק כבוד וחשיבות לזולתו.

<> בא לענות על שאלתו הרביעית על המשנה [למעלה לפני ציון 17]: "ומה ראיה היא זאת שהמכבד הבריות הוא מכובד". ופירושו, שלא נאמר בפסוק זה שהתנאי לכבוד הוא לכבד את הבריות, אלא נאמר בו שהמכובד [ה' יתברך] מכבד את מכבדיו, אך לא נאמר שה"מכובד" הוא רק מי שמכבד את מכבדיו.

<> כמו שנאמר לאברהם אבינו [בראשית יב, ג] "ואברכה מברכיך ומקללך אאור וגו'", שטעם הדבר בפשטות הוא משום "מדה כנגד מדה".

<> סנהדרין צ. "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ולהלן פ"ה סוף מ"ח כתב: "כי כל מדותיו של הקב"ה הם מדה כנגד מדה". וכן כתב בגבורות ה' פל"ב [קכב:] כתב: "רק מפני שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה". ובח"א לסנהדרין שם [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן הש"י, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן הש"י. ויש לך להבין את זה" [הובא למעלה פ"ג הערה 171, ולהלן הערה 180]. ובח"א לסוטה ח: [ב, לו:] כתב: "דבר זה מבואר, כי העונש ראוי באותה מדה, כלומר באותו הענין שהיה בו החטא. משל זה הסוטה קשטה עצמה לעבירה, המקום מנוולה [סוטה ח:]. וכי אין ראוי שהשם יתברך, אשר הנהגתו ביושר ובמשפט, וכאשר היה הקשוט בחטא, וכי אין ראוי לפי מדת המשפט להפוך החטא לנוולה, וזהו העונש ראשון שהיא ראויה אליו, ודבר זה מבואר. וכן כל העונשים המגיעים לאדם, הם מגיעים דבר דומה לחטא, כמו היא גלתה עצמה לעבירה, המקום גלה עליה. הירך התחיל בעבירה, לפיכך תלקה הירך תחלה [שם]. וכל זה כי העונש הזה הוא ראשון שיבוא עליו כאשר הוא דומה אל החטא, לפי שדבר זה הוא משפט הישר הגמור".

<> כי הם ראוים לכבוד מחמת שהם נוהגים כבוד לזולתם.

<> בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "בפרק במה מדליקין [שבת כג:]... דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן... מאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה לו חתנותא רבנן, שחתניו הם כבודו בלבד. ואין דומה דבר זה לבן, שהוא עצמו ובשרו של אדם. אבל חתנותא אינם עצמו, רק הם כבודו, שהכבוד דבק עם האדם בלבד, ואינו האדם עצמו. וכן חתניו הם כבודו בלבד, שהם דבקים בו, ודבר זה ידוע" [ראה להלן הערה 669]. אמנם להלן במשנה ו יתבאר שביחס לתורה יש הנהגה מיוחדת של "המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות", ושאינה נוהגת במכבד את הבריות, וכמבואר שם הערה 664.

<> בא ליישב את שאלתו החמישית [והאחרונה על המשנה], שכתב [למעלה לאחר ציון 17] בזה"ל: "ועוד קשיא, למה בא לפרש אלו ארבע מדות בפרט, ולא בא לפרש מדות אחרות".

<> פירוש - בארבע מדות אלו במיוחד מצוי הטעות שיתואר האדם בהן באופן לא נכון, וזהו כאשר אין מעלות אלו מצד עצמו של אדם, אלא מצד זולתו [ראה להלן הערה 140]. ולאפוקי מכך בא בן זומא ללמדנו שארבע מעלות אלו צריכות להאמר אך ורק כאשר הן מתארות את עצם האדם, וכמו שמבאר.

<> כפי שביאר למעלה מציון 31 ואילך.

<> כפי שביאר למעלה מציון 56 ואילך.

<> כפי שביאר למעלה מציון 73 ואילך.

<> אע"פ שכבר ביאר מדוע בן עזאי נקט באלו ארבע מדות, ולא משמע שבא כאן לבאר טעם שני, שא"כ היה אומר "ועוד", אך הואיל ולמעלה כתב [לאחר ציון 129] "מפני כי אלו המדות בפרט יתואר בהם האדם", בא לבאר מהו המקור לומר שבארבע מדות אלו בפרט יתואר האדם.

<> לשון הפסוקים במילואם [ירמיה ט, כב-כג] "כה אמר ה' אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידע אותי כי אני ה' עשה חסד משפט וצדקה בארץ כי באלה חפצתי נאם ה'".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 22]: "בא בן זומא ללמד על מעלות אלו שזכר, שהם שייכים בפרט אל האדם... ונכנסים בגדר האדם; כי החכמה לשכל האדם, שהוא האדם. והגבורה לנפש האדם, שהוא האדם. והעושר קנייני האדם, שאי אפשר לאדם זולתם", ושם הערות 23-28.

<> כמבואר למעלה הערה 26.

<> צריך ביאור מהי הסבה "כי אי אפשר לו זולת זה", וכן הדגיש למעלה פעמיים [לפני ציון 28, ולפני ציון 136]. וצריך לומר, שחלקי האדם הם עצם האדם [כמובא בהערה הקודמת], ודבר שאי אפשר לאדם בלעדיו משתייך הוא לעצם האדם, וממילא נמנה על חלקי האדם ונחשב כאבר שהנשמה תלויה בו. ובנצח ישראל פנ"ב [תתל:] כתב: "כי הדבר שאינו בעצם, רק בשביל סבה מה, יש לו הסרה. אבל דבר שהוא כך בעצמו, אין לו הסרה, שכך הוא בעצמו". דוגמה לדבר; הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ח ה"א כתב: "תלמיד שגלה לערי מקלט מגלין רבו עמו, שנאמר [דברים יט, ה] 'וחי', עשה לו כדי שיחיה. וחיי בעלי חכמה ומבקשיה בלא תלמוד כמיתה חשובין". הרי בשביל בעלי החכמה נחשב התלמוד כחלק ממהותם, עד שבלעדי התלמוד חייהם אינם חיים. וראה פחד יצחק שבועות מאמר ד אות ב.

<> בבאר הגולה באר השני [קפז:], לאחר שביאר כיצד יאוש מועיל באבידה, כתב: "ומזה נלמוד ענין הממון ומדריגתו, שלא יעשה בממון כאילו היה גופו ונשמתו, 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 [להלן פ"ו מ"ט], והם עם האדם, לא יסורו ממנו. וזה ההפרש שיש בין קנין תורה ומעשים טובים [לקנין ממון]... ובזה נדע ענין העושר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1258]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט.] כתב: "ידוע כי כל בני אדם שוים בגוף ובנפש, אין לאחד יותר מן השני, כי כמו שיש לזה כן יש לזה, אם דל אם עשיר... אך הממון, אותה בלבד אינה שוה בבני אדם, כי ליש בני אדם הרבה, וליש מעט". וברי שהחילוק הזה בין ממון לגוף ונפש [שנקט בגו"א], הוא גם החילוק בין ממון לשכל ונפש [שנקט כאן]. ודבר זה עצמו שהממון אינו נמצא בשוה אצל הכל [לעומת שאר חלקי האדם], הוא גופא מורה שהממון חיצוני יותר [לעומת שאר חלקי האדם]. שכבר השריש בגו"א ויקרא פ"ז אות ד [קמג:] ש"כל דבר שהוא עיקר אמרה תורה שיהיה לכל... בשוה". וראה שם הערה 43 שנתבאר שם שהדבר שהוא עיקר ועצם הוא נמצא בשוה אצל כולם [ראה בבאר הגולה באר החמישי הערה 516], ואילו דבר שאינו עיקר ועצם אינו נמצא בשוה אצל כולם. לכך השווי של השכל והנפש לעומת אי השווי של הממון הוא הוא המורה על עיקריות הראשונים לעומת אי עיקריות האחרון.

<> פירוש - בשלשה דברים אלו הוצרך הנביא להזהיר ש"אל יתהלל", כי לולא כן בהחלט היה מקום לטעות שיתהלל, כי הם דברים השייכים לעצם האדם [ראה למעלה הערה 130]. וכן למעלה [לפני ציון 22] כתב: "שכל אותם מעלות אינם נחשבים מעלה כי אם כאשר הם באדם עצמו". ואודות שאין הלול לדבר שאינו בעצם, כן כתב בתפארת ישראל פמ"א [תרמב.], וז"ל: "ציונו לכבד את האבות [שמות כ, יב]. ואם היו התולדות הפרטים במקרה קרה, אין כאן כבוד אבות... שלא באה התולדה במקרה". וסדר הפסוק הוא; שכל, נפש, וממון, כי מתחיל במיוחד שבאדם, ומשם עובר לממונו.

<> כי שניהם שייכים בעצם אל האדם [לעומת העושר]. ובתפארת ישראל פכ"ח [תכט.] כתב: "וידוע שהנפש יש לו חבור אל... השכל". ובח"א בכורות ח: [ד, קכא:] כתב: "ידוע כי נפש האדם אינו כמו נפש בעל חי, שאין נוסף על נפש בעל חי מדריגה יותר עליונה. אבל הנפש של אדם אין ספק שנוסף עליו השכל, שהוא מדריגה יותר עליונה, ודבר זה ברור אין ספק בו... כי השכל נוסף על הנפש... ודבר זה מתייחס אל נפש האדם שהוא נושא משא, שהוא נושא ההכנה לקבל השכל, ובזה מגיע עד השכל ע"י ההכנה שבנפש לקבל השכל, ושם ינוח כי אין מגיע יותר".

<> כפי שכתב למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1281]: "כי העושר שהוא קנין האדם, הוא בעל הסרה מן האדם יותר משאר קנינים... כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה לחכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם. אבל העושר הוא לגמרי נבדל מן האדם". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] כתב: "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". 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"ג הערה 1284].

<> ולא "וְאל".

<> "ואל יתהלל הַגבור בגבורתו", לעומת "אל יתהלל חכם", "אל יתהלל עשיר". ואודות ה"א הידיעה, ראה דבריו באור חדש [עב:] שכתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1039]. וראה להלן הערה 393.

<> בראשית ו, ד "הנפלים היו בארץ בימים ההם וגם אחרי כן אשר יבאו בני האלהים אל בנות האדם וילדו להם המה הגברים אשר מעולם אנשי השם", וראה ברמב"ן שם. ודמות ראיה לזה היא מה שנאמר [ירמיה י, ו] "מאין כמוך ה' גדול אתה וגדול שמך בגבורה", הרי בגבורה נאמר "גדול &**שמך**^ בגבורה". וכן [ש"ב כג, ח] "אלה שמות הגבורים אשר לדוד וגו'". ובסמוך יביא את הפסוק [ש"ב כג, כב] "אלה עשה בניהו בן יהוידע ולו שם בשלשה הגבורים". וכן מצינו כמה פעמים שהיתה הודעת הגבורה, וכגון [תהלים קו, ח] "ויושיעם למען שמו להודיע את גבורתו". וכן [ירמיה טז, כא] "לכן הנני מודיעם בפעם הזאת אודיעם את ידי ואת גבורתי וידעו כי שמי ה'". וכן [תהלים קמה, יב] "להודיע לבני אדם גבורותיו וגו'", ולא מצאנו שיאמר "להודיע חכמתו". וכן [ש"ב יז, י] "והוא גם בן חיל אשר לבו כלב האריה המס ימס כי ידע כל ישראל כי גבור אביך ובני חיל אשר אתו". ובנתיב כח היצר פ"ג [ב, קכח:] כתב: "כל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע, כדכתיב 'ולו שם בגבורים', כי השם לפי מה שהוא נחשב בריאה בעולם, ואינו נחשב שאין בו ממש. ולפיכך הגבור... הוא בעל שם". ואודות הדגשתו "כי דרך הגבור שעושה גבורה &**באחרים**^ יוצא שמו בעולם על ידי הגבורה &**שעושה באחרים**^", ראה הערה 152.

<> יש לשאול, מדוע דוקא כאן מכנהו "&**והחכם**^ בן זומא", כינוי שלא הזכיר עד כה, אלא כתב עד כה "בן זומא" סתם. וראה להלן הערה 155 בישוב הדבר.

<> כפי שביאר למעלה שהחכמה היא מעלת השכל, והגבורה היא מעלת הנפש, והעושר הוא קניניו של האדם. וכן יבאר שוב להלן [לפני ציון 157].

<> ו"מכובד" לא נזכר בפסוק בירמיה [לעומת חכם גבור ועשיר שהוזכרו בו].

<> כדרכו שכאשר מחלק את חלקי האדם לארבעה, החלק הרביעי הוא כולל את שלשת החלקים הקודמים; וכגון, בנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי... כי הדבור מן האדם, מה שנקרא האדם 'חי מדבר', הוא הכח הרביעי, אשר הוא כולל האדם בכל שלש כוחות שלו, שנקרא כל האדם 'חי מדבר'. וזה מפני שהדבור כולל כל הג' חלקים; כי הדבור על ידי הלשון, שהלשון הוא גופני. והוא צריך לפעול הדבור על ידי הנפש, שהיא נפש פועלת. וכל דבור הוא צריך גם כן אל השכל, שהרי הבהמה, שאינה שכלית, אין לה הדבור", ושם הערה 264. ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה האדם אשר] כתב: "ודע לך, כי אלו דברים [צדקה, צעקה, שנוי השם, ושנוי מעשה (ר"ה טז:)] ראוים שיהיו משנים את הגזירה. כי האדם יש בו ד' חלקים, שהם; הגוף, והנפש, והממון, אשר גם כן נחשב כמו אחד מחלקיו, כמו שהתבאר כמה פעמים. כי הממון של אדם גם נחשב חלק האדם, כמו שאמרו חכמים פעמים הרבה [ב"ק קיט.] הגוזל את חבירו שוה פרוטה, כאילו נוטל את נפשו. ועוד אמרו [סוטה יב.] הצדיקים חביב עליהם ממון שלהם יותר מגופם... אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל את שלשתן, שיש בו הגוף והנפש והממון. דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'. והנה כאשר נגזר על האדם גזר דין, אם משנה אחד מן החלקים לטוב, כאילו היה אדם אחר, ובטלה הגזירה שנגזר עליו. ולפיכך דוקא אלו ד' דברים משנים הגזירה, כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף [מלוקט בהקדמה הערה 31]. וכאשר משנה לטוב חלק אחד מחלקיו, מבטל את הגזירה שנגזר על האדם. והתפלה היא לנפש, שכך נאמר אצל התפלה [ש"א א, טו] 'ואשפוך נפשי לפני אלקים'. כי האדם בתפלתו שופך נפשו ולבו לפני אלקים, ומבטל נפשו. צדקה הוא בממון שלו. לפיכך אלו שלשה דברים הם מצד חלקי האדם. ושינוי השם הוא הכולל את כל שלשתן, כי השם אשר יקרא בו האדם, כולל כל חלקי האדם" [הובא למעלה פ"ב הערה 588].

<> כפי שביאר להלן משנה כב [ד"ה והכבוד הוא], וז"ל: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". ולהלן 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 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה והז' הוא] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה". ובנתיב התורה ר"פ יא כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים... שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי" [הובא להלן הערה 661]. וכן כתב בדרשת שבת תשובה [עב.]. וראה פחד יצחק שבועות מאמר טז, פרק שני שהאריך לבאר את היחס שבין חכמה לכבוד. וראה להלן הערותה 506, 660.

<> בפסוק "אל יתהלל חכם בחכמתו ואל יתהלל הַגבור בגבורתו אל יתהלל עשיר בעשרו וגו'", וכמבואר למעלה.

<> כמבואר למעלה הערה 145. ויש לדקדק, מהי הדגשתו שהכבוד המרובה שיש בגבורה הוא "כאשר מנצח אחד והוא מושל עליו", וכן כתב למעלה "כי דרך הגבור שעושה גבורה &**באחרים**^ יוצא שמו בעולם על ידי הגבורה &**שעושה באחרים**^" [ראה סוף הערה 145]. ונראה, שבא לחדד את ההבדל בין הגבורה לשתי המעלות האחרות, שבעוד ששתי המעלות האחרות הן "לעצמו", ואינן צריכות להתבטא ביחס אל זולתו, הרי הגבורה [של ניצוח] במהותה צריכה להתבטאות כלפי חוץ ביחס לאחרים. נמצא שהגבורה מתגלית יותר מאשר שתי המעלות האחרות. ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1591] כתב: "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 הדבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל", ושם הערה 1592.

<> ופירש הרשב"ם שם "הכבוד - עוצם ממון". והרס"ג שם כתב "הכבוד - העושר".

<> בהרבה מקומות, וכגון בנתיב הנדיבות פ"א [ב, רמג.] כתב: "מדת הכילות היא מדה מגונה, ובה האדם מתגנה ביותר. כי העושר הוא כבוד האדם, וכמו שאמר הכתוב 'ומאשר לאבינו עשה כל הכבוד'. וכמו שאמרו במסכת קידושין 'איזהו עשיר כל שמכבדין אותו מפני עושרו'. הרי העושר הוא כבוד האדם. והעושר נראה בוויתור, כאשר הוא מוציא ממון, כי מה בין העשיר ובין העני כאשר הממון הוא בביתו. אבל מעלת העושר נראה בהוצאה... כי כל כבוד הוא אצל אחרים [ראה למעלה הערה 120]. ולפיכך העושר שבו הכבוד, כאשר נראה העשירות שלו לאחרים שהוא וותרן להם, וזהו הכבוד שהוא בעושר. והפך זה הכילי, הוא מאוס". וכן כתב באור חדש [פ:]. ושם בהמשך [פב:] הביא את הפסוק [אסתר א, ד] "בהראותו את עושר כבוד מלכותו", וכתב: "עיקר מעלת העושר היא הכבוד... כמו שאמרו ז"ל במסכתא קידושין 'איזה עשיר כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו', הרי כי עיקר העושר הוא הכבוד". וראה נצח ישראל פ"ה [צז.], ושם הערה 198. ובח"א לגיטין נו. [ב, קב.] כתב: "כי העושר הוא הכבוד, כמו שאמרו 'על מנת שאני עשיר', כל שבני עירו מכבדין אותו מפני עושרו, כי אין כבוד וגדולה בלא עושר". וכן הזכיר בקצרה בח"א לשבת סב: [א, לז:], ובח"א לב"מ נט. [ג, כו.]. ובח"א לשבת קיט. [א, ס:] כתב: "העושר הוא הכבוד, והכבוד הוא העושר, כמו שבארנו פעמים הרבה". ובח"א לב"מ קיד. [ג, נו.] הוסיף בזה"ל: "המעלה שיש לו כאשר יש לו עושר, שיש לו הכבוד אשר ראוי אל החכמים, שנאמר [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'". וראה להלן הערה 833, שנתבאר שהעושר הוא מעלת העולם הזה.

<> "כי אלו ג' מדות כל אחת ואחת היא מעלה בפני עצמה מיוחדת, והכבוד הוא כולל את שלשתן" [לשונו למעלה]. ואולי מחמת כן הנביא [ירמיה ט, כב] לא הזכיר "כבוד", אלא רק חכמה גבורה ועשירות, כי בשלש מעלות אלו בפרט נמצא הכבוד, ואין צורך לחלוק לו מקום בפני עצמו. אך בן זומא הזכיר כבוד, כי מצד המקבל הכל מצטרף למדה כוללת אחת [ראה למעלה בהקדמה הערה 121]. ואולי מחמת כן כתב כאן "&**והחכם**^ בן זומא" [כפי שהוקשה למעלה הערה 146], כי מדובר כאן בכחם של חכמי התורה שבע"פ, שהם המקבלים המחברים להדדי את המעלות העליונות.

<> בא לבאר הסבר שני מדוע הוזכר כאן כבוד, ואין זה רק משום שמעלת הכבוד כוללת את שלש המעלות הקודמות [כהסברו הראשון], אלא שאף היא משתייכת למהות האדם, ומצטרפת אליו כמלבוש לאדם.

<> כמבואר למעלה הערה 147.

<> "וכן הכבוד הוא לאדם עצמו" [לשונו למעלה לפני ציון 29]. ואודות שהמלבוש שייך לעצם האדם, כן כתב בח"א לסנהדרין צ: [ג, קעח:], וז"ל: "כי המלבוש הוא שייך לאדם, והוא כגופו. שהרי כאשר נברא האדם, כמו שהשם יתברך ברא גוף האדם, כך כתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש אלקים כתנות עור וילבישם'. ואם כן המלבוש שייך לגוף האדם, והוא כמו גוף האדם". וכן כתב בקיצור להלן פ"ו מ"ו בביאור שבגדיו של אדם הראשון נבראו בערב שבת בין השמשות. 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1421].

<> פירוש - הכבוד הוא מלבוש האדם, ובכך הוא מצטרף ומתחבר אל האדם. וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:], וז"ל: "הנמצאים כולם הם לכבודו יתברך... ודבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה. כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים, שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים, לכך הכבוד נקרא מלבוש... לכך נאמר [תהלים קט, כט] 'יעטו כמעיל בשתם', כאילו הבושת הוא מלבוש של חרפה. והפך זה הכבוד, הוא מלבוש כבוד, וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת'. כלומר, הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים, הם לו מלבוש של הוד... והנה מתבאר כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך". וכן חזר וכתב שם בהמשך [שצח.]. ובח"א לע"ז יא: [ד, לז:] כתב: "פירוש 'בגדי אדם הראשון', כאשר ברא השם יתברך את האדם, ברא אותו בשלימות, ונתן לו כבוד, וכמו שאמר הכתוב [תהלים ח, ו] 'ותחסרהו מעט מאלקים וכבוד והדר תעטרהו', ודבר זה נקרא מלבוש". וכן הוא בנצח ישראל פט"ז [שעד.]. וראה להלן הערות 329, 485.

<> פירוש - רבי יוחנן קרא לבגדיו "מכבדיו", ופירש רש"י שם "שמכבדין בעליהן". הרי שהלבוש של אדם הוא כבודו של אדם [וכך גם כבודו של אדם הוא לבושו, וכמו שיבאר בהמשך]. ובשבת עז. אמרו "'לבושה' לא בושה", ופירש רש"י שם "לא בושה - למנוע הבושה".

<> מדובר שם במפלת סנחריב מלך אשור, ולשון הפסוק במילואו הוא "לכן ישלח האדון ה' צבאות במשמניו רוזן ותחת כבודו ייקד יקוד כיקוד אש", ועל כך ביאר רבי יוחנן ש"'תחת כבודו' ולא כבודו ממש". ופירש רש"י שם "רבי יוחנן משמע ליה 'תחת כבודו' כמו 'תחת רגליו' [תהלים ח, ז], לשון תחתית, ו'כבודו' היינו בגדיו. והכי קאמר; תחת בגדיהם של חיילותיו של סנחריב יקד יקוד, ולא בגדיהם נשרפו". כלומר שנשרף גופם של חילות סנחריב, אבל בדרך נס לא נשרפו בגדיהם.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בנתיב העבודה פי"ח [א, קלד.] כתב: "כאשר האדם מעוטף בבגדו הוא דרך כבוד, כמו שהחשוב שיושב מעוטף בבגדו דרך כבוד... וכדקרי למאני מכבדתיה, ודבר זה אין צריך לפרש". וכן הוא בגבורות ה' פס"ה [ש:], באר הגולה באר הרביעי [שפח.], נר מצוה [קיט.], ח"א לשבת כג: [א, ז:], שם קמ: [א, עו.], ח"א לכתובות קה: [א, קסב:], ח"א לגיטין סח: [ב, קכט.], ח"א לב"ב נז: [ג, פב.], שם עד. [ג, קג.], ח"א למנחות מג: [ד, עט.], גו"א בראשית פ"ט אות טז, ושם דברים פ"ח אות ד, ועוד.

<> מדובר שם שאבימלך אמר לשרה [בראשית כ, טז] "ולשרה אמר הנה נתתי אלף כסף לאחיך הנה הוא לך כסות עינים לכל אשר אתך", ופירש רש"י שם "ולשרה אמר - אבימלך לכבודה, כדי לפייסה, הנה עשיתי לך כבוד זה, נתתי ממון לאחיך, שאמרת עליו אחי הוא, הנה הממון והכבוד הזה לך כסות עינים". הרי שמדובר בחלוקת כבוד לשרה, וכבוד זה נקרא על שם מלבוש ["כסות דיקר"].

<> בבאר הגולה באר הרביעי [שפח.] כתב כן לאידך גיסא; כמו שהכבוד נקרא "מלבוש", כך המלבוש הוא כבודו של אדם, וכלשונו: "כמו שהכבוד נקרא מלבוש, כך המלבוש שבו נראה אצל הזולת, נקרא כבוד, שהרי רבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה. וטעם זה כמו שאמרנו, כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת, כמו שהוא נראה הלבוש". נמצא שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם נראים אצל הזולת. אמנם בח"א לשבת כג: [א, ז:] ביאר בעוד אופן את הצד השוה בין כבוד למלבוש, שאמרו שם בגמרא "דמוקיר רבנן הוי ליה חתנוותא רבנן", וכתב לבאר: "מאן דמוקיר רבנן, בשביל שהיה מכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה... ומפני זה יהיה חתנותא דרבנן, שחתניו הם כבודו לבד, ואין דומה לבן שהוא דבר עצמו ובשרו של אדם, אבל חתנותא הם כבודו. כמו שנקרא בגדי אדם 'מכבדותי', שרבי יוחנן קרא למאני מכבדותיה, שהם דבקים באדם. וכן חתניו דביקים הם על ידי קידושיו בבנותיו". הרי שהצד השוה בין כבוד למלבוש הוא ששניהם דבקים באדם. וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תקנד.] ושם הערה 1395, ששני הצדדים האלו נתבארו שם. וראה להלן הערה 329.

<> דברים אלו מבוארים יותר בגבורות ה' פמ"ז [קפז:], שכתב שם: "בפרק אין דורשין [חגיגה יג.] מה דכתיב [שמות טו, א] 'שירו לה' כי גאה גאה', שירו למי שמתגאה על גאים. ארבעה גאים בעולם; אריה בחיות, שור בבהמה, ונשר בעופות, ואדם גאה על כלם. נטלן הקב"ה וקבען בכסא הכבוד, שמתגאה על הגאים, עד כאן. וביאור זה כי המעלות נחלקים לארבע חלקים; האחד הוא החכמה, והשני הוא הגבורה, השלישי הוא העושר, הרביעי הכבוד. וכולם זכרם בן זומא באמרו 'איזה חכם', 'איזה גבור', 'איזה עשיר', 'איזה מכובד'. ואלו דברים חלק השם יתברך לברואיו. חלק מדת החכמה לאדם, שאין חכמה בתחתונים כי אם לאדם [ראה למעלה הערה 71]. וחלק מדת הגבורה לארי. וחלק מדת העושר לשור, כי אל תאמר כי העושר הוא הכסף והזהב, רק מעלת העושר שהוא נותן לאדם קיום וחוזק... כי השור יש לו חוזק ביותר ממה שיש לכל שאר בעל חי... ודבר זה מבואר על פי החכמה גם כן, כאשר ידוע כי פני השור מן השמאל [יחזקאל א, י], וזה צד צפון, שנקרא שמאל, ודרום ימין. ואמרו חכמים [ב"ב כה:] הרוצה להעשיר יצפין, ובדבר זה אין ספק. וחלק מדת הכבוד לנשר, כי אין מדת הכבוד רק התרוממות שהוא מתרומם, ואין בעל חי יותר מתרומם מן הנשר, אשר דרך הנשר בשמים... והנה אלו ארבע דברים ארבע מדריגות עליונות חלק השם יתברך לנמצאים... האדם מתגאה על כלם, כי האדם גאותו שהוא שכלי, וגאוה זאת על שאר המעלות, והוא יתברך מתגדל על כל". ואם כן, כוונתו כאן היא שארבעה הדברים שהזכיר בן זומא הם כנגד ארבע פנות המרכבה, וסדר הדברים תואם להשתלשלות של חסד, גבורה, תפארת ומלכות [חכמה, גבורה, עושר וכבוד], שזהו כנגד אברהם, יצחק, יעקב ודוד. וצרף לכאן שדוקא אצל דוד נאמר [מ"א א, א] "והמלך דוד זקן בא בימים ויכסוהו בבגדים ולא יחם לו", כי מדת הכבוד היא מלבוש, וכפי שנתבאר כאן. וראה למעלה פ"א הערה 571.

%[פ"ד מ"ב]

<> למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], פ"ג מ"ב [ליד ציונים 299, 421], שם תחילת מי"ב [הערה 1162], שם תחילת מי"ג [הערה 1207], ושם תחילת מי"ז [הערה 1913]. וכן הוא בפרק זה הרבה פעמים [להלן הערות 259, 323, 521, 888, 937, 1029, 1078].

<> פירוש - דרך התנא המסדר את המשניות [רבי יהודה הנשיא (תוספות ב"ב ב.)] לסדר את המשניות בהתאם לסדר הדורות. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.] כתב: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו זה אחר זה". ולמעלה פ"ג 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. 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". ושם תחילת מי"ז כתב: "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 [שם משנה יב] ורבי עקיבא [שם משניות יג-טז] ורבי אלעזר בן עזריה [שם משנה יז] דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו". ולהלן תחילת משנה יא [לאצר ציון 939] כתב: "וראיה לזה הפירוש, כי לא נמצאו מוסרי החכמים ביחד אותם שהיו רחוקים בזמן, אם לא שנראה מבואר כי המוסרים שייכים זה לזה. ולפיכך מבואר הפירוש הזה".

<> לשונו למעלה פ"ג תחילת מי"ב: "המאמר הזה נסמך אחר מאמר רבי אלעזר המודעי, כי רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי. וכן רבי עקיבא שנזכר אחריו, 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". וראה להלן ציונים 258, 323.

<> כן כתב למעלה 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".

<> 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.

<> אמנם לדעת רש"י [הובא למעלה תחילת משנה א (לפני ציון 7)] שבן זומא ובן עזאי לא האריכו ימים ונפטרו בעוד היותם בחורים, יקשה לומר שהיו כבר אז אבות העולם. ואולי דבריו כאן הם לשיטתו שלא ביאר שמתו בהיותם בחורים [ראה למעלה הערה 8]. ולהלן במשנה יב [לפני ציון 1031] כתב: "ונסמך מאמר זה לכאן, כמו שפירשנו כמה פעמים, כי היו החכמים האלו בזמן אחד או בזה אחר זה. כי הנה תראה כי ראש הפרק [משניות א, ב] בן זומא ובן עזאי, שהיו תנאים בימי רבי עקיבא. וכן רבי יוחנן בן ברוקה ורבי ישמעאל [להלן משניות ד, ה] כל אלו היו בדור אחד. ואחריהם נזכרים רבי יוסי [להלן משנה ו] ורבי מאיר [להלן משנה י] ורבי יוחנן הסנדלר [להלן משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [להלן משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [להלן משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך".

<> מכאן משמע שההסבר הראשון לסמיכות המשניות [סדר הדורות] יאמר רק כאשר אין הסבר מהותי יותר, אך כאשר ניתן לפרש סדר המשניות בקשר מהותי, אזי עדיף לעשות כן. וכן למעלה פ"ג 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 קשר עצמי ומהותי. אך למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1907] טרח בתחילה לישב את סדר המשניות על פי קשר מהותי, ולאחר מכן כתב [לאחר ציון 1911]: "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". וכן להלן ריש משנה ד כתב: "שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד... וזה עיקר הפירוש כמו שפרשנו. ואפשר לומר וכו'" [וביאר סמיכות מהותית]. ומשמע מכך שסדר הדורות הוא העיקר בביאור סמיכות המשניות, עד "שאין צריך" כל הסבר אחר. 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 למעלה פ"ג מי"ז ההסבר הראשון [המהותי] היה קצת דחוק בעיניו, ולכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [הובא למעלה פ"ג הערה 1912, וראה שם הערה 2096]. וראה להלן ציונים 260, 324, 586, 658, 679, 941, 1035.

<> למעלה במשנה א [לאחר ציון 22, ולאחר ציון 135]. ותמצית דבריו היא שחכמה גבורה עושר וכבוד [ארבעה הדברים שנקט בן זומא] הם כנגד שכל נפש ממון ומלבוש, שהם חלקי האדם.

<> כפי שביאר למעלה בס"פ א [תסה.] את היחס שבין דברי רבי בתחילת פרק שני ["איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם"] למאמרים שבסוף פרק א, וכלשונו: "כי מוסר רבי הוא על מעשה האדם בכלל. וזה אינו דומה למה שזכר את רבן גמליאל [פ"א מט"ז] ורבן שמעון בנו [שם מי"ז] שהם על השלמת האדם עצמו במה שהוא אדם [מצד חלקי האדם; גוף ושכל]. אבל דבר זה מצד מעשיו הכוללים, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים אל הפועל, והמעשים נקראים תולדת האדם, כמו שביארו חכמים [קידושין מ.] כי מעשה הצדיק נקראים פירות אצל הצדיקים, וכדכתיב [ישעיה ג, י] 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי לך כי המעשים פרי האדם ותולדות שלו. ודבר זה מופלג בפי החכמים, וכמו שפירש רש"י [בראשית ו, ט] שעיקר תולדות של אדם מעשים טובים. ולפיכך דברי רבי שאמר [למעלה פ"ב מ"א] 'איזה דרך שיבחר לו האדם', וכן מה שאמר אחר כך [שם] 'הוי זהיר במצוה קלה כמו חמורה', הכל הם מעשה האדם הכוללים, והם תולדות האדם". ויחס דברי רבי למשניות שלפניו הוא בדיוק כיחס דברי בן עזאי לדברי בן זומא. ובגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים... ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [הובא למעלה פ"א הערה 1827, ולהלן הערה 1596].

<> כי בן זומא דיבר על חלקי האדם השייכים לעצם בריאתו, ומעשים אינם נכללים בכך.

<> כפי שכתב למעלה ספ"א [תסו:] אודות דברי רבי [שבתחילת פ"ב], וז"ל: "והנה ידוע כי אחר מעשה בראשית כתיב [בראשית ב, ד] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם', שהיו עושים תולדות, ודבר זה ענין בפני עצמו. וכנגד זה בא מוסר רבי, שיהא תולדות האדם טובים וישרים, ולא יהיו תולדות רעים וזרים. ולפיכך עשה מדברי רבי ראש הפרק, כי דבר זה כנגד ענין אחר, שאינו בכלל עשרה מאמרות, רק כנגד 'אלה תולדות שמים וארץ', וכנגד זה מעשה האדם, כי ראוי שיהיה האדם מוציא מעשים שלמים, וזה ענין בפני עצמו".

<> כן העיר האברבנאל בהמשך המשנה, וז"ל: "ועם היות שהתנא לא אמר כאן 'קלה' בעבירה, כמו שאמרו במצוה". וכן הוא במדרש שמואל [התשובה על כך מציון 181 ואילך].

<> עיין ברבינו יונה שרמז לקושי זה. [שתי התשובות על כך מציון 196 ואילך, וכן ראה הערה 220].

<> קצת קשה, שבשאלתו הקודמת שאל [על הבבא "ששכר מצוה מצוה וכו'"] מאי קא משמע לן, ואילו בשאלתו האחרונה מקשה [על אותה בבא] מנא ליה לומר כך, וכיצד מקשה "מאי קמ"ל" ו"מנא ליה" בחדא מחתא. ויש לומר, כי בן עזאי מביא "ששכר מצוה מצוה" כחיזוק וסיוע לדבריו הקודמים ["מצוה גוררת מצוה"], שהרי חיבר את הדברים באות שי"ן סגולה ["שֶשכר מצוה"]. ועל כך קשה על בן עזאי לשיטתו, מה הצורך בחיזוק זה, ומדוע לא סגי רק לומר "מצוה גוררת מצוה", ומה בא להוסיף. אך שאלתו האחרונה היא באה לחלוק על דברי בן עזאי, דמנין לו לומר ששכר מצוה מצוה [עד שמביא זאת כחיזוק ל"מצוה גוררת מצוה"], אולי שכר המצוה אינו מצוה נוספת, אלא מתן שכר שהובטח לעושי רצונו [שתי התשובות על כך מציון 208 ואילך].

<> יש לדקדק בלשונו, שכתב "שמא שכר המצוה הוא הטוב &**שעושה**^ לו הקב"ה, ושכר עבירה עונשו מה &**שמביא^** השם יתברך עליו", דמדוע לגבי השכר כתב לשון עשיה, ואילו לגבי העונש כתב לשון הבאה. ונראה לומר, שהנה אמרו חכמים [סנהדרין צ.] "כל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה", ובח"א שם [ג, קעז.] כתב: "כי כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, בזה נודע שלא יבא רע מן השם יתברך, רק הטוב. והאדם מצד מדתו שהיה מודד מביא עליו הרע מצד עצמו. כמו מי שהלוה לאחר, כאשר משלם מה שהלוה לגמרי לא נקרא שבא זה מן המשלם, רק יאמר שבא מן אותו שהלוה. אבל אם לא היה משלם אותו שהלוה דבר עצמו שהלוה, יאמר שבא מן המשלם, שהרי לא דבר זה הלוה. ולפיכך כאשר מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, יאמר שהוא מן האדם עצמו, ולא מן השם יתברך. ויש לך להבין את זה" [הובא למעלה הערה 126]. ולכך מתן שכר הוא יצירה חדשה ועשיה מצדו של הקב"ה, אך מתן עונש אינו כך, אלא הוא הבאת העונש שכבר נמצא בעולם מפאת מעשה האדם. ואולי מחמת כן יוסבר מדוע לגבי השכר נקט בשם "הקב"ה", ואילו לגבי העונש נקט בשם "השם יתברך". כי הברכה של ה' מתגלה במתן שכר, שהוא השפעה לזולתו, וכפי שכתב למעלה פ"ג תחילת מ"ז, וז"ל: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר", ושם הערה 830. וראה להלן הערה 538.

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה מדוע יש "מצוה קלה" ואין "עבירה קלה".

<> עיקר חידושו הוא ש"מצוה קלה" אינה מצוה שהיא בעצם קלה, אלא היא מצוה שהיא קלה בעיני האדם, שנוח לו לעשותה. ומעין זה ביאר רש"י כאן בפירושו השני. ורש"י [ויקרא כה, לח] כתב: "אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים - על מנת שתקבלו עליכם מצותי, אפילו הן כבדות עליכם". ולפי זה בן עזאי מורה לנו את הדרך שנוכל לקבל על עצמנו את המצות הכבדות, והוא שנתחיל במצות הקלות לנו. ובלא"ה חייבים לומר כן, כי לפי פשוטו בן עזאי בא לומר שיש לעשות מצות ולהתרחק מעבירות, וכי אין זה מילתא דפשיטא, ולמה צריך משנה לומר זאת. אלא שבן עזאי בא להורות לאדם המתקשה במצות מסויימות, שיתחיל את עבודתו במצות הקלות לו, ומתוך כך יגיע לכל המצות.

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין סג:] "אין אדם חוטא ולא לו", והרמב"ם בפיהמ"ש מסכת דמאי פ"ד מ"ו כתב: "העיקר אצלינו אין אדם חוטא ולא לו... מפני שאין לו הנאה בזה". וכן "אטו בשופטני עסקינן, ומי פתי יסיר לעשות עבירה... כשאין לו הנאה מן העבירה" [לשון הכלי יקר ויקרא א, א].

<> לשון התויו"ט כאן: "מן העבירה - ולא תנן 'הקלה' כמו במצוה, לפי דהא דתנן 'קלה' היינו שהיא קלה על האדם לעשותה, וכל העבירות הם קלות על האדם לעשותן, וכולם הם הנאה לאדם, לכך לא שייך למתני 'מן העבירה הקלה'. דרך חיים".

<> מה שכתב שהמצות "שהם תרי"ג", יוסבר על פי דבריו בסמוך שביאר שגמטריה של "תורה" [עם שתי הדברות הראשונות] עולה לתרי"ג, וזה מורה שהתורה היא אחת ובה מקושרות כל המצות.

<> למעלה פ"ב מ"ב [תקכח.] כתב דברים הדומים לדבריו כאן, וז"ל: "כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל [ירושלמי פאה פ"א ה"א] שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'". אמנם נראה שיש הבדל גדול בין דבריו כאן לדבריו למעלה; למעלה ביאר ש"נר מצוה" היא עשיית מצות, "ותורה אור" היא לימוד תורה. אך כאן מבאר שאידי ואידי עוסקים בעשיית מצות [שהרי בא לבאר את המשנה "מצוה גוררת מצוה"], ורק ש"נר מצוה" היא מצוה אחת, "ותורה אור" הן תרי"ג מצות ביחד. [ודייק לה שרק כאן הביא את המאמר שהגימטריה של "תורה" היא תרי"א, דבר שלא הזכיר כלל למעלה.] @**ולפי הבנתו**^ כאן ניתן לבאר דיוק לשון הפסוק; הנה נאמר "כי נר מצוה ותורה אור", ולכאורה הואיל והרישא היא "נר מצוה" [הזכרת האור בתחילה], היה צריך להיות שבסיפא יאמר "ואור תורה" [הזכרת האור בתחילה], ולא "ותורה אור" [הזכרת האור לבסוף]. אך לפי דבריו כאן הענין מיושב; "נר מצוה" פירושו שהנר דומה למצוה יחידה, "ותורה" איירי ג"כ במצות [אלא שאיירי בכל המצות], לכך אין מקום להפריד בין תיבת "מצוה" לתיבת "תורה", כי שתיהן עוסקות באותו נושא ממש [מצות], וכאילו הפסוק אמר שנר הוא מצוה אחת, והרבה מצות הן כמו אור, והסיפא המשיכה בנושא שכבר נגעה בו הרישא [ראה נדרים ב: "ההוא דסליק מיניה מפרש ברישא"]. ולכך "נר מצוה ותורה אור".

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רמט:]: "תורה מן השמים שהיא תורה אחת... כתיב בה [במדבר טו, כט] 'תורה אחת תהיה לכם'". ולמעלה פ"ג מ"ב [לאחר ציון 361] כתב: "ואמר שהיא [התורה] יחידה, כי מאחר שהתורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים. וזה הטעם שהתורה היא אחת". ושם בהערה 365 נתבאר שיש שני טעמים לכך שהתורה היא אחת; (א) כל דברי התורה מוכרחים. (ב) התורה כוללת הכל. ושני טעמים אלו נתבארו בנצח ישראל פ"י הערה 30, ושם פמ"ה הערה 29. הטעם הראשון כתב למעלה פ"ג מ"ב, נצח ישראל פ"י [רמט.], באר הגולה באר הראשון [פא:], ושם באר השני [קיח.]. הטעם השני כתב להלן פ"ו מ"ב, תפארת ישראל פל"ד [תקג. (יובא בהערה הבאה)], שם ס"פ מו [תשכא.], נצח ישראל פמ"ה [תשסד:], דרוש על התורה [כז.], וח"א לסנהדרין צז: [ג, רי:].

<> נראה שכוונתו לשני מקומות בתפארת ישראל [ומכנה זאת "במקומו", כי הספר תפארת ישראל מוקדש כולו לבאר מעלת התורה], וזה לשונו שם בפי"א [קפא.]: "בשביל טעם זה תקרא התורה 'אור', שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. פירוש, כי המצוה הפרטית היא כמו נר, שהוא פרטי. והתורה בכללה היא אור גדול, והאור הוא רחוק מן הגשמי יותר מן הנר, מפני קטנותו שהוא נר יחידי, אין בו מדרגת האור כל כך. אבל האור שאינו דבר פרטי, יש לו מדריגה יותר, והוא פשוט יותר... שאין התורה השגות מחולקות כל מצוה ומצוה בפני עצמה, רק כל המצות שבה מתחברים אל מושכל אחד פשוט. ולפיכך כל התורה תקרא 'אור'... אבל המצוה, שהיא השגה יחידית... ולכך המצוה נקרא 'נר', והתורה 'אור'" [הובא למעלה פ"ב מ"ב הערה 308]. ושם פל"ד [תקג.] כתב: "התורה היא אחת, וזה כי כבר אמרנו כי התורה כמו סדר העולם עד שהעולם אחד, ולפיכך התורה היא אחת. וראוי שתבא התורה שהיא אחת, מן השם יתברך אשר הוא אחד. ולכך התחלת התורה באל"ף 'אנכי ה' אלקיך וגו'' [שמות כ, ב], כי התורה הפך העולם שהוא הרבוי, והתורה היא סדר העולם וקשור העולם עד שהיא אחד, מורה על מסדר שהוא אחד, לכך בא מאתו סדר אחד. ולפיכך התחלת התורה באל"ף... ומפני זה עשרת הדברות נאמרו בדבור אחד [מכילתא שמות כ, א], להורות על התורה שהיא אחת, וסדר אחד מקושר, כי מן עשרת הדברות יוצאים כל המצות, כי תרי"ג מצות נכללים בעשרת הדברות, ועשרת הדברות הם נאמרו בדבור אחד, מורה כי התורה היא אחת לגמרי כאשר ראוי לדבר שהוא סדר אחד". וראה להלן הערה 929.

<> קצת קשה, שכתב לפני כן שגמטריה של "תורה" היא תרי"א, וכתב כאן "ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה'". ואולי אפשר ליישב על פי דבריו בנתיב האמונה פ"ב [א, רט.], שלאחר שהביא את המאמר הנ"ל ממסכת מכות, כתב: "ויש לך לשאול, למה שמענו אלו שתים מפי הגבורה, והשאר מפי משה. אבל הפירוש כי משל הוא למלך בשר ודם, בתחילה כובש אומה אחת ומולך עליה, ואח"כ שולח שליח אליה לצוות מה שרוצה, וגוזר גזירותיו על האומה. אבל כל זמן שלא כבש אותה ולא מלך עליהם, אין שייך לומר שיגזור עליהם. וכן 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' שלא יפרקו עול ללכת אחרי אלהי נכר. ולפיכך אלו שתי דברות מפי הגבורה שמענו. אבל תורה שהיא לשון 'הוראה' מה שהמלך גוזר ומורה לעם מה שיעשו ומה שלא יעשו [הובא למעלה פ"ג הערה 382], וזה בודאי אחר שהוא יתברך מלך עליהם. ולכך מספר המצות חוץ מאלו שנים, שהם עצם מלכותו, תרי"א. ומכל מקום 'אנכי ה' אלקיך' בכלל תרי"ג מצות, דסוף סוף השם יתברך הוא לאלקים על ישראל, ואין לאדם לפרוק אלקותו יתברך". ומעין זה כתב בתפארת ישראל פכ"א [שיד.]. נמצא שמכלל תרי"א המצות ששמענו ממשה מונח בזה שכבר קבלנו לפני כן את מלכותו יתברך, כי א"א שיבואו מצות אלא רק לאחר שקבלנו מלכותו. ולכך בעומק תרי"א נמצא גם תרי"ג.

<> אמרו חכמים [מנחות כט:] שרבי עקיבא היה דורש כתרי אותיות, ומשה רבינו לא היה יודע אותם. וכתב בח"א שם [ד, עז.] לבאר: "מה שהיה ר"ע מוכן אל השגות התגין שהם על האותיות, כי משה רבינו ע"ה היה משיג כלל התורה, אבל התורה היא כמו דבר אחד, כמו שפרשנו במסכת אבות אצל 'כי נר מצוה ותורה אור'. והתגין שעל האותיות הם השגות פרטיים היוצאים מן התיבות, כמו התג על האות. ולכך לא היה מוכן משה אל דבר זה. כי משה רבינו ע"ה כמו שהיה שקול כנגד כלל ישראל [רש"י שמות יח, א], ונחשב כמו הכלל, היה השגתו בכלל, לא בתגין שהם על האותיות, שהם השגות פרטיים. ור"ע היה משיג התגין, שהיה ר"ע אדם פרטי, לכך היה משיג בתגין שהם על האותיות". וראה להלן הערות 244, 929, 932.

<> פירוש - כל דבר שכלי שהוא אחד, אינו נחלק. ונראה לבארו על פי מה שהשריש כמה פעמים שהרוחני הוא אחד, ואילו הגשמי הוא מרובה ומחולק. וכגון, נאמר [דברים לד, א] "ויעל משה מערבות מואב אל הר נבו וגו'", ופירש רש"י שם "כמה מעלות היו, ופסען משה בפסיעה אחת". וכתב שם בגו"א אות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה פסען בפסיעה אחת. אבל יש לדעת, כי דבר זה מורה על המדריגה הגדולה שהיה למשה לאחר מיתתו, שהיה בא למדריגה אשר אין שם חלוק כלל, לכך פסע כל המעלות בפסיעה אחת, לא זו אחר זו, שאז היה דבק במעלה שיש חלוק, וכל דבר שיש חלוק - גשם או כח בגשם. אבל משה היה דבק במעלה שאין שם גשם, ולא מצטרף ומתיחס אל גשם, ולפיכך אין שם חלוק מעלות, ולכך פסען בפסיעה אחת". ובגו"א שמות פי"ח אות ז [ד"ה אמנם] כתב: "מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל [רש"י שמות יח, א], כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל... ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם, כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי... ולכן היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור". ובגו"א בראשית פכ"ח אות יז ביאר שם מדוע בחלום יעקוב נעשו כל האבנים לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "ודבר שהוא קדוש ונבדל הוא דבר שלא יתחלק, והוא אחד... ולא יצטרף אליו [אל יעקב] רבוי כלל, רק אחדות", וראה שם הערות 70, 74, 90. ובגבורות ה' פמ"ג [קסג.] כתב: "וזה כבר התבאר הרבה בזה הספר, כי החילוק הוא דבר גשמי, והאחדות הוא דבר אלוקי, כי אחדות הוא שייך אל עניין נבדל מהגשם, והחילוק והפירוד תמיד לגשמי". וכן כתב בח"א לחולין צא: [ד, קו:], וז"ל: "כי הנבדל לא יתכן בו חילוק, והחילוק הוא לגשם". ובנר מצוה [יז:] כתב: "ולפיכך באות ה"א ברא השי"ת העוה"ז, כי העוה"ז יש בו חילוק... ועוה"ב שהוא אחד לגמרי נברא ביו"ד [מנחות כט:]", ושם הערה 93. וכן הוא באור חדש [סב.]. וראה בתפארת ישראל פס"ב הערה 29, ובבאר הגולה באר הרביעי הערה 484. ומקור מפורש הוא בגמרא [יומא סט:], שכאשר רצו לבטלו יצה"ר דעריות, אמרו "היכי נעביד, נקטליה [נהרוג את יצה"ר דעריות לגמרי], כליא עלמא ["יכלה העולם, שלא תהא פריה ורביה" (רש"י שם)]. ניבעי רחמי אפלגא ["שיהא שולט באדם ליזקק לאשתו, ולא לאחרת" (רש"י שם)], פלגא ברקיעא לא יהבי" [הובא למעלה פ"ב הערה 173].

<> לשונו בדרוש על התורה [כח:]: "מצוה גוררת מצוה. והטעם הזה בארנו בספר דרך חיים, כי כל המצות הם דבר אחד... וכל דבר גדול ורב שהוא כולו כאחד ביחד, אם האדם שומר קצתו, נמשך אחר זה לשמור בנקל את כולו, במה שכולו אחד. והגודר בשדהו, אם ימשוך בגדרה אמה אחת, בקל יגדור עוד יותר מאשר בתחלה, וכן תמיד, כל עוד שימשוך בגדר יותר נקל עליו לגדור גם הנשאר אחריו". ולהלן תחילת משנה ג כתב: "מצוה גוררת מצוה, ובזה למדנו שכל מצוה ומצוה דבר מיוחד בפני עצמו. שאם היו שתי מצות האחת כמו האחרת, לא שייך שתהא מצוה אחת גוררת אחרת לפי הטעם אשר אמרנו שמצוה גוררת מצוה, כי אין דבר אחד נחלק לשנים, וכל המצות הם דבר אחד, ולכך המצוה האחת גוררת האחרת. שזה דוקא שייך רק כאשר כל מצוה בפני עצמו, ומתחברים ביחד. אבל אם האחת כמו האחרת, אין אחת חצי דבר. ולפיכך אי אפשר לומר רק שכל מצוה ומצוה הוא דבר מיוחד, ומכל מקום הם מתחברים ביחד, וכאשר הוא מקיים מצוה אחת נחשב כמו דבר אחד שנחלק, ולכך מצוה אחת גוררת אחרת". וראה להלן הערה 225. @**ואודות**^ שהמתחיל סופו לגמור, הנה אמרו חכמים [ע"ז יח:] "מאי דכתיב [תהלים א, א] 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים וגו'', לומר לך שאם הלך סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ", וכתב בנתיב הליצנת פ"ב [ב, ריט.] בזה"ל: "ביאור זה, כל דבר נמשך לתכלית שלו. ולפיכך אמר שאם הלך, וההליכה אינה השלמה, שכל הליכה היא להגיע אל תכלית, הוא הישיבה או אל המעשה שירצה לעשות. ולפיכך אמר שאם הלך סופו שיהיה נמשך עד העמידה, שהעמידה יותר קרוב אל גמר ותכלית, שהרי אינו הולך עוד. רק שאינו גמר, אבל הישיבה יותר גמר כאשר כבר יושב. והישיבה גם כן הוא מבקש לעשות המעשה. ועל זה אמר 'ישב סופו להתלוצץ', הוא המעשה שהוא מבקש לעשות" [הובא למעלה פ"ג הערה 322]. וכן אמרו [נדרים כ.] "אל תרבה שיחה עם האשה שסופך לבוא לידי ניאוף... כל הצופה בנשים סופו בא לידי עבירה", ובח"א שם [ב, ג.] ביאר: "כי השיחה היא חיבור לאשה במה, ולכך יבוא לידי ניאוף, כי כל התחלה באה לידי גמר... וכן מה שאמר הצופה בנשים, שגם הראיה התחלת הזנות, כי הראיה היא חבור אל האשה, ולכך הראיה היא התחלת זנות, ויבוא לידי גמר". ובדרשת שבת הגדול [רכז.] כתב: "מזה הטעם צריך לרדוף אחר השלום, כי יש לאדם להיות נמשך אחר השלמתו, שכל דבר בעולם נמשך אחר השלמתו, כי כאשר הוא בלא השלמתו הוא חצי דבר, ומתנועע אל השלמתו, כמו הולד שהוא בבטן אמו מתנועע הויתו אל השלמתו. וכן כל הדברים בעולם כאשר אינם בהשלמה, מתנועע הויתו אל ההשלמה. כי הגרעין שהוא הזרע באדמה, תנועת הויתו אל ההשלמה. וכן כל הנבראים מתנועעים אל השלמתם. ולפיכך מחוייב האדם לרדוף השלום, אשר הוא ההשלמה של דבר" [הובא למעלה פ"א הערה 697]. וכן אמרו חכמים [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", ובח"א שם [ב, כו:] כתב: "כי כאשר עושה המצוה שלא לשמה, הוא התחלת עבודת השם יתברך, וכל התחלה באה לידי גמר, לכך אומר שמתוך שלא לשמה בא לשמה". והמיוחד במצות הוא שכל מצוה היא התחלה למצוה השניה, ואף שהאדם לא קבע לעצמו שמצוה ראשונה היא התחלה למצוה השניה, מ"מ כך הן המצות מעצמן, ולכך גם "מצוה גוררת מצוה", כי כל המצות הן אחת, וכאשר התחיל במצוה אחת סופו לגמור שאר מצות. וראה במבוא לדרשות המהר"ל, עמודים 62-63, והערה הבאה, וכן הערה 582.

<> וכן מצינו שבמצוה גופא אמרו חכמים "אם התחלת במצוה גמור אותה" [רש"י דברים ח, א]. ובנתיב התורה פי"ח [א, עה:] כתב לבאר: "כי המצוה היא אלקית בלתי גשמי, והדבר שהוא בלתי גשמי לא יתחלק. כי הדבר שהוא גשמי הוא מתחלק, אבל הדבר שהוא בלתי גשמי אינו מתחלק כלל. ולפיכך כאשר התחיל המצוה אומרין לו גמור המצוה". וסברה זו כחה יפה ביחס לכלליות המצות, שכל מצוה ומצוה בפני עצמה היא בגדר "המתחיל במצוה" ביחס לכל המצות, ואף בזה אומרים לו גמור. נמצא ש"מצוה גוררת מצוה" ו"המתחיל במצוה אומרים לו גמור" ו"מתוך שלא לשמה בא לשמה" [ראה הערה קודמת] כולהו בני חדא בקתא אינון.

<> כי יש להפכים גדרים דומים, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא בקדושה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1068, ולהלן הערה 928].

<> ואם תאמר, למעלה פ"ב מ"א [תפו.] הביא את המדרש [תנחומא עקב אות ב] שאמרו שם "לא תהא יושב ושוקל מצותיה של תורה, ורואה אי זו מצוה שכרה מרובה, ועושה אותה... משל למה הדבר דומה, למלך שהיה לו פרדס והכניס בו פועלים, ולא גלה להם המלך שכר נטיעות הכרם, שאילו גלה להם שכר נטיעותיו, הן רואין איזו נטיעה ששכרה הרבה, ונוטעין אותה, נמצאה מלאכת הפרדס מקצתה בטלה ומקצתה קיימת. כך לא גלה הקב"ה שכר כל מצוה ומצוה, שאילו גלה נמצאו המצות מקצתן קיימות ומקצתן בטלות". ולפי דבריו כאן עדיין יקשה, שאפשר היה לגלות מתן שכר המצות, ואף שזה יגרום שיתעסקו רק במצות בעלות שכר מרובה, מ"מ מכך יגיעו גם לשאר מצות, דקיי"ל "מצוה גוררת מצוה". זאת ועוד, מדוע שלא נאמר שמצוה שהיא בעלת שכר מרובה תיחשב מחמת כן גופא ל"מצוה קלה" של משנתינו ["שהיא קלה אליו" (לשונו למעלה)], שעל כך ציוה בן עזאי "הוי רץ למצוה קלה" כי ממנה יגיע לשאר כל המצות, דמאי נפק"מ אם המצוה קלה בעיניו מחמת רבוי שכרה או מחמת טעם אחר. וביותר קשה, כי בתפארת ישראל פס"א הביא מדרש זה ג"כ, וכתב שם לבאר [תקנג.] בזה"ל: "אמר שלכך לא כתבה התורה שכר של מצוה ומצוה בפירוש, שיהיו נעשים כל המצות. כי אם לא היו נעשים כל המצות, אין ראוים כלל לקבל מצות התורה, כי התורה היא אחת. ומאחר שהתורה היא אחת, ראוי שיהיו כל המצות בעשיה, לא מקצת המצות בלבד, רק הכל, ובזה התורה היא אחת. לכך נעלם שכר המצות, שלא יהיו נעשים מקצת המצות, ומקצת המצות בלתי נעשים". והרי זה גופא הטעם שאמרינן כאן "מצוה גוררת מצוה", כי התורה היא אחת, ולכך כאשר יעשה מצוה אחת אנו נחשיב זאת ל"חצי דבר", וזה עצמו הסבה שלבסוף יבוא לגמור ולעשות את שאר המצות. ולכך קשה, מדוע אם היה מתגלה השכר על המצות היינו נשארים בחצי הדרך, ולא היינו מגיעים מכך לקיום מלא של כל המצות. ואין לומר שהואיל ואין כוונתו לשם שמים, אלא למתן שכר מרובה, לא יאמר על כך "מצוה גוררת מצוה", שהרי עדיין יאמר על כך [נזיר כג:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", וכמבואר בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח:] שהעושה מצות בשביל מתן שכר הוא עדיף מהעושה מצות שלא לשמה, וכלשונו: "מן מצוה שלא לשמה הוא בא למצוה לשמה, כי המעשה הוא אחד, ולפיכך הוא בא ממצוה שלא לשמה למצוה לשמה... ויש עוד מדריגה שאינו כל כך רחוק, ומכל מקום ג"כ אינו עיקר, והוא מי שעושה מצוה שיתן לו השם יתברך חיים או עושר, אע"ג שאין זה כל כך כמו מי שעושה המצוה להתכבד, שדבר זה בודאי שלא לשם שמים לגמרי, אבל זה עושה לשם שמים, רק שעושה כדי לקבל שכר בשביל המצוה". וא"כ מהו הצורך להסתיר שכר המצות, הרי אף אם יתגלה השכר מובטחים אנו ש"מתוך שלא לשמה בא לשמה", ומתוך לשמה יגיע לכל שאר המצות מחמת "מצוה גוררת מצוה". וצ"ע.

<> בא ליישב את שאלתו השניה על המשנה [לאחר ציון 178], ששאל: "מאמר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה' מה בא להוסיף עוד, הרי כבר אמר 'שמצוה גוררת מצוה', ולמה צריך לומר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה'". וראה הערה 220.

<> יש להבין, מהו הקשר בין "מצוה גוררת מצוה" ל"כל התחלות קשות". ונראה, שרש"י שם [שמות יט, ה] פירש קצת באופן אחר, שכתב: "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות". ושם בגו"א אות יא פירש שאם תקבלו את המצות עתה, אע"ג שהם עתה כבדים עליכם, אזי בעתיד יערב לכם, וזהו כמו מתן שכר עתידי כנגד קושי ההווה. וכך נבאר לפי דבריו כאן; אם תקבלו את המצות עתה, אע"ג שהם עתה כבדים, אזי בעתיד מצוה תגרור מצוה, וזהו כמו מתן שכר עתידי כנגד קושי ההווה. @**אך במכילתא**^ שלפנינו [שם] לא אמרו כן, אלא כך הוא לשונם: "'ועתה אם שמוע תשמעו', 'ועתה' קבלו עליכם, שכל התחלות קשות. 'אם שמוע תשמעו', שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה, שנאמר 'אם שמוע תשמע'". הרי שיש במכילתא שתי דרשות; (א) "אם עתה תקבלו עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות" [לשון רש"י שם]. (ב) "שמע אדם מצוה אחת משמיעין אותו מצוות הרבה". ואלו הן שתי דרשות נפרדות, וכמבואר בגו"א שם אות יא, וז"ל: "פירוש, מה שהוצרך הכתוב לומר 'ועתה', והוי ליה לומר אם שמוע תשמעו', הכי פירושו, אם עתה תקבלו עליכם עול המצוות, אף על גב שהוא כבד עליכם, יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות... הכל נרמז בלשון 'ועתה', שפירושו הכל תולה בזמן עתה, שאם תקבלו עתה - יערב לכם מכאן ואילך... אבל מכפל לשון 'שמוע תשמעו' דרשו במכילתא 'שמע אחת משמיעים לו מצות הרבה'". הרי ש"כל התחלות קשות" לחוד [נלמד מ"ועתה"], ו"שמע אדם מעט משמיעין אותו הרבה" לחוד [נלמד מכפילות "שמוע תשמעו"]. אך כאן חיבר אותם לדרשה אחת; "אם שמע אדם מעט משמיעין אותו הרבה, מכאן שכל התחלות קשות" [וכפי שהרא"ם שם למד]. ולפי המכילתא שלפנינו, לכאורה אין שום מקום לחשוב ש"מצוה גוררת מצוה" תשתייך להנהגה של "כל התחלות קשות", כי במכילתא לא חברו בין "שמע מעט משמיעין אותו הרבה" ל"כל התחלות קשות", ויל"ע בזה. ואודות "כל התחלות קשות", הנה בח"א לשבת קמ: [א, עו:] כתב: "ענין חדש כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי... אמרו במכילתא בפרשת יתרו כל התחלות קשות, וזה מפני שההתחלה היא שנוי".

<> המשך המכילתא [שם]: "שכח אדם מצוה אחת משכחין לו מצות הרבה, שנאמר 'אם שכח תשכח'". ורש"י [דברים יא, יג] כתב: "'אם שכוח תשכח' אם התחלת לשכוח, סופך שתשכח כולה, שכן כתיב במגילה אם תעזבני יום, יומים אעזבך".

<> נמצא שמחלק בין הנהגת "מצוה גוררת מצוה" להנהגת "שמע מעט משמיעין אותו הרבה", ולא רק זאת, אלא כל כוונת בן עזאי בהוסיפו "ששכר מצוה מצוה" היא לומר לך חילוק זה. אמנם בגו"א דברים פי"א אות י כתב: "אם תשמע בישן תשמע בחדש. פירוש, אם תשמע מצות שכבר שמעת וידעת אותם, ואתה מקיים אותם, 'תשמע בחדש', הם מצות שהם חדשים לך, שהרי מצוה גוררת מצוה". וכן בדרוש על התורה [כח:] כתב: "כי על שלא יקשה עליו לקבלם מתחלה אמר 'אם שמוע תשמעו', ודרשו במכילתא שומע האדם מצוה אחת, משמיעים אותו מצות הרבה, כי מצוה גוררת מצוה. והטעם הזה בארנו בספר דרך חיים, כי כל המצות הם דבר אחד... לכן אין קשה על האדם לקבל המצות, זהו אם שמוע תשמעו". הרי שחיבר את ההנהגות האלו להדדי, ולא חילק ביניהן. ויל"ע בזה.

<> משפט זה מוסב גם על השכר וגם על העונש; שכר המצוה ינתן לבסוף על כל המצות ביחד, ועונש העבירה ינתן לבסוף על הכל העבירות ביחד, וכפי שכתב להלן [לאחר ציון 213] בזה"ל: "כי השכר לא שייך ליתן עד שנתמלאה הסאה, שראוי אז לקבל השכר. וכן אין הקב"ה נפרע מן הרשע עד שנתמלאה הסאה". ונראה שהוסיף משפט זה כדי להורות שכל מצוה בפני עצמה היא חצי דבר, וצירוף המצות להדדי נעשה מחמת שכל המצות הן דבר אחד. לכך הפרעון מגיע לבסוף על הכל ביחד, כי עד אז לא נשלם המעשה, ואין פרעון על חצי מעשה, וכמבואר להלן הערות 202, 214.

<> בא להסביר מדוע נקט התנא בלשון "שכר" ["שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה"], הרי לפי ביאורו המצוה השניה נגררת אחר המצוה הראשונה משום שכל המצות הן דבר אחד, ומדוע גרירה זו תכונה בשם "שכר". ויבאר שכל "שכר" מעצם ענינו הוא השלמה למעשה שעשה, ולכך כל השלמה למעשה תכונה בשם "שכר".

<> הנה בכמה מקומות ביאר ש"תשלומין" הוא מלשון השלמה ושלימות, אך באופנים שונים; כאן מבאר שהשכר הוא המשלים את המעשה, כי מעשה ללא שכר הוא חצי דבר, ונמצא שהשכר משלים את המעשה, ולכך השכר נקרא "תשלומין" [ולא מצאתי שיבאר באופן זה בשאר מקומות]. ואילו למעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב היבט אחר, וז"ל: "ענין השכירות מפני שנמשך אחר הפעולה, כי הפועל הוא עמל ומתנועע, וכל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל. והתשלומין והפרעון הוא המנוח וההשלמה אשר מגיע אליו בסוף, כי בשביל זה היה עמל ומתנועע, בשביל התשלומין". הרי שביאר שמטרת הפועל היא לקבל השכר, לכך השכר הוא ההשלמה והמנוח שלבסוף. ובודאי שאי אפשר לומר כן על מתן עונש. ובנצח ישראל פי"ט [תכג.] הוסיף פן שלישי, שכתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה. ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר. ולפיכך אם האדם מבקש שכרו בעולם הזה, כאילו הוא מבקש שיהיה סופו בעולם הזה... ישראל, אשר מזומנים לעולם הבא, וכיון שכך הוא, אין ראוי שיקבלו השכר - שהוא שלימותם - בעולם הזה, אבל שכרם הוא בסוף, לכך שכרם אינו רק לעולם הבא" [הובא למעלה פ"ב הערה 1697]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], וז"ל: "נקרא 'תשלומין'... כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר". נמצא ש"תשלומין" מורה על גמר ושלימות הדבר שלמענו באו התשלומין, שכאשר נגמר ונשלם הדבר, יש בעבורו תשלומין. ובגו"א ויקרא פכ"ו אות יד הוסיף היבט רביעי, שהשכר גופא אינו בא באופן מקוטע וחלקי, אלא באופן שלם וגמור, שכתב: "ישראל מלאכתם מרובה, אין שכרם שהוא מרובה מתייחס לעולם הזה, דכיון שאין תשלומין לזה, כי אי אפשר לשלם ישראל שכרם משלם בעולם הזה הקצר, וכיון דאין תשלום לישראל בעולם הזה - אין שכרן כלל בעולם הזה, שאין תשלומי השם יתברך במקצת, רק בשלימות. שלכך נקרא 'תשלומין', שמשלים לו לגמרי. לכך אין מקבלין שום שכר בעולם הזה", ושם הערה 47 [ראה להלן הערה 214] .

<> הלוה למלוה.

<> שאע"פ ש"מלוה להוצאה ניתנה" [קידושין ו:], מ"מ כל זמן ההלואה היה ממונו של המלוה נמצא אצל הלוה, ובשעת הפרעון נמצא שחוזר הממון לבעליו. וצרף לכאן מה שאמרו בגמרא [כתובות פו.] "פריעת בעל חוב מצוה", וביאר בשו"ת הרדב"ז [ח"ב סימן תרי] שהמצוה היא שנאמר [ויקרא ה, כג] "והשיב את הגזלה", וזו מצוה כוללת כל עניני ממון של חברו שיש בידו באיזה אופן שהוא. ויש אומרים שאף אם המלוה אינו תובע את הלוה, מ"מ הלוה חייב לשלם [נתיבות המשפט סימן קד ס"ק א]. וממו"ר שליט"א שמעתי ש"חוב" הוא מלשון חבוי, שממון המלוה נמצא אצל הלוה בהחבא ובהסתר, כי כלפי חוץ נראה שהממון שייך ללוה, שהרי "מלוה להוצאה נתנה". אך בשעת הפרעון מתגלה שמעיקרא הוי ממון המלוה, ולכך "פרעון" הוא מלשון גלוי, וכמו [במדבר ה, יח] "ופרע את ראש האשה", שהסתר ההלואה נתגלה עתה לעין כל.

<> לכך פרעון בהלואה הוא גם כן נקרא "תשלומין" ["הלוה ואינו משלם" (למעלה פ"ב מ"ט)], שמשלים את ההלואה, וכמו שביאר.

<> וכמו ש"המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר" [לשונו כאן], כך "כאשר הוא עושה מצוה [אחת] הוא חצי דבר" [לשונו למעלה לאחר ציון 191].

<> פירוש - הואיל והשכר הוא תשלומין, ותשלומין הם השלמה למעשה, נמצא ש"שכר" פירושו השלמת המעשה שעליו ניתן השכר. לכך "שכר מצוה מצוה" פירושו שהשלמת המצוה הראשונה היא באמצעות המצוה השניה שתבוא בעקבותיה.

<> רש"י [ויקרא כו, ט] "ופניתי אליכם - אפנה מכל עסקי לשלם שכרכם, משל למה הדבר דומה למלך ששכר פועלים וכו', כדאיתא בתורת כהנים". ולשון התורת כהנים הוא "משלו משל למה הדבר דומה, למלך ששכר פועלים הרבה, והיה שם פועל אחד ועשה עמו מלאכה ימים הרבה. נכנסו הפועלים ליטול שכרם, ונכנס אותו הפועל עמהם. אמר לו המלך לאותו הפועל, בני, אפנה לך. הללו שעשו עמי מלאכה ממועטת, ואני נותן להם שכר מועט. אבל אתה, חשבון רב אני עתיד לחשב עמך. כך היו ישראל בעולם הזה מבקשים שכרם מלפני המקום, ואומות העולם מבקשים שכרם מלפני המקום. והמקום אומר להם לישראל, בניי, אפנה לכם, אומות העולם הללו עשו עמי מלאכה מועטת, ואני נותן לכם שכר מועט. אבל אתם חשבון רב אני עתיד לחשב עמכם, לכך נאמר 'ופניתי אליכם'". ושם בגו"א אות יד האריך לבאר את דברי המדרש. ואם כן מקשה, כיצד כאן אפשר לומר "שכר מצוה מצוה", כי איה מתקיים בזה &**הטובה**^ שתיבת "שכר" מורה עליה.

<> הראשונה שעשה, ומכלל המצוה הראשונה שעשה נכללת גם המצוה השניה, כי המצוה השניה היא דבר אחד עם המצוה הראשונה.

<> כי כך הוא רצונו של העושה, ולפי מחשבת עושה המצוה אמר "שכר מצוה מצוה" [מבואר להלן]. ואודות שכאשר נותנים לאדם את רצונו זה גופא נקרא "שכר", מעין זה כתב בגו"א בראשית פ"ל אות ה, וז"ל: "כיון שהשם יתברך הבטיחו [לאברהם ששרה תלד בן (בראשית יז, יט)], אם כן בודאי היה [אברהם] חפץ מאוד בזה, שאין מבטיחין את האדם בדבר שאינו חפץ בו... כי מה שהוא רוצה הוא תפילתו, כי [תהלים קמה, יט] 'רצון יראיו יעשה'". וכן נאמר [תהלים כא, ג] "תאות לבו נתת לו", וראה ברמב"ן [בראשית כה, ח].

<> בבחינת [מכות י:] "בדרך שאדם רוצה לילך בה מוליכין אותו", וזה גופא יכול להקרא "שכר" לאדם. ובח"א שם [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. 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. ואף שנראה דבר זה פשוט, הוא דבר עמוק" [הובא למעלה פ"ג הערה 1665]. וראה להלן הערה 529. @**וזו תשובה**^ לשאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 178] ששאל: "מנין ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה, שמא שכר מצוה הוא הטוב שעושה לו הקב"ה, ושכר עבירה עונשו מה שמביא השם יתברך עליו". ומתרץ על כך כי לשון "שכר" שנקט כאן אינו קשור לשכר הבא על הטובה שיהיה לבסוף [וממילא גם אינו יכול לאפוקי ממנו], אלא שהמעשה השני הוא השלמה למעשה הראשון, ולכך הוא "שכר" למעשה הראשון.

<> מעין זה כתב הגר"א [משלי א, כג], וז"ל: "בכל דבר שאדם עושה, נותנים לו רוח ממרום, והוא המסייע אותו לעשות דברים עוד כאלה. וזה הרוח אינו נח ושקט עד שעושה עוד דברים כאלה, והוא נהנה מהם ומזה יש לו נחת רוח, הן בדבר מצוה, או בדבר עבירה. וזהו 'עבירה גוררת עבירה', ו'מצוה גוררת מצוה'. וכל דבר עבירה שהיא גדולה, גם הרוח הבא ממנה היא גדולה, ומתאוה יותר לעבירה עוד. וכן בדבר מצוה גדולה, בא רוח ממקום קדוש מאוד, ומתאוה מאוד למצוה, ונהנה מאוד מחמת זה ממצות". הרי שב"מצוה גוררת מצוה ועבירה גוררת עבירה" נאמרו שני דברים; (א) המעשה השני הוא המשכו והשלמתו של המעשה הראשון. (ב) יש לאדם העושה תאוה מרובה למעשה השני. והם הדברים שנתבארו כאן.

<> בא לבאר טעם נוסף מדוע ה"שכר" שהוזכר במשנה אינו בא לאפוקי מהשכר שיהיה לבסוף. ובעוד שלפי טעמו הראשון ביאר ש"שכר" של תשלומי פועל לחוד, ו"שכר" של נתינת מצוה נוספת לחוד, הרי לפי הסברו השני יבאר שאכן חד הם, אך מ"מ האופן להגיע ל"שכר" של תשלומי פועל עובר דרך ה"שכר" של גרירת מעשה שני, ואין ה"שכר" השני מוציא מידי ה"שכר" הראשון.

<> לא מצאתי מקורו לזה, כי אע"פ שכך אמרו חכמים לגבי העונש [סוטה ט., וראה הערה הבאה], אך לא מצאתי שיאמרו כן לגבי השכר, ואולי למד מסברה לדמות השכר לעונש. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בנצח ישראל פי"ט [תכג.], שכתב: "התשלומין הם בסוף ובהשלמה. ודבר זה אמרו ז"ל גם כן באמרם [ב"מ סה.] אין שכירות משתלמת אלא בסוף. וכמו שהוא מורה הלשון שנקרא 'תשלומין' מלשון שלם, כאשר נשלם הדבר אז כאן השכר. ואין השכר רק בשביל שלימות הדבר, והשלימות הוא בסוף הדבר, כי אין השלימות בחצי דבר". וכן כתב בתפארת ישראל פ"ס [תתקמ.], וז"ל: "נקרא 'תשלומין'... כי התשלומין הם כאשר נשלם הדבר ונגמר". ובגו"א ויקרא פכ"ו אות יד הוסיף שהשכר גופא אינו בא באופן מקוטע וחלקי, אלא באופן שלם וגמור, שכתב: "ישראל מלאכתם מרובה, אין שכרם שהוא מרובה מתייחס לעולם הזה, דכיון שאין תשלומין לזה, כי אי אפשר לשלם ישראל שכרם משלם בעולם הזה הקצר, וכיון דאין תשלום לישראל בעולם הזה - אין שכרן כלל בעולם הזה, שאין תשלומי השם יתברך במקצת, רק בשלימות. שלכך נקרא 'תשלומין', שמשלים לו לגמרי" [הובא למעלה הערה 202]. נמצא שהשכר ינתן כאשר יש כאן שלימות מסויימת [הן מצד שלימות המעשה, והן מצד שלימות השכר], ולכך בעי "נתמלאה הסאה". וצרף לכאן, שכל שכר נקרא "עקב", וכמו שנאמר [תהלים יט, יב] "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב". והרד"ק בספר השרשים, שורש עקב, כתב: "העקב סוף הגוף... וכן אמר על השכר 'עקב', לפי שהשכר סוף נמעשה". הרי מבואר שהשכר שייך רק לבסוף, ואשר מחמת כן נקרא בשם "עקב".

<> סוטה ט. "אין הקב"ה נפרע מן האדם עד שתתמלא סאתו, שנאמר [איוב כ, כב] 'במלאות ספקו ["כל רצונו" (רש"י שם)] יצר לו ["תבואנו צרה" (רש"י שם)] וגו''". וכן הזכיר בקצרה בגו"א במדבר פכ"ז אות יג. ואע"פ שלשון המאמר הוא "אין הקב"ה נפרע מן האדם", כתב כאן "מן הרשע", ויוסבר היטב על פי דברי המהרש"א שם בח"א, שכתב: "נראה דכך היא המדה ברשעים, ד'במלאות ספקו' מיירי בהו... אבל במדת צדיקים אמרינן פרק קמא דע"ז [ד.] דנפרע מהן מעט מעט לטובתן, עיין שם". וראה למעלה הערה 200.

<> מקישור דבריו משמע ש"עומדת" פירושה כאן כמו "תלויה ועומדת", שהמצוה שהיא יחידה, כאשר היא לכשעצמה, היא עומדת בחצי הדרך, שאין בה כדי למלאות הסאה.

<> כי הקב"ה רוצה לשלם שכר לאדם, לכך הוא מזמין לאדם מצות נוספות שיאפשרו למלאת הסאה, ובכך יתאפשר מתן השכר. ואודות שהקב"ה חפץ להעניק שכר, הנה אמרו חכמים [סוטה לח:] שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, ובח"א שם [ב, עו.] כתב: "פירוש דבר זה, שהוא יתברך עלת הכל, ואי אפשר לעלה שלא ישפיע, וכאילו הוא דבר מחויב, כי כך ראוי לעלה להשפיע אל אשר הוא עלול לו. והנה ברכת כהנים הוא הברכה והשפע בכל צד, ולכך אמר שהקב"ה מתאוה לברכת כהנים, כי מתאוה העלה במה שהוא עלה להשפיע, ויותר מזה ממה שהתינוק רוצה לינק, האשה רוצה להניק [פסחים קיב.], כי כח המשפיע יותר גדול מן המקבל, כי זהו פועל וזה מקבל. לכך הקב"ה מתאוה לברכת כהנים. וכמו שאמרו ג"כ [יבמות סד.] הקב"ה מתאוה לתפילת צדיקים, כי הכל הוא ענין אחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "והוא יתברך חפץ במקבל דוקא, שהוא מקבל גמור. וזה הוא החבור הגמור גם כן, כאשר המקבל חפץ ומשתוקק אל המשפיע שיקבל ממנו, והמשפיע חפץ ומשתוקק להשפיע. והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:], וכתיב [שמות כה, כ] 'ופניהם איש אל אחיו'" [הובא למעלה פ"ב הערה 382].

<> אע"פ שרצון הקב"ה הוא להטיב [גו"א שמות פ"ד אות א], אך הואיל וההנהגה בשכר היא סיוע שהדבר יגיע לשלימותו בכדי להעניק שכר, ממילא מתחייב שכך תהיה ההנהגה גם בעונשים, וזאת כדי לשמור על האיזון בין השכר לעונש. ובח"א לשבת קד. [א, מז:] בביאור המאמר "בא ליטמא פותחין לו, בא ליטהר מסייעין אותו" כתב: "דע כאשר האדם הוא בא לטהר ולהיות טוב בפעל לגמרי, מסייעין לו מן השמים שיהיה טוב בפעל לגמרי, שכבר בא לטהר ולהיות בפעל, והשם יתברך הוא בפעל מסייע למי שרוצה להיות בפעל... רק אם רוצה ומחשבתו להיות בפעל אז התחיל לצאת אל הפעל, מסייעין לו, שיהיה לגמרי בפעל, כמו שהוא יתברך בפעל, שהרי אינו על בריאתו אשר הוא בכח, והוא יתברך בפעל משלים הכל להיות בפעל. לכך הבא לטהר מסייעין לו, ומשלימין אותו עד שהוא שלם בפעל לגמרי כאשר התחיל להיות בפעל... אבל אם בא לטמא, מניחין לו, ואין מוחין בידו כלל... ודבר זה מפני שהוא סבר שהוא השלמתו, ומאחר שהוא סובר שהוא השלמתו, הנה פותחין לו מה שיחשוב שהוא השלמתו. אבל אם בא לטהר, שהוא השלמתו באמת, בודאי מסייעין לו יותר, כי דבר שהוא השלמה באמת, הש"י שהוא משלים הכל, מסייע אליו שיושלם לגמרי. ולפיכך הם ג' דברים; אם אינו בא לטמא ולא לטהר, אין מסייעין לו כלל, ואין פותחין לו דבר. ואם בא לטהר, הש"י מסייע לו, כי הוא יתברך משלים הכל, ומפני שבא להשלים עצמו, יושלם. ואם בא לטמא, והוא סבר שהוא השלמתו, ולפיכך פותחין לו". נמצא שבין לשכר ובין לעונש הקב"ה ממלא את סאת האדם, רק לשכר הוא אף מסייע לכך, ולעונש הוא "פותח" לכך. וראה למעלה פ"ג הערה 1665, ולהלן הערה 529.

<> נמצא שביאר כאן שני הסברים ל"שכר מצוה מצוה, ושכר עבירה עבירה"; (א) המעשה השני משלים ומצטרף למעשה הראשון, וזה נקרא "שכר" כי כך הוא רצונו של העושה. (ב) האופן להגיע למתן שכר ועונש הוא רק לכשתתמלא הסאה, לכך כל גרירה של מעשה שני הוא תנאי במתן שכר ועונש הסופי. וראה להלן הערה 923, שנתבאר שם ששכר המצוה הוא השלימות הנמשכת אחר מעשה המצוה.

<> זו תשובתו השניה על שאלתו השניה ששאל למעלה על המשנה [לאחר ציון 178], שכתב: "מאמר 'ששכר מצוה מצוה ושכר עבירה עבירה' מה בא להוסיף עוד, הרי כבר אמר 'שמצוה גוררת מצוה'". ועל כך מבאר [בשני הסבריו] שיש כאן הנהגה מיוחדת למצות שהמצוה השניה נמשכת אחר הראשונה לא רק משום ש"כל ההתחלות קשות" [ראה הערה 197], אלא בעצם מצוה אחת מושכת מצוה שניה, כי המצות שייכות זו לזו בעצם.

<> ש"מצוה גוררת מצוה" היא הנהגה שונה מההנהגה של "שמע אדם מעט משמיעין אותו הרבה"; "מצוה גוררת מצוה" היא משום ש"שכר מצוה מצוה", ואילו "שמע מעט משמיעין אותו הרבה" קשור ל"כל התחלות קשות", וכמו שביאר.

<> וכן רש"י [דברים כב, ח] כתב: "אם קיימת מצות שלוח הקן סופך לבנות בית חדש, ותקיים מצות מעקה, שמצוה גוררת מצוה... לכך נסמכו פרשיות הללו". ושם בגו"א אות ט ביאר את הדמיון שיש בין המצות הללו, ומדוע מצוה אחת מוליכה למצוה השניה. הרי ש"מצוה גוררת מצוה" נאמר על מצות הדומות זו לזו.

<> כפי שכתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וזה לשונו: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש, כי עבירה גוררת עבירה. כי כאשר בדעתו שאינו משותף עם אחרים, גובר חטא זה עד שנכשל באשת איש, שהוא חטא דומה מתיחס אל זה, שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש" [ראה להלן הערה 280]. הרי ש"עבירה גוררת עבירה" נאמר על עבירות הדומות זו לזו. וכן בתפארת ישראל פמ"ה [תרצג.] כתב: "כי אלו עברות בפרט [חמש דברות אחרונות (דברים ה, יז-יח)] גוררת האחת את האחרת... מצד שאלו המצות הם מתחברים כאחד, והעובר אחת, יותר קרוב שיבוא לעבור האחרת". ושם בהערה 17 נתבאר שמוכח מדבריו שם שהכלל של "מצוה גוררת מצוה" הוא רק במקיים מצות עשה, אך במקיים מצות לא תעשה לא יגרר מכך מצות לא תעשה שניה. לכך בחמש דברות האחרונות [שהן מצות לא תעשה] כתב שם שהגרירה תיעשה רק כאשר "עובר אחת, יותר קרוב שיבא לעבור האחרת", ולא כתב כן גבי המקיים אחת מחמש הדברות האחרונות. וטעם הדבר, כי שיטת המהר"ל היא שאין שכר על קיום מצות לא תעשה, וכמבואר למעלה פ"ב מ"א [תפח:], ושם הערות 109, 112. והואיל והכלל של "מצוה גוררת מצוה" נגדר כמתן שכר ["שכר מצוה מצוה", הן לפי הסברו הראשון למעלה, והן לפי הסברו השני], לכך אין כלל זה נוהג בקיום מצות לא תעשה.

<> אין כוונתו שכל לשון גרירה נאמר רק כאשר הנגרר דומה לגורר, שהרי אמרו חכמים [שבת כב.] "גורר אדם מטה כסא וספסל". ורש"י [איוב ב, ח] כתב: "'גורר' ברי"ש אינו אלא לשון סחיבה, כמו 'גורר אדם מטה וספסל'". אלא כוונתו היא שהואיל ונאמר כאן לשון 'גרירה' [ולא לשון "משמיעין"], משמע שמדובר בכוחה של המצוה עצמה שהיא גופא גוררת את מצוה שניה, ולא שיש כאן סיוע מחוץ למצוה הראשונה המאפשר את גרירת המצוה השניה. ואם כן המצוה הראשונה היא כמו אב, והמצוה השניה היא כמו תולדה, בבחינת "תולדותיהן כיוצא בהן" [ב"ק ב.], "שהדומה מוליד את הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה ובהמה מאדם" [לשונו בנצח ישראל ר"פ ב, והובא למעלה פ"ג הערה 268]. אך אדם בעל בחירה יכול לגרור אף מטה וספסל, כי גרירה זו נעשית מכח בחירתו, ולא מכח הדמיון אליו. וכן אמרו [ב"מ ד.] "מה לגלגול שבועה דעד אחד, שכן שבועה גוררת שבועה, תאמר בעדים דממון קא מחייב", הרי ש"גלגול שבועה" מתאפשר מחמת ששבועה גוררת שבועה הדומה לה.

<> קשה, הרי למעלה [לאחר ציון 191] כתב: "כאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה &**כל**^ המצות, שהם דבר אחד", וכיצד כתב כאן שהגרירה נעשית רק למצוה הדומה לראשונה, "אבל לא כל מצוה שאינו דומה כלל". ונראה שיש בזה הדרגתיות; המצוה הראשונה גוררת מצוה שניה הדומה לראשונה, והשניה גוררת את השלישית הדומה לשניה, והשלישית את הרביעית, עד שלבסוף נגיע לכל המצות. אך אין גרירה בין שתי מצות שאינן דומות להדדי.

<> כי לשון "הרבה" מורה שיש כאן יציאה מגבולות המצוה הראשונה, והתפרסות אל מצות רבות אחרות.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 198]. ואם תאמר, שיקשה לאידך גיסא, שמהו הצורך לומר את ההנהגה המצומצמת של "מצוה גוררת מצוה", אם בלאו הכי יש את ההנהגה הכוללת של "משמיעין אותו מצות הרבה". וזה לא קשה מידי, כי "מצוה גוררת מצוה" אינה הנהגה הנלמדת מפסוק [לעומת "משמיעין אותו מצות הרבה"], אלא זו מציאות ש"המצוה הראשונה עם מצוה זאת היא דבר אחד" [לשונו למעלה (לפני ציון 206)]. ולכך אין מקום לשאול למה לי את המציאות כאשר יש בלא"ה פסוק. אך יש מקום לשאול לכיון ההפוך; למה לי פסוק ["אם שמוע תשמע"] כאשר בלאו הכי יש מציאות ש"מצוה גוררת מצוה".

%[פ"ד מ"ג]

<> בא לבאר קישור משנה זו לקודמתה, ששניהם נאמרו על ידי בן עזאי. 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 [ראה למעלה הערות 167, 168]. 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 פ"ג תחילת מ"י, ושם תחילת מי"ד עמד על סמיכות המאמרים שנאמרו על ידי תנא אחד. @**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 למעלה תחילת משנה ב, עיי"ש. וכל זה שייך בשני תנאים, אך בתנא אחד, הואיל וכבר 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 בן עזאי הובא אחר בן עזאי, אלא מדוע בן עזאי הובא פעמיים. ובעל כרחך שיש כאן סמיכות בעצם, וכמו שמבאר והולך [הובא למעלה פ"ג הערה 1376].

<> פירוש - כל מצוה היא מיוחדת ושונה מרעותה, באופן שאין שתי מצות זהות.

<> כפי שביאר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 190]: "'מצוה גוררת מצוה', כלומר שעשיית המצוה האחת היא התחלה לאחרת גם כן, מאחר שכל המצות הם דבר אחד, ולפיכך מצוה אחת גוררת מצוה אחרת. כי כל דבר שהוא אחד אינו נחלק כלל. וכאשר הוא עושה מצוה שהוא חצי דבר, המצוה הזאת גוררת האחרת, עד שיעשה כל המצות שהם דבר אחד... שכל התורה היא דבר אחת... ולפיכך מצוה גוררת מצוה".

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [זוה"ק ח"ג ז:] "זווגא דדכר ונוקבא אקרי 'אחד'... מאי טעמא, בגין דדכר בלא נוקבא 'פלג גופא' אקרי, ופלג לאו הוא חד, וכד מתחברן כחדא תרי פלגי, אתעבידו חד גופא, וכדין אקרי 'אחד'". וכן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קו.] שהזיווג הוא השלמת האדם, וכלשונו: "אמנם מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו, זכר ונקבה בראו', באור זה... כי מה שחסר בזה - גילה בזה. כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'... ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם... כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 177, ולהלן הערות 767, 1054]. הרי שדוקא משום ש"יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר" אז כל אחד בפני עצמו הוא פלג גופא, וחסר השלמה. אך אם שניהם היו זהים, לא היה נחשב האחד "פלג גופא". ונראה ביאורו, ששם "חצי דבר" יש לראשון אם החסרון שיש לו בפני עצמו יהיה נשלם כשיתחבר לשני. אך כאשר השני זהה לראשון, בעל כרחך שאין השני משלים את חסרון הראשון [כי גם לשני יש אותו חסרון], אם כן אין הראשון נחשב "חצי דבר" ביחס לשני, כי אין השני משלים את חסרון הראשון. ולמעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 2015] כתב: "כי כאשר חסר הדבר המשלים, בטל הדבר אשר הוא צריך אל ההשלמה".

<> מה שנקט ש"כל מצוה יש לה &**מקום**^ בפני עצמה", אולי רומז ליסוד שהמצות מכוונות כנגד האברים, וחיות האבר תלויה במצוה המקבילה לאבר, וכפי שכתב הגר"א [משלי יג, יג]: "בז לדבר יחבל לו - כי יש רמ"ח אברים באדם, וכנגדם רמ"ח מצות עשה, וכן כל דבר יש לו כח חיוני מן המצות. ולכן הבז לשום דבר מצוה הוא חובל את עצמו, כי הוא נעשה חסר, שחסר מכח החיוני שבאותה מצוה. וירא מצוה הוא ישלם - אבל הירא מלעזוב שום מצוה, ורואה לקיים כל דבר, יהיה שלם בכל אבריו". ובספר חומת הדת פי"ח למרן החפץ חיים הביא את דברי הגר"א האלו, וכתב: "כגון אם ביטל מצות תפילין בימיו ולא עשה תשובה, כשיקום לתחיה תחסר לו אותה היד שמניח עליה התפילין, וכן כהאי גוונא יקרה בשאר אברים, הגם דבעת מיתתו היו לו כל האברים, אבל הלא נעשו אפר וצריך להחיותם, ובמה, בקיום מצות התורה, וכדכתיב [ויקרא יח, ה] 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ממש על ידי עשייתם, וכיון שלא עשה אותן במה יחיו". ובהקדמה לשמירת הלשון כתב: "ידוע הוא דכל אדם יש לו רמ"ח איברים ושס"ה גידים רוחניים, ועליהם מלבשים הרמ"ח איברים ושס"ה גידים גשמיים, כמו שנאמר [איוב י, יא], 'עור ובשר תלבישני ובעצמות וגידים תשככני', הרי שהזכיר הכתוב עור ובשר וגידים ועצמות... וכנגד זה נתן לנו הקב"ה רמ"ח מצות עשה ושס"ה לא תעשה... וכשאדם מקים בעולם הזה איזה מצוה באיזה איבר, שורה לעתיד לבוא אור ה' על אותו איבר, ואותו אור הוא המחיה את האיבר ההוא, וכן כל מצוה ומצוה. נמצא דכשהאדם מקים הרמ"ח עשין, אז הוא האדם השלם המקדש לה' בכל איבריו, וזהו מה שנאמר בפרשת ציצית [במדבר טו, מ] 'ועשיתם את כל מצותי והייתם קדשים לאלקיכם'. אבל אם חס ושלום תחסר לו מצוה אחת מרמ"ח עשין, שהשליכה אחר גוו, ולא עשה תשובה על זה, יחסר לו לעתיד לבוא בנפשו האיבר המכנה נגד המצוה ההיא... ומזה יוכל להתבונן כל אדם, איך שצריך להיות זהיר בכל התרי"ג מצות בכל כחו בימי חייו, כי הם הם הממשיכין חיותו לנצח באיברי וגידי נפשו. וזהו שכתוב בפרשת אחרי [ויקרא יח, ה] 'ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וגו'', ולא כתיב 'וחי עבורם', להורות לנו שאור המצוה גופא היא חיותו לעתיד לבוא". ולכך "כל מצוה יש לה מקום בפני עצמה", שהיא מחיה אבר המיוחד לה.

<> כי אין שום מצוה שהיא נכללת בחברתה, אלא יש לכל מצוה את היחידיות שלה, ואי אפשר בלתה.

<> שיש לכל מצוה את מקומה המיוחד.

<> וזה מה שנאמר בסוף המשנה "שאין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום", וכמו שיבאר בהמשך.

<> פירוש - אין לאדם לחשוב בלבו שהאדם השני הוא מיותר בעולם, שאין לו שום תפקיד בסדר העולם, ואינו מצטרף למציאות העולם. ובכת"י כתב כאן: "אל תהי בז לכל דבר. סמך מאמר זה לשלפניו, מפני שבא לומר כי זה שברא השם יתברך בעולם, אל תאמר כי אדם זה אינו נחשב לכלום, כי אינו נחשב דבר מיוחד בעולם, ואין לו חלק בעולם כלל". דוגמה הפוכה לזה; אמרו חכמים [נדרים מא.] "כיון שהגיע קיצו של אדם, הכל מושלין בו". ובח"א שם [ב, כ.] כתב: "כי אין לך אדם שאין לו מקום בפני עצמו, ואין דבר נכנס לתוך מקום חבירו לדחות אותו. וכיון שהגיעו קצו, שוב אין לו מקום בעולם הזה, וכיון שאין לו מקום בעולם הזה, נכנס כל אחד ברשותו ומושל עליו. שכבר נסתלק מעליו מה שאין אחד נוגע במוכן לחברו [יומא לח:], ודבר זה פשוט וברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 537]. הרי שכל אדם הוא בעל מקום בעולם, חוץ מאדם שהגיע לקיצו, שהוא נעדר ממציאות העולם ["הגיע קיצו"], ולכך הוא בהעדר מקום בעולם.

<> כמו שאמרו [שמו"ר י, א] "אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הם מיותרין בעולם, כגון זבובים ופרעושים ויתושין, הן היו בכלל ברייתו של עולם, שנאמר [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה'... אפילו דברים שאתה רואה אותן כאילו הן מיותרין בעולם, כגון נחשים ועקרבים, הן היו בכלל ברייתו של עולם". ואמרו חכמים [שבת עז:] "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא דבר אחד לבטלה", וראה שם בח"א [א, מא: (הובא למעלה פ"ג הערה 591)]. וראה להלן הערה 256. @**דוגמה הפוכה**^ לזה; למעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 537] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום' [ראה להלן הערה 248]... אבל לדבר זה [קרבנות ע"ז] אין מקום לו, שכל כך הוא זר... בעבור שהוא נכרי וזר, ואינו בסדר העולם, אין לו מקום בעולם כלל". וכן רש"י [שמות כב, ל] כתב: "ללמדך שכלב נכבד ממנו" [מהנכרי עובד ע"ז]. ובגו"א שם אות לד כתב: "מה שהכלב הוא יותר טוב מן עובד עבודה זרה, כי הכלב נברא שאי אפשר להיות טוב במינו, והוא שלימות הבריאה בזה המין. ולא כן עובד עבודה זרה, שהרי הוא אדם, ובמה שהוא אדם אינו שלימות הבריאה, רק העובדים השם, והם עמו. כי המינים שהם נמצאים בעולם הם צורת העולם, ואין אחד מהם שאין צורת העולם. אבל העובד עבודה זרה אינו צורת העולם, שהרי הישראל הוא צורת האדם, שהם נקראים 'אדם' [יבמות סא.], והוא צורתו של עולם, ולמה צריך עובד עבודה זרה, ואינו מצורת העולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 543]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [מגילה כה:] "כל ליצנותא אסירא, בר מליצנותא דעבודת כוכבים דשרי". והקשה על זה הפחד יצחק פורים ענין א, וז"ל: "הלא ברור הוא דהיתר זה של ליצנות נאמר הוא בכל פרטיו של צד הרע... ואם כן למה נקטו חכמים הדוגמה להיתר זה דוקא חטא של עבודה זרה". אך לפי המתבאר כאן ניחא, שאכן מכל דבר שאינו מציאות ניתן להתלוצץ ממנו, שענין הליצנות הוא שאינו ממציאות העולם [כמבואר למעלה פ"ג הערה 310]. ובודאי שזה שרי בכל פרטיו של צד הרע, אך מ"מ נקטו חכמים בע"ז דוקא, כי בע"ז נתגלה בבירור העדר המציאות שבה, שהרי אף אין לה מקום. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" סוף הערה 126.

<> פירוש - מזל בפני עצמו, וכמו שיבאר.

<> נדרים לט: "בן גילו נוטל אחד מששים בחליו", וכתב הר"ן שם "בבן גילו - שנולד המבקר במזלו של חולה". וביבמות קכ. אמרו "כולי עלמא סימנין דאורייתא, הכא בשומא מצויה בבן גילו קמיפלגי, מר סבר שומא מצויה בבן גילו, ומר סבר אינה מצויה בבן גילו", ופירש רש"י שם "בן גילו - שנולד בפרק אחד ובמזל אחד". וכן רש"י [מגילה יא.] כתב "בן גילו - בן מזלו, שניהן דעת אחת היה להן". ובב"מ כז: כתב רש"י "בבן גילו - הנולד בשעתו, שנולדו במזל אחד".

<> לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמב:]: "כי השם יתברך ברא את האדם, וחילק פרנסה לכל אחד ואחד, ולא ברא השם יתברך שיהיו שנים מתפרנסים מדבר אחד, רק שיהיה לכל אחד פרנסה מיוחדת. ואפילו שתי שערות אינם מתפרנסים ממקום אחד, כדאיתא בפ"ק דבבא בתרא [טז.], אמר הקב"ה לאיוב הרבה נימין בראתי, וכל אחד בראתי לו גומא בפני עצמה שלא יינקו שתים מגומא אחת... ואם השי"ת נותן לכל שיער ושיער יניקה בפני עצמה, כ"ש וק"ו שהשם יתברך נותן לכל אדם יניקה בפני עצמו. וכדאמרינן במסכת יומא [לח:]... אין אדם נוגע במוכן לחבירו... פירוש ענין זה, כי השם יתברך סידר לכל אחד ואחד את שהוא ראוי לו, ואין אדם נוגע במוכן לחבירו אשר סידר אליו השם יתברך. ואם הוא נוגע במוכן לחבירו הרי נחשב זה כמו גזילה" [הובא למעלה פ"א הערה 1516]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רט:]. ולשון הגמרא [יומא לח:] הוא "אין אדם נוגע במוכן לחבירו... אפילו כמלא נימא", ולפי דבריו כאן מאוד מחוור ההדגשה "כמלא נימא", שהרי הדבר נלמד מנימי האדם. ואע"פ שבח"א לב"ב יב. [ג, סז.] כתב: "מקשה דלמא הם בני חדא מזלא, כלומר אף על גב שבני אדם הם מחולקים, ואין זה רק כמו זה, מכל מקום אי אפשר שלא ישתתפו יחד, ולפעמים יש להם מזל אחד", צריך לומר שהכוונה שהם קרובים במזל. @**ומה שהשווה**^ יניקה למזל, כי כל ענינו של מזל הוא השפעה, וכמו שכתב בנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:], וז"ל: "מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע... כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל שעל ידו ההשפעה". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה.] כתב: "מה שנתן השם יתברך והשפיע אל עולמו, דהיינו מזלו שהוא בו, ומן מזלו הוא מקבל מה שהשפיע השם יתברך אל מזלו, והוא מקבל ממנו". ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב.] כתב: "היה עוג דבק במזל מן מזלות הרקיע, שהוא כח גופני גשמי, ומשם מקבל כחו".

<> פירוש - המזל הוא ההשפעה שיש עולם, שהעולם ניזון מהשפעת העליונים לתחתונים, והשפעה זו תלויה במערכת הזמן, וזו נקבעת על פי המזל. ולמעלה פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים. וידוע כי יש פועלים בעולם התחתון, וזהו כמו שכתוב [בראשית א, טז] 'את המאור הגדול לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה וגומר'. והפועלים האלו גוזרים משפטים על התחתונים, וקראו אותם 'משפטי המזלות', והוא דין גמור מה שגוזרים העליונים על התחתונים". וכמו שנאמר [דניאל ד, יד] "בגזירת עירין פתגמא". ואמרו [חולין ז:] "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה, אא"כ מכריזין עליו מלמעלה". ובב"ר [י, ו] כתב: "אין לך כל עשב ועשב שאין לו מזל ברקיע שמכה אותו ואומר לו גדל". ובבאר הגולה באר השני [קנ:] כתב: "רז"ל מפרשים לשון 'כשפים' 'שמכחישין פמליא של מעלה' [סנהדרין סז:]. פירוש, מה שנגזר מצבא העליונים על הארץ הם משנים ומבטלים. כי העולם הזה נוהג על ידי העליונים, והכשפים מבטלים אשר נגזר מצבא עליונים". ובגבורות ה' פס"ו [שו.] כתב: "כי במה שנקראים עליונים הם פועלים בתחתונים... והם כמו עלה נחשבים... אבל התחתונים במה שהם תחתונים הם עלולים בעצמם" [הובא למעלה פ"א הערה 1588]. ובח"א לע"ז יז. [ד, מא:] כתב: "כי הכל נתון תחת המזל". וראה להלן הערה 250.

<> פירוש - הואיל והעולם מנוהל ומסודר על ידי המזל, נמצא שכל אדם שיש לו מזל בפני עצמו הוא מצטרף ומשתייך למציאות העולם. דוגמה לדבר; למעלה פ"א מי"ח [תלד:] כתב: "בכל מעשה בראשית [בראשית פרק א] נאמר 'אלקים', מפני שברא הקב"ה העולם במדת הדין. וזה אמרם [שבת י.] כל הדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, כי השם יתברך ברא העולם בדין, שהרי בכל מקום במעשה בראשית נאמר 'אלקים', והיושב בדין משתתף ומתחבר למדה זאת שברא הקב"ה את העולם, ובזה נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית", ושם הערה 1642. הרי שהמצטרף לסדר שמנהל את העולם, משייך את עצמו למהלך העולם.

<> פירוש - כל בני אדם משלימים לעולם לאחד, ועושים את העולם שלם ללא חסרון וגרעון. הרי ש"משלים את העולם" פירושו שעושה את העולם לאחד. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פמ"ב [תשכז.] כתב: "כי עיקר סגולת השלימות הוא האחדות, כי על דבר שהוא שלם נאמר שהוא אחד, כמו שכתוב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', רוצה לומר ויהי המשכן שלם. שתראה מזה שכל שלם הוא אחד, והאחד הוא שלם. כי הדבר שאינו אחד, רק מחולק, לא יפול עליו שלימות. והפך זה גם כן, הדבר שאינו שלם אינו אחד, שהרי הוא חלק בלבד. ואם דבר זה הוא חלק, יש עוד חלק, ואין כאן אחדות. והתבאר לך כי בימי המשיח, שאז יהיה העולם בשלימות... מתחייב שיהיה העולם אחד, שאם לא היה העולם אחד, לא היה בו שלימות". ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רט:] כתב: "וראיה לזה כי כאשר הדבר הוא שלם הוא אחד, שכך כתיב [שמות לו, יג] 'ויהי המשכן אחד', שהכתוב בא לומר שכבר נשלם המשכן, אמר שהיה המשכן אחד. אם כן השלמת הדבר הוא אחדותו. שאין ספק, כי כאשר הדבר מחולק לשני חלקים מחולקים, אינו שלם, שהרי כל אחד ואחד הוא חלק בלבד, ואין זה שלם. וכאשר הוא אחד הוא שלם, שאינו חלק. ולכך השלם הוא אחד, והאחד הוא שלם". וכן כתב בגבורות ה' פ"ס [רסג:]. הרי שכל בני אדם יוצרים יחד שלימות, וכאשר אדם אחד נחסר הרי זה חסרון בכלל הנמצאים. @**דוגמה לדבר;**^ רש"י [במדבר א, א] כתב "מתוך חיבתן לפניו מונה אותם כל שעה; כשיצאו ממצרים מנאן, וכשנפלו בעגל מנאן לידע מנין הנותרים". והנה בחטא העגל נפלו שלשת אלפים איש [שמות לב, כח], שהם מחצית האחוז מקהל של ששים רבוא. ועם כל זה נקראו אז ישראל בשם "מנין &**הנותרים**^", ומשמע הפחותים [אור החיים שמות כח, י], אע"פ שהם תשעים ותשעה ומחצה אחוזים. הרי שחסרון של מיעוט מחיל על הרוב שם "נותרים", כי חסרונם מורגש בכל ישראל.

<> כמבואר למעלה במשנה ב [לאחר ציון 185] שכתב: "יש לפרש כך מה שאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כלומר אל תחשוב כי המצוה האחת היא נר אחד, והתורה - שהיא כוללת כל תרי"ג מצות - הם נרות הרבה. אבל אין הדבר כך, כי המצוה היא נר אחד, אבל אין התורה שבה כל תרי"ג מצות נרות הרבה מחולקות שכל נר ונר לעצמו. אבל התורה שיש בה כל המצות, היא אור אחד, שהתחברו הנרות ונעשו אור אחד גדול, שהתורה היא אחת. וכבר בארנו במקומו כי התורה היא אחת. ובא הרמז במלת ה'תורה' שהוא בגמטריא תרי"א, ו'אנכי' ו'לא יהיה לך' [שמות כ, ב-ג] מפי הגבורה שמענו [מכות כג:]. ובאו כל תרי"ג מצות במלת 'תורה', לומר כי התורה היא אחת, ומקושרים כל המצות, עד שהם מושכל אחד לגמרי, ודבר זה ברור". וראה להלן הערה 929.

<> לשונו בתפארת ישראל פמ"ט [תשסט.]: "כי התורה היא סדר המציאות, כאשר אתה מחסיר אות או מוסיף אות, הרי יש כאן תוספת או חסרון על סדר המציאות. וכמו שסדר השם יתברך כל המציאות בכללו, ו'מעשה אלקים אין להוסיף ואין לגרוע' [קהלת ג, יד], וכאשר יש תוספת או גרעון בסדר מציאות העולם, הוא חורבן כל העולם. וכן התורה כאשר יש בה תוספת או גרעון הוא חורבן כל העולם" [ראה למעלה פ"ב הערה 840]. ושם פס"ו [תתרל:] כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ניתנה, ולא נתוסף דבר בה, לא אות, ולא נקודה, כאשר ראוי לדברי אלקים חיים, ברוך הוא ומבורך לעולמי עולמים". ושם ר"פ סז כתב: "התבאר לך כי תורת ה' תמימה ושלימה בכל, ואין חסרון בה".

<> לא ברורה הדגשתו "וכן כל אדם שברא הקב"ה &**על האדמה**^", ופשיטא שנברא על האדמה. וכן למעלה בתחילת ההקדמה ג"כ כתב: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה", ומה שנתבאר שם [הערה 2] לא שייך לכאן. ואולי מדגיש בזה שכשם שהתורה מחברת את כל המצות לאור אחד, כך האדמה [שעליה נמצאים בני האדם] מחברת את כל בני האדם לעולם אחד, וכבחינת ארץ ישראל שהיא עושה את ישראל לעם אחד [נתיב הצדקה פ"ו (א, קפב.)].

<> פירוש - כשם שאין מצות מיותרות בתורה, כך אין בני אדם מיותרים בעולם. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ח [קלג.], וז"ל: "כבר אמרנו שאף אם אין ידוע לנו טעם וסבה על כל דבר ודבר שנמצא באדם למה הוא כך, מכל מקום ידוע לנו שאין דבר אחד לבטלה. וכך סדר השם יתברך בחכמתו כל הנבראים עליונים ותחתונים. וכן ענין המצות למה הם כך; בודאי ידענו שכך נותן הסדר שסדר השם יתברך התורה, וכך מתחייב ממנו. ולכך אין לשאול על טעם המצות למה הם כך, כי כך גזר השם יתברך הסדר לפי חכמתו, ואין דבר אחד לבטלה". וכן ביאר שם פנ"א [תתא.] שאדם פרטי נשלם במצוה פרטית. @**דמיון נוסף;**^ בתנחומא ויגש אות ו אמרו "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1836, ולהלן הערה 963]. וכן מצינו שבני אדם הם שלוחיו של מקום, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"א [ב, קלה:], וז"ל: "הפסוק [משלי י, כו] 'כחומץ לשנים וכעשן לעינים כן העצל לשולחיו'... נראה פירושו כי הפסוק הזה 'כחומץ לשנים' מדבר על העצל במעשים, ואינו זריז במצות ובתורה. והשליח הוא האדם, והמשלח הוא השם יתברך, אשר שלח האדם, וברא האדם בעולמו לעמל... ואמר הכתוב כמו שמבטל החומץ והעשן הכלים האלו שאינם יכולים לפעול, כן העצל גורם שלא יוכל לפעול אשר שלחו, שלא שלחו השם יתברך בחנם". וכשם שיש לכבד את המצות מפאת היותם שלוחי המקום לבני אדם, כך יש לכבד בני אדם מפאת היותם שלוחי המקום לקיים מצות. @**ובתפארת ישראל**^ פנ"ו [תתנט.] כתב: "מספר 'בני ישראל' כמו מספר המצות, שהם תר"ג מצות, ועוד עשרה שהם עשרת הדברות, סך הכל תרי"ג". וכן הוא בנצח ישראל פ"ט [רלא:], ובדרוש על התורה [לז.]. הרי שוב חזינן דמיון גמור בין בני ישראל [שהם קרויים ביחוד "אדם" (יבמות סא.)], לבין מצות התורה. וראה להלן הערה 310.

<> וסדורם בעולם מחייב את מקומם בעולם, וכמבואר להלן הערה 252. ולכך "אין לך דבר שאין לו מקום" מורה על החשיבות ומעלה שיש לכל דבר, שכל דבר בעולם חולק מקום לעצמו והוא בעל חשיבות לעצמו, ועומד ברשות עצמו, ולכך אין דבר בעולם שהוא מיותר וחסר חשיבות. וכן למעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 537] כתב: "כל דבר בעולם אשר ברא השם יתברך יש לו מקום אשר הוא נברא עליו, שהוא מדריגתו ומקומו, וכמו שאמרו 'אין לך אדם שאין לו שעה, ואין לך דבר שאין לו מקום'" [ראה למעלה הערה 237]. ובגבורות ה' פ"ח [מו:] כתב: "כל דבר יש לו מקום לפי טבעו ומעלתו". ובגבורות ה' פכ"ט [קטו.] כתב: "כי הדברים אשר הם מחולקים, כל אחד יש לו מדריגה בפני עצמו, כמו שאמרו ז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום'. כלומר שיש לו מדריגה בפני עצמו שבו נבדל מזולתו, שאין לך דבר שנוגע במה שהוא מוכן ועומד לחבירו. וכאשר יש שני דברים שיש להם ענין אחד ומדריגה אחת, על כרחך הם אחד". ובנצח ישראל פ"א [ט:] כתב: "כי מקומם הראוי להם [לישראל] לפי סדר המציאות להיותם בארץ ישראל ברשות עצמם, ולא ברשות אחר. כמו כל דבר ודבר מן הנמצאים הטבעים יש להם לכל אחד מקום בפני עצמו, כמו שגזרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום', וכל דבר הוא ברשות עצמו". ובנתיב העבודה פ"ד [א, פז.] כתב: "כי במה שהמקום מיוחד אל הדבר שהוא מקום לו, ואי אפשר שיהיה מקום אחד מיוחד לשני דברים, כאשר ידוע מענין המקום שלא יכלול דבר אחר עמו. שכל דבר יש לו מקום מיוחד, כמו שאמרו חז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום', כלומר שצריך שיהיה לכל דבר מקום מיוחד שהוא מקומו". ולמעלה פ"ג מ"ד [לאחר ציון 595] כתב: "אי אפשר לומר גם כן שלא יהיה מקום מיוחד לאדם, שדבר זה לא יתכן, שהרי האדם אינו גרוע משאר הנבראים טבעיים, שיש להם מקום מיוחד... האדם שיש לו מציאות בעצמו, יש לו מקום מיוחד. ומפני כי יש לכל אדם מקום, נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה [גיטין לד:], וכל זה כי יש לאדם מקום מיוחד". ובבאר הגולה באר הרביעי [תלג.] כתב: "לכל דבר ודבר יש מקום ומדריגה מיוחד בפני עצמו בעולם, שאין מקום זה כמו זה" [הובא למעלה פ"ג הערה 588]. ובגבורות ה' ר"פ ע [שכ.] כתב: "כל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם, ובשביל כך שם 'מקום' הונח אל המעלה, כמו שאמר [שבת נא.] 'ממלא מקום אבותיו', כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו. שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו"[הובא למעלה פ"ג הערה 534]. ובגו"א דברים פ"ד אות טז הוסיף שיש ללמוד ממשנתנו לא רק שיש לכל דבר מקום לעצמו, אלא שלולא המקום אינו יכול להתקיים, וכלשונו: "כל דבר שאין לו מקום ראוי שיהיה נאבד, שכל דבר בעולם צריך למקום, וכמו שאמרו חכמים 'אין לך דבר שאין לו מקום'... דבר שאין לו מקום הוא נאבד".

<> "ובהמה לית ליה מזלא" [לשונו בגו"א בראשית פ"א אות סו]. ורש"י בב"ק שם כתב: "אדם דאית ליה מזלא - שיש לו דעת לשמור את גופו", ובשבת נג: כתב "מלאך שלו ומליץ עליו". אך המהר"ל סובר שהמזל קשור למערכת הזמן, וכמו שיבאר. ובח"א להוריות יב. [ד, נט:] כתב: "כי ראוי האדם בפרט שיהיה הנהגתו לא כמו בהמה, שאין מזל לבהמה, רק הנהגת הבהמה טבעית, והנהגת האדם היא רוחנית כי יש לו מזל... שאין הנהגת האדם כמו בהמה, שאין לה כח ומזל למעלה".

<> כמבואר למעלה הערה 241, ש"מזל" הוא שייך למערכת הזמן. ואמרו חכמים [שבת קנו.] "לא מזל יום גורם, אלא מזל שעה גורם". ובגבורות ה' פל"ט [קמז.] כתב: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם". וזהו הביאור הפשוט לדברי חכמים [ברכות ז:] "אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו", שהיינו שמזלו עומד לימינו. ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "לא הספיק בצקם להחמיץ, שגאולתם היתה בלא זמן, להודיע כי הגאולה שלהם מדריגה נבדלת, לא מצד המזל שהוא גשמי פועל בזמן... לפי שיצאו לא על ידי מזל ולא על ידי שאר כח שהם נופלים תחת הזמן, רק על ידי הקב"ה". וראה להלן הערות 408, 610.

<> אך לא "שעה". הנה העמיד כאן את האדם לעומת שאר דברים; על אדם אמר "שעה", ועל שאר דברים אמר "מקום". אמנם למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פט:] כתב: "כל דבר צריך אל זמן ויש לו עת מיוחד, כמו שאמר הכתוב [קהלת ג, א] 'לכל יש זמן ועת לכל חפץ', ואמרו ז"ל 'אין לך דבר שאין לו מקום ואין לך אדם שאין לו שעה', שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד". הרי הביא את משנתינו וכתב עליה "שתראה מזה כי לכל דבר יש זמן מיוחד", ולא הזכיר "מקום" כלל. ולא עוד, אלא שצירף את משנתינו למקרא [קהלת ג, א] "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים", ובמקרא זה לא דובר כלל על מקום, אלא על זמן ועת. ואולי ניתן ליישב זאת על פי דבריו בתפארת ישראל ר"פ כו [שצ.], שכתב: "כי הזמן והמקום ענין אחד, כאשר ידוע למבידנים" [הובא למעלה פ"ג הערה 141], ולכך "מקום" ו"זמן" קשורים להדדי, ולכך אין לתמוה אם נקט באותו מטבע לשון לשניהם. אך עדיין קשה, הואיל והמקרא אינו מונע עצמו מלומר "זמן" על שאר הנבראים, מדוע בן עזאי מונע עצמו מכך, ונוקט בתיבת "מקום" ולא בתיבת "שעה". ונראה, שהואיל ומגמת בן עזאי אינה להורות שהכל נתון תחת הזמן, אלא להורות שהכל חשוב ואינו מיותר, לכך בענין זה אכן האדם מיוחד לעצמו; חשיבות האדם מתבטאת במזל, ואילו חשיבות שאר הנבראים מתבטאת במקום ולא במזל [כי רק לאדם יש מזל]. ונהי שתיבת "שעה" שייכת לענין הזמן, אך לא מצד שייכות זו היא הובאה כאן, אלא מצד שהיא מורה על מזל, וכמו שנתבאר. ולכך תיבת "שעה" נאמרה רק ביחס לאדם, ולא ביחס לשאר הנבראים.

<> אודות שהקב"ה סידר את כל הנמצאים במקומותיהם, כן כתב בגו"א דברים פ"ל אות א [ד"ה אבל], וז"ל: "כי השם יתברך ברא העולם על סדרו, ויהיה כל נברא במקום שנתן לו השם יתברך. והגלות הוא שינוי סדר בעולם, שיהיה גולה ממקומו המיוחד והמסודר לו. וכאשר שב מן הגלות, אף אצל האומות כתיב [ירמיה מח, מז] 'ושבתי את שבות בני עמון' ["כאילו הוא עצמו צריך להיות אוחז בידיו ממש איש איש ממקומו" (רש"י דברים ל, ג)]. לפי שהדבר הזה מגיע לו, שהגלות היפך רצונו אשר סדר העולם, וכאשר שב למקומו, גם כן דעתו יתברך שב ונח ושקט... שזה רצונו שיהיה הכל מסודר על מקומו, ולא יהיה גלות לשום נמצא" [הובא למעלה פ"ג הערה 537]. ובנצח ישראל ר"פ כד כתב: "לפי סדר המציאות ראוי שיהיה כל דבר עומד במקומו אשר סדר לו השם יתברך". ולמעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 537] כתב: "בעבור שהוא נכרי וזר, ואינו בסדר העולם, אין לו מקום בעולם". ומכלל זה מבואר שהשייך לסדר העולם יש לו מקום בעולם.

<> כי הוא בעל צלם אלקים, וכמו שביאר להלן משנה כב [ד"ה אמנם כי]: "הכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים... וכדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד... כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים". וראה למעלה הערה 123. ולמעלה פ"ב מ"י [תשפח:] כתב: "כי מה שאמר [שם] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', מוסר זה שייך אל האדם במה שהוא אדם, שיש לכבד צלם האדם במה שהוא אדם. כאילו אמר יש לך לכבד את חבירך במה שהוא אדם נברא בצלם אלקים. וראה להלן הערה 261.

<> ועצם אי נתינת כבוד היא גופא נחשבת לבזיון, דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון. ולמעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'והוי מקבל את כל אדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו". ובפחד יצחק אגרות וכתבים, אגרת מ [עמוד סט], כתב: "ראובן ושמעון הם שני תלמידי חכמים. ראובן גדול משמעון במדרגתו בתורה. אלא שלעומת זאת, ראובן הוא במדרגת ה'בינוני' שבתניא [פ"א, פי"ב, וכו'], ושמעון הוא במדרגת 'צדיק גמור' שבתניא. הנה אם לוי מכבד את שמעון יותר מראובן, הרי הוא בכלל מבזה תלמיד חכם" [הובא למעלה פ"ג הערה 516].

<> "ואל תהי מפליג לכל דבר", ופירש הרע"ב כאן "ואל תהי מפליג - מרחיק לכל דבר".

<> לשונו למעלה [לאחר הערה 236]: "וכן 'אל תהי מפליג לכל דבר', והם שאר דברים שהם נבראים בעולם, שבא האדם להרחיקו ולהפליגו שאינו נחשב ממציאות עולם הזה", ושם הערה 237. ופירושו, שהמקום מורה שהדבר משתייך לסדר ומציאות העולם [כמבואר בהערה 252], והואיל ולכל הנבראים יש מקום, בהכרח שהם משתייכים לסדר ומציאות העולם, ולכך אין לאדם להרחיקם ממציאות העולם.

%[פ"ד מ"ד]

<> פירוש - יראה לפרש גם כן כאן סמיכות המשניות כפי שנתבארה סמיכות המשניות למעלה, וכמו שמבאר והולך.

<> לא מצאתי מקורו. ונראה מלשונו שאומר כן מצד הסברה.

<> ראה למעלה הערות 166-169 שהובאו שם המקבילות שפירש כך את סמיכות המשניות.

<> בא לבאר את סמיכות המשניות בקשר מהותי, ולא רק בקשר של סדר הדורות. ומדבריו כאן משמע שההסבר הראשון הוא העיקר, וראה למעלה הערה 172 שנתבאר שם שלפעמים עיקר ההסבר לסמיכות המשניות הוא עפ"י סדר הדורות, ולפעמים עדיף קשר יותר מהותי. וכן הוא להלן הערה 524.

<> יש להקשות, כי הואיל וכבוד האדם נובע מהיותו בעל צלם אלקים [כמבואר למעלה הערה 253], מדוע יהא אדם רשאי לבזות את עצמו, הרי גם הצלם אלקים של עצמו מחייבו בהתנהגות של כבוד כלפי עצמו, וכמו שאמרו במדרש [ויק"ר לד, ג] "הלל הזקן, בשעה שהיה נפטר מתלמידיו, היה מהלך והולך עמם. אמרו לו תלמידיו, רבי להיכן אתה הולך, אמר להם, לעשות מצוה. אמרו לו, וכי מה מצוה זו. אמר להן, לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו, וכי זו מצוה היא. אמר להם, הן. מה אם איקונין של מלכים, שמעמידים אותו בבתי טרטיאות ובבתי קרקסיאות, מי שנתמנה עליהם הוא מורקן ושוטפן, והן מעלין לו מזונות. ולא עוד, אלא שהוא מתגדל עם גדולי מלכות. אני שנבראתי בצלם ובדמות, דכתיב [בראשית ט, ו] 'כי בצלם אלקים עשה את האדם' על אחת כמה וכמה". ועוד קשה, שהטעם שאמר כאן לבאר שאדם יבזה את עצמו ["תקות אנוש רמה"], כחו יפה גם לגבי חברו, שאף תקות חברו היא רמה, ומדוע טעם זה יהיה רק כלפי האדם עצמו, ולא כלפי זולתו. ונראה ששאלה אחת מתורצת בחברתה; אין לאדם לבזות את חברו אע"פ שתקות חברו רמה, כי בעשותו כן הוא פוגע בצלם אלקים של חברו, ואין חסרון הגוף של חברו [שהולך למקום עפר רמה ותולעה] מתיר לפגוע בצלם אלקים של חברו. אך כאשר אדם מבזה את עצמו, זה גופא האדרת כח הצלם שבו, כי באופן טבעי אין אדם מבזה את עצמו, וכמו שכתב בנתיב האמונה פ"ב [א, רי:], וז"ל: "כי מצד הטבע אין ראוי לבזות עצמו". ונמצא שכאשר מבזה את עצמו אין בזה פגיעה בצלם אלקים שלו, אלא אדרבה, יש בזה יתרון האדם מן הבהמה, ויתרון זה אינו אלא היות האדם מחונן בצלם אלקים. וראה להלן ציון 325.

<> פירוש - הרמה [תולעים] מורה על פחיתות האדם, וכמו שאמר עקביא בן מהללאל [למעלה פ"ג מ"א] "ולאן אתה הולך, למקום עפר רמה ותולעה". ושם [לאחר ציון 104] כתב: "ולאן הוא הולך, שמצד סופו אינו כלום... שהרי הוא הולך למקום עפר רמה ותולעה". ונאמר [איוב כה, ו] "אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה". ובנתיב הלשון פ"י [ב, צה:] כתב: "כי התולעים בודאי הם הפסד הדבר, שכאשר הדבר נפסד יוצא ממנו תולעים". ולמעלה פ"ב מ"ז [בביאור "מרבה בשר מרבה רמה"] כתב [תרטו:]: "פירוש 'רמה' הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא". ובח"א לב"ב יז. [ג, עח.] כתב: "רימה ותולעה הוא הפסד גמור, והוא שייך לגוף, ודבר זה הוא הפסד לגמרי". ובפיוט לשחרית יום הכפורים אומרים "איכה מעלה רמה אבקש, ומחר תהיה רימה אחותי" [הובא למעלה פ"ג הערה 105]. ובח"א לב"מ פג: [ג, לא:] כתב: "הרמה והתולעה שולטין בדבר שראוי אליו ההעדר, ולא בדבר שראוי אליו המציאות" [הובא למעלה פ"ב הערה 697]. ובנצח ישראל פכ"ג [תפז.] כתב: "כי האדם אין נחשב לכלום, והוא בעל רימה ותולעה". ונאמר [תהלים כב, ז] "ואנכי תולעת ולא איש", ובמדרש [ילקוט שמעוני ח"ב תרפ"ו] "'ואנכי תולעת ולא איש וגו'', מה התולעת היא בזויה, אף ישראל בזויים בעיניהם".

<> וכן נאמר [תהלים טו, ד] "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד נשבע להרע ולא ימר".

<> "סדר" - סמיכות [להלן מציון 276 ואילך].

<> שבת קנב: "תניא רבי אליעזר אומר, נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים [את ה' אלקיך]'", ופירש רש"י שם "בצרור החיים וגו' - 'את ה' אלהיך', עמו בכסאו". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "כתיב על נפש הצדיק 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך', כדאיתא בשבת נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת". ובתפארת ישראל פ"ט [קמא.] כתב: "צריך להשיב הנפש בפעל ולעשות אותה רוחנית על ידי זכוך הנפש, ולהדבק בו יתברך על ידי העבודה אליו. שזהו תכלית ההצלחה, כמו שמעיד עליו הכתוב 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'". והואיל וזו תכלית ההצלחה, בודאי ששאיפת אדם ותקותו היא להגיע לכך. וראה להלן הערה 275 במה שלא נקט שתקות אדם היא לתחיית המתים.

<> כמו שנאמר [ירמיה לא, טז] "ויש תקוה לאחריתך נאם ה' ושבו בנים לגבולם", ופירש שם המצודות דוד "ויש תקוה - יש לך מקום לצפות לאחרית טוב לבניך". וכן נאמר [תהלים כז, יד] "קוה אל ה' חזק ויאמץ לבך וקוה אל ה'". והרד"ק בספר השרשים שורש קוה כתב: "כולם ענין הסבר והתוחלת". ובמדרש שמואל כתב שאלה זו בשם הר"ם אלמושנינו, וז"ל: "הנה המשנה הזאת קשת ההבנה עד מאד, שלא תפול מלת 'תקוה' רק על דבר שיקוה האדם ברצונו שיתאוה אליו, והנה אין איש שיקוה ונפשו איותה להיות רמה, והיה לו לומר 'שסוף אנוש רמה', אמנם מלת 'תקות' לא יכלתי להולמה". ועיין כאן בתויו"ט שהביא כמה מפרשים שנתחבטו בשאלה זו, וכתב עליהם: "אני אומר שמה שהביא לכל המפרשים ז"ל שנתלבטו בפירוש המלה הזאת, לפי שחשבו ששרשו 'קוה'", ושם סלל לו דרך אחרת בפירוש תיבת "תקות".

<> שפתח ב"&**הוי**^ שפל רוח", ולא אמר "&**יהא**^ שפל רוח", וסיים "שתקות אנוש רמה", ולא "שתקותך רמה".

<> כן דייק החסיד יעב"ץ, וכלשונו: "ועוד יש לדייק, שאמר 'שתקות אנוש' שלא לנכח, והיה ראוי שיאמר 'שתקותך רמה', כיון שהתחיל לנכח באומרו 'הוי'. וכמו שאמר [למעלה פ"ג מ"א] 'מאין באת ולאן אתה הולך', ולא אמר 'מאין בא האנוש ולאן הוא הולך'".

<> ופירש המלבי"ם שם "כי אחרית לאיש שלום - הצדיק יש לו אחרית בעולם הנפשות שהיא אחרית האדם". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "לכך כתיב 'כי אחרית לאיש שלום', ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי. וכן כתיב [ישעיה נז, ב] 'יבא שלום ינוחו על משכבותם הולך נכחו', הרי לצדיק גמור נתן השם יתברך אליו השלום, כי הצדיק שהוא בעל שלימות, לכך ראוי לו השלום, שבו השלמת הכל" [הובא למעלה פ"א הערות 1567, 1569].

<> ב"ר יז, ד "ואתה מה שמך, אמר לו אני נאה להקרא 'אדם', שנבראתי מן האדמה". ולמעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 2044] כתב: "כי האדם אשר הוא בעל אדמה, ועם כל זה הוא בעל שכל, ומכל מקום שם האדם הוא בא על שם האדמה, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו" [הובא למעלה הערה 44]. הרי בעוה"ז אדם נקרא על שם גופו, כי יסודו מעפר. ולמעלה פ"א מ"א [קמה.] כתב: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה".

<> לשונו בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:]: "לא יתגאה האדם בעולמו, ויראה תכליתו שיהיה חוזר אל מקום עפר רמה ותולעה, ולא יתגאה בעולמו". ובחובות הלבבות שער השלישי שער עבודת אלקים בהקדמה, כתב אודות שפלות האדם בזה"ל: "כשנעיין במה שיש תוך גוף האדם מן הליכלוכים והטינופים... וכשהוא נמנע מן הרחיצה והנקיות ימים רבים, וכן כאשר ימות, כי זוהמתו יותר כבדה מכל זוהמת כל נבלות שאר בעלי חיים וצואתו יותר מסרחת מצואת שאר בעלי חיים, וריחה הכי מטריד, וכן שאר טינופיו". ושם בשער הכניעה ר"פ חמישי כתב: "אופני קנות הכניעה והדרך שמקל אותה על האדם הוא... אמר אחד מן החכמים בענין זה: אני תמה ממי שעבר במעבר השתן והדם פעמים, היאך יתגאה ויגבה לבו. כי המחשבה בזה ובדומה לו מענין האדם מחייבת הכניעה, כמו שאמר דוד המלך עליו השלום [תהלים קמד ג] 'ה' מה אדם ותדעהו', ואמר [איוב יד, א] 'אדם ילוד אשה', ואמר [תהלים כב, ז] 'ואנכי תולעת ולא איש', ואמר [איוב כה, ו] 'אף כי אנוש רמה ובן אדם תולעה'".

<> שנשמתו תהיה צרורה עם ה' תחת כסא הכבוד, וכמו שכתב למעלה. ובהספד [הנדפס בסוף גו"א במדבר הוצאת בני ברק, עמוד קעח] כתב: "לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה... ואף כי משה רבינו ע"ה אף כאשר היה בחיים היה מדבר עם השכינה, מ"מ לא היה במחיצה עליונית לגמרי... ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העוה"ז... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עילוי אל הצדיק מדבר זה". ושם מאריך לבאר יסוד זה [ראה להלן הערה 284]. ובנתיב התשובה פ"ח [ד"ה ולפיכך אמר] כתב: "כי כאשר סילק גופו... והגיע אל המיתה, אז נעשה שכלי, וכאילו נבדל מן הגוף לגמרי". וכן הוא בגו"א בראשית פכ"ה אות יג. וזהו מאמר חכמים [חולין ז:] "גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן". ובתפארת ישראל פ"ג [סד.] כתב: "האדם כל זמן היותו מחובר עם החומר, אינו בשלימות בפעל, עד אשר הוא נפרד מן החומר, ואז נמצא בפועל" [הובא למעלה פ"ב הערה 854].

<> אודות שהאדם בעוה"ז מתייחס בעיקר אל גופו, נראה לבאר זאת על פי דבריו בתפארת ישראל פ"ו [ק.], שכתב: "גופו ותוארו [של האדם], אשר הוא קיומו בעולם הזה". ולכך בעולם הזה האדם נערך כבעל גוף, כי קיומו בעולם הזה אינו אלא על ידי הגוף, וכל הגוף הוא בבחינת "אבר שהנשמה תלויה בו". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף" [ראה להלן הערה 541], ולכך בעוה"ז הגופני האדם נתפס מצד גופו. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [ב"מ פו:] "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם, ומלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם". ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "כאשר ירדו המלאכים למטה אכלו. ואין לשאול סוף סוף מלאכים הן, ואין צריכין לאכילה. דבר זה לא קשיא, כיון שירדו למטה, והיו נראים בדמות אנשים, היה האכילה שלהם גם כן מצד אותו דמות. ואין לך לומר כי לא היו אנשים, רק שכך נראים לאברהם, זה אינו, דודאי כיון שהכתוב אומר [ר' רש"י בראשית יט, א] 'ויבאו שני האנשים וגו'', נתלבשו במלבוש אנשים. ואף כי בודאי היה זה מצד שהיו נגלים בתחתונים, אבל לא מצד עצמם, שלא נעשו לאנשים, מ"מ נאמר עליהם שם 'אנשים', וכך נאמר עליהם שאכלו". ובפרקי מבוא לספר "נשמת חיים" [עמוד 43] כתב לבאר יסוד זה, וז"ל: "כל הופעה של העולם העליון משהיא מתגלית לעיני בני אדם, היא מתקבלת בגוון טבעי... אנו דנים על ההופעה בלבד. כל הופעה אלקית כשהיא באה לבני אדם טבעיים, היא מתלבשת בלבוש העולם שהיא יורדת ומתגלית בו... כיוצא בזה 'אל ישנה האדם מן המנהג... מלאכי השרת ירדו למטה ואכלו לחם' [ב"מ פו:]. וכתב שם בח"א [ומביא דבריו שם]... התלבשות זו אינה דמיונית, אלא מציאות שנתהוותה בעולם הטבע. אכילת המלאכים בעולם הזה לא היתה חזיונית, אלא התרחשות של ממש. אך לא בהם עצמם, אלא בהופעתם. כיון שנתלבשו בדמות אנשים, יש לדמות הזאת הנהגה טבעית". ואם כן ק"ו לבני אדם עצמם, שכאשר הם נמצאים בעולם הזה הנהגתם בעצם היא הנהגה טבעית, ועל כך נאמר "תקות אנוש רמה". וראה להלן הערה 1589.

<> כמו שאמרו חכמים [נזיר ד:] לגבי הנזיר מן הדרום "פחז עלי יצרי, ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו, ריקה, מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, שסופך להיות רמה ותולעה". ורש"י כאן כתב: "מאד התקן עצמך להיות שפל רוח, כי תקות אנוש רמה ותולעה, לפיכך מה לך אצל הגאוה".

<> נקט כאן ב"זה לעומת זה" מצב האדם בעוה"ז [היותו בעל גוף], לעומת מצבו "כאשר תפרד הנשמה מן הגוף". אך מדוע אינו מתייחס לזמן תחיית המתים, שאז האדם יעמוד עם גופו ונשמתו. ועוד, למעלה הקשה [לפני ציון 1265] "והלא תקות אנוש הוא שנשמתו צרורה תחת כסא הכבוד", ומדוע לא אמר ש"תקות אנוש" היא לעמוד לקץ הימין לתחיית המתים. ועוד קשה, כי הואיל ובתחה"מ אדם יעמוד עם גוף שלם שאינו עומד להיות רימה [עיין הרמב"ן בסוף שער הגמול], מדוע שהאדם יהיה שפל רוח מחמת ש"תקות אנוש רימה", הרי התקוה היותר אחרונה היא שהאדם יעמוד עם גוף המנוער לגמרי מרימה. ובעל כרחך לומר שהגוף שינתן לאדם בתחה"מ אינו הגוף שיש לאדם בעוה"ז [כי הוא חוזר לגמרי להיות עפר (ראה למעלה פ"ג הערה 146)], אלא גוף אחר המתוקן לגמרי מכל החסרונות שהיו לגוף בעוה"ז [וזהו שכתב רש"י (בראשית ב, ז) "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה, ויצירה לתחיית המתים", כי הגוף לאחר תחה"מ תהיה יצירה חדשה]. לכך למשך ימי חיות האדם בעוה"ז, נמצא האדם בגוף שסופו רימה, ומכך נגזר ש"תקות אנוש רימה". ואין האדם בעוה"ז יכול לנחם עצמו מחמת הגוף השלם שיהיה לו בתחה"מ, כי גוף העוה"ז לחוד, וגוף תחה"מ לחוד. לכך, עד כמה שנוגע לאדם בעל גוף בעוה"ז, התכלית האחרונה שאליה הוא נושא את נפשו היא לזמן הפרדת הנשמה מן הגוף, שאז נשמתו המצויה בו כיום תהיה משוחררת מכבלי הגוף העכור. אך תחיית המתים שתהיה בעת שיעלה הרצון לפניו יתברך אינה שייכת אל האדם במצבו בעוה"ז, כי אז פנים חדשות יבואו לכאן, שאין זה אותו אדם בעל גוף כפי שהינו נמצא בעולם הזה. [וזהו הטעמה נוספת לכך שאין בתפילה בקשה ותחינה שתהיה תחיית המתים].

<> בא לבאר הסבר שני לסמיכות המשניות; לפי הסברו הראשון דברי רבי לויטס נאמרו בדרך "אף על פי"; אע"פ שבן עזאי אמר שלא לבוז לשום אדם, מ"מ לעצמו יש לו לבזות. ולפי הסברו השני דברי רבי לויטס הם המשך בניחותא לדברי בן עזאי, וכמו שמבאר. ולהלן [לפני ציון 325] הזכיר את ביאורו הראשון בלבד.

<> "אל תהי בז לכל אדם" [למעלה משנה ג].

<> ולפי זה "הוי שפל רוח" לא נאמר כלפי עצמו [שיבזה את עצמו], אלא כלפי שאר בני אדם.

<> משמע שגורס בדברי רבי לויטס "הוי שפל רוח בפני כל אדם". וכן התויו"ט כאן כתב "הוי שפל רוח - מדרש שמואל גורס 'בפני כל אדם', ועיין במשנה י'". וכוונתו ששם נאמר להדיא "והוי שפל רוח בפני כל אדם". וכן גורס גם לפי הסברו הראשון, וכמבואר להלן הערה 326. ויש להבין איך לפי הסברו הראשון [ש"שפל רוח" פירושו שיבזה עצמו] יתפרש "בפני כל אדם".

<> "והוי שפל רוח בפני כל אדם, רוצה לומר שלא תהא שפל רוח בפני הגדולים לבד, אמנם בפני כל אדם, עד שכשתשב עם איזה אדם שיהיה יהא ספורך עמו כאילו הוא גדול במעלה יותר ממך, וזה כולו לברוח מן הגאוה" [לשון הרמב"ם להלן משנה י]. @**אך** **צריך**^ ביאור, כיצד "שתקות אנוש רמה" היא סבה שישפיל עצמו בפני כל אדם. בשלמא לפי הסברו הראשון, ניחא, כי יש בזה סבה שלא יתגאה ביודעו מה יהיה סופו. אך מדוע יש בזה סבה להשפיל עצמו בפני אחרים, הרי אף הם סופם להיות רמה כמוהו. והרמב"ן באגרתו כתב: "כל אדם יהיה גדול ממך בעיניך. אם חכם או עשיר הוא, עליך לכבדו. ואם רש הוא ואתה עשיר או חכם ממנו, חשוב בלבבך כי אתה חייב ממנו, והוא זכאי ממך, שאם הוא חוטא הוא שוגג, ואתה מזיד". הרי שהרמב"ן נימק זאת מטעמים שונים, אך לא משום "שתקות אנוש רמה". וכן במדרש שמואל הביא כאן בזה"ל: "וכבר אמרו במוסרי הפילוסופים, שחסיד אחד היה מכבד את כל הבריות. ושאלוהו על זה, ואמר שהיה עושה כן בשביל שלא היה רואה איש שלא היה לו יתרון עליו; אם היה חכם או בעל מדות, זה מבואר. אם גבור או בעל קומה או עשיר ממנו, או בריא ממנו, היה חושב שהיה זה יותר נקשר בחסדו יתברך, יען חלק לו מטובו יותר הימנו. ואם הוא צעיר ממנו לימים, היה חושב שעונותיו יותר מועטים. ואם היה עני או חולה, היה חושב שיהיה לו יותר התנצלות ממנו ממה שלא עשה בעבודת בוראו ובדרכי הצדקה לחליו ולענשו ולעניו. ואם היה שכלו חסר ידיעה ממנו, היה חושב שיש לו התנצלות גדול על עונותיו, כי הוא דמות שוגג. ואם הוא חלש ממנו, או קצר הקומה, יש לו מעט מן הדברים החומריים, ולא יתגאה בהם". הנך רואה שמצא טעמים רבים להחשיב כל אדם כבעל מעלה יתירה מעצמו, אך אין הטעם משום "שתקות אנוש רמה". @**והנראה**^, כי רק לאחר שאדם תופס את עצמו בענוה הראויה והנכונה, אזי יוכל לתפוס את מעלות זולתו היתירות ממעלותיו. אך כל עוד שהוא בעל גאוה, אין הוא בר הכי להעריך ולהכיר נכונה במעלות חבריו, ובודאי לא להכיר שמעלותיהן יתירות ממעלות עצמו. וכן כתב בנתיב הענוה ס"פ ד [ב, יא:] בביאור דברי הגמרא [סוטה ד:] "כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש", וזה לשונו: "כי מי שיש בו גסות רוח הוא לעצמו, ואינו מדמה עצמו לשאר בני אדם. כי 'אשת רעהו' אמר הכתוב [ויקרא כ, י], וכאשר אחד הוא גס רוח, ומדמה עצמו במדריגה עליונה, כאילו מסולק ממנו האיסור של אשת איש, שהכתוב אומר 'אשת רעהו', ואין לזה ריע. וכיון שאין לגס רוח ריע, על זה אמר שסופו נכשל באשת איש... שאינו רואה בעצמו שהיא אשת רעהו, רק כאילו לא היה רעהו כלל, ויכשל באשת איש" [הובא למעלה הערה 223]. הרי מציאותם של אחרים אינה ניכרת ונחשבת כלפי הגס רוח, וממילא רק השפל רוח יוכל להכיר נאמנה במעלותיהם של אחרים. @**ודייק לה**^ לשון הפסוק [תהלים טו, ד] "נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד וגו'", הרי התנאי לכבד יראי ה' הוא שיהיה "נבזה בעיניו". א"כ מבואר מכך שהאופן היחידי להכיר במעלת חברו הוא בהיותו שפל רוח [מפי בני הבה"ח ר' משה יונה שליט"א]. וכן ידועה תפילת רבי אלימלך מליזענסק "אדרבה תן בלבנו שנראה כל אחד מעלת חברינו ולא חסרונם". ומדוע יש צורך בתפילה מיוחדת של "תן בלבנו שנראה מעלת חברינו", הרי לא מצינו בקשה כזו על שאר דברים הנראים והגלוים. אלא מוכח מכך שראית מעלת חברינו אכן תלויה בזכות מיוחדת, והיא התבטלות גאות האדם הרואה, ועל כך בודאי ראוי להתפלל. וראה עוד בתניא חלק ראשון פרקים ל, לב. וכן מבואר מדבריו להלן משנה טז, ושם הערה 1464.

<> בא לענות על שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 266], שכתב: "וכי תקותו רמה, שאין אדם מקוה לזה, ולשון 'תקוה' נאמר על הדבר שהאדם מקוה לו".

<> כמבואר בברכות יז., ויובא בהמשך דבריו, וראה הערה 284. ולהלן [לפני ציון 386] כתב: "כי האדם בר מיתה הוא בעצמו, וסופו למות".

<> בגבורות ה' תחילת פכ"ב הביא מדרש זה, וכתב: "ביארו בזה, כמו שתמצא בבריאה כי האדם מוכן לעבוד בוראו, והבהמה לשמש האדם, הצמח למאכל הבעלי חיים, ואל דברים אלו הם מוכנים מתחלת בריאתם, כך אלו מעיקר בריאתם היו עומדים אל דברים אלו. ואין הדבר הזה במקרה קרה, כי המיתה לאדם במה שהוא אדם, וכן הנחש אחר עצם שלו נמשך פורענות, וכן כולם. לכך באלו כתיב לשון 'היה', שמיד בבריאתם היה להם דבר זה". ופורענות הנחש היא שהוא הביא מיתה לעולם, וכמו שכתב בהקדמה לאור חדש [נא.]: "האכילה הזאת [מעץ הדעת] שהביא המיתה היה על ידי נחש הקדמוני... וממנו המיתה בא לעולם" [הובא למעלה בהקדמה הערה 80, ולהלן הערה 1883]. וכן בבאר הגולה באר הראשון [סו.] כתב: "הביא הנחש ההעדר והמיתה לעולם", ושם הערה 203.

<> כמו שכתב למעלה פ"ג מט"ז [לפני ציון 1811], וז"ל: "כל הבריות החיים נתונים תחת המיתה, והוא ההעדר". ולהלן אמרו [משנה כב] "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1811]. וראה להלן הערות 289, 386. @**וקודם לכן**^ בהספד [קעח] הציע ארבעה הסברים לביאור הכרח המיתה, וז"ל: "כי המיתה היא מצד אלו דברים; האחד, כי האדם מת בטבע, ואין כח הטבע שיהיה האדם חי עוד. השני, כי כך ראוי לאדם המיתה, כי השם יתברך הוא חי וקיים לעולם, ואין ראוי שיהיה לאדם דבר זה, שאם כן יחזיק עצמו אלקות. וכאשר יראה האדם מיתתו, אז ידע שהוא בעל רימה ותולעה, ובזה מקבל היראה מן השם יתברך [ראה להלן הערה 1525]. השלישי, כי מתחילת הבריאה מוכן המיתה לאדם, כי ברא השם יתברך המלאך המות שממונה על המיתה, ואם לא היה המיתה בעולם, היה בריאתו של המלאך המות לבטלה. הרביעי, כי המיתה הוא בשביל זה כי קודם זה הוא בשר ודם, ובמיתתו מסתלק מן הגוף, ונעשה רוחני". ושם ביאר שלגבי מיתת צדיק אין הסברים אלו מספיקים [עיין שם], אלא מיתת הצדיק היא משום טעם נוסף, וכלשונו שם: "כי לא נחשב המיתה פחיתות לצדיק, אבל נחשב לצדיק עליה כאשר הצדיק נלקח למעלה, כי לפני זה היה למטה בארץ, במקום שהוא פחות ושפל מאוד, ועתה נלקח למעלה... וראוי לצדיק שיקנה מעלה זאת, ואין מגיע האדם לדבר זה רק כאשר נלקח מן העולם הזה... כי הצדיק מתבקש להיות בישיבה של מעלה, ואין דבר יותר עלוי אל הצדיק מדבר זה", וראה למעלה הערה 272.

<> פירוש - אף שאינה רוצה וחפץ בזה, מ"מ שייך לומר שהוא מקוה לזה, כי בודאי יבוא.

<> לשון התויו"ט כאן: "מצאתי כיוצא בזה לרש"י במשלי [יא, כג] בפסוק 'תאות צדיקים אך טוב תקות רשעים עברה', שפירש 'בטוחים ומקוים לגיהנם', עד כאן. שמע מינה שכיון שהוא בטוח שיהיה כך, יתכן שיאמר עליו תקוה". ושם חיבר זאת לפירוש הרמב"ם כאן. וכן רש"י [תהלים נו, ז] כתב: "יגורו יצפונו - המה אורבים ולנים במקום שהם מקוים שאני אלך שם", הרי שלשון "תקוה" הוא שחושבים שכך יתרחש לעתיד, הן לטוב והן למיטב.

<> מיישב בזה את שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 216]: "ועוד קשה, כי התחיל לדבר לנוכח 'הוי מאוד שפל רוח', ומסיים בלשון נסתר, והוה ליה למימר 'שתקותך רמה'".

<> לשון התויו"ט כאן: "וכתב בדרך חיים דהיינו טעמא דלא תנן 'שתקותך', לפי שאין אדם מקוה שיהיה רמה, אלא הכי קאמר שכל אנוש מעותד ומוכן לשיהיה רמה". ואודות שלשון נוכח הוא דיבור פרטי אל אדם מסויים, ואילו לשון נסתר הוא דיבור כללי אל הכל, כן נתבאר למעלה פ"ב מ"א [תפב.], ושם הערה 63, וכן שם משנה ו [תרג.].

<> בהספד הביא מאמר זה, וכתב שאף שם "אדם" מורה על שסוף אדם למיתה, וכלשונו [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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1811]. וראה הערה 284.

<> לכך נמצא שבני אדם נקראים על שם מיתתם אף בחייהם, וכמו שנאמר [תהלים עט, יא] "בני תמותה". ואם המיתה לא היתה שייכת למהותם של בני אדם, לא היו נקראים על שמה, כי השם מורה על המהות [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1569, ובסמוך הערה 394].

<> ומדוע אמר פעמים "מאוד מאוד". ומפרשי המשנה [רמב"ם, רע"ב, ועוד] עמדו על כפילות זו.

<> לשון הרע"ב: "אף על פי שבשאר מדות הדרך האמצעית היא המשובחת, במדת הגאוה אינו כן, אלא יטה עצמו לקצה האחרון של שפלות הרוח, לפי שהגאוה היא מאוסה ביותר. ועוד, שרוב בני אדם נכשלים בה, ולא בדילי אינשי מינה, לכך צריך לעשות לה הרחקה יתירה". ומקורו ברמב"ם כאן. וראה עוד בפרק רביעי משמונה פרקים. והרמב"ם בהלכות דעות פ"ב ה"ג כתב: "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית, אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב, שאין דרך הטובה שיהיה אדם עניו בלבד, אלא שיהיה שפל רוח, ותהיה רוחו נמוכה למאד. ולפיכך נאמר במשה רבינו [במדבר יב, ג] 'ענו מאד', ולא נאמר 'ענו' בלבד, ולפיכך צוו חכמים 'מאד מאד הוי שפל רוח'".

<> כי "אין דבר יותר פחות ושפל מן הרמה" [לשונו למעלה לפני ציון 262].

<> לכאורה בגו"א כתב לא כן, שהנה המצורע מביא לטהרתו שני תולעת ואזוב [ויקרא יד, ד], ופירש רש"י שם "מה תקנתו ויתרפא, ישפיל עצמו מגאותו כתולעת וכאזוב". וכתב על כך בגו"א שם אות ד בזה"ל: "ואם תאמר, למה מזכיר שני דברים 'כאזוב ושני התולעת', יזכיר השפל יותר. ויש לתרץ, דודאי מתחלה יש להשפיל עצמו כתולעת, שהוא שפל מאד, שיתרחק מן העבירה, שהיה מתחלה חוטא בגאוה. ואם לא יפרוש לצד אחר לאחוז במדת השפלות מאד מאד, לא יצא מידי חטאו, כי יחזור לידי גאות שלו. לכך יהיה מתחלה כתולעת, עד שיתרחק מן העבירה ולא יהיה לבו גס עליו, ואחר כך יהיה כאזוב, ואין צריך להשפיל עצמו כתולעת. ולפיכך מקדים הכתוב 'שני התולעת' ואחר כך 'האזוב', כי השפלות יותר מדאי אין ראוי, כי כל מדה טובה בעולם יש לו מצוע, ושני הקצות אינם טובות. ועל דרך זה פירש הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכת אבות [פ"ד משמונה פרקים], כי מי שחטא בגאוה, כשיתקן דרכיו צריך לאחוז בקצה להשפיל עצמו יותר מדאי, עד שהוסר ממנו המדה המגונה, ואחר כך יעמוד בענוה. והוא גם כן שפלות, אלא שאין כל כך, כך יש לפרש". וכן בגו"א בראשית פ"א אות ס כתב: "הענוה היא מידה ממוצעת בין השפלות ובין הגאוה, שאין ראוי להשפיל עצמו יותר מדאי. וכן כתבו חכמים והרמב"ם בהקדמות שמונה פרקים". הרי שאין להיות שפל רוח יותר מדי אלא רק לזמן מוגבל כדי שיתרחק מהגאוה, ואילו כאן מבאר ש"צריך שיהיה שפל רוח לגמרי, עד שאי אפשר להיות יותר". @**וברמב"ם גופא**^ קיימת סתירה זו, כי בהלכות דעות פ"ב ה"ג פסק שלא מספיק לנהוג במדת הענוה, אלא יש לנהוג בשפלות רוח גמורה [הובא בהערה 292], ואילו שם פ"א ה"ה כתב: "מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון, ויהיה שפל רוח ביותר, נקרא 'חסיד'... ואם נתרחק עד האמצע בלבד, ויהיה עניו, נקרא 'חכם'". וכתב שם הלחם משנה: "יש להקשות בדבריו טובא... דהרי בפרק שלאחר זה כתב שאסור לנהוג במדה בינונית במדת הענוה, אלא צריך שיהיה ענו מאד, ואיך כתב כאן שהעושה זה והולך בדרך בינונית נקרא 'חכם'" [עיי"ש בדבריו]. ובפרק רביעי לשמונה פרקים כתב שאף החסיד לא יטה בענוה לקצה האחרון, וכלשונו: "לא היו החסידים מניחים מתכונות נפשותיהם תכונה הממוצעת בשוה, אך היו נוטים מעט לצד היתר או החסר על דרך הסייג והשמירה. רצוני לומר על דרך משל, שהיו נוטים מן הזהירות לצד העדר הרגש ההנאה מעט. מן הגבורה, לצד מסירות נפשו בסכנות מעט. מטוב הלבב, לצד יתרון טוב הלבב מעט. מן הענוה, לצד שפלות הרוח &**מעט**^, וכן בשאר הענינים". הרי הזכיר את ההנהגת החסידים בשפלות רוח עם שאר הנהגות החסידים שהיו נוטים מעט מדרך האמצעית, אך לא היו נוטים לגמרי מדרך האמצעית עד שהיו שפלי רוח לגמרי. וצ"ע בכל זה.

<> אלא "שתקות &**אנוש**^ רמה", והרי במשניות עד כה הזכירו הרבה פעמים "אדם" [למעלה פ"א משניות ה, ו, טו, פ"ב משניות א, ג, ט, יא, פ"ג משניות י, יב, יד, טז. ובפרק זה משניות א, ג, י, טו, כא, וכיו"ב], אך לא הזכירו עד כה אפילו פעם אחת תיבת "אנוש". וראה להלן הערה 300.

<> ראה למעלה הערה 273. ובתחילת 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. ולכך נקראים מעשי האדם הטובות 'פרי', כדכתיב [ישעיה ג, ו] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. וכן המעשים הרעים נקראים 'פרי', [משלי א, לא] 'ויאכלו מפרי דרכם וממועצותיהם ישבעו', כדאיתא בקדושין [מ.]. כל זה מפני שהאדם נקרא על שם האדמה, ופירות האדמה הזאת הם המעשים; אם טובים - הרי הוציאה פירות טובות. אם רעים - הרי קוץ ודרדר הצמיחה. ודבר זה מבואר בכמה מקומות, עד שאמרו [רש"י בראשית ו, ט] שעיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים. לא כן מסודרים בבריאתם של ענין זה כל שאר נבראים, שאינם בכח ויוצאים לפעל. כי כל מה שראוי שיהיה בהם, נמצא בהם מיד כשנבראו. ולכך נקראת היותר עצמות שבהם 'בהמה'. כלומר 'בה מה'. כי מה שראוי שימצא בה - הרי הוא מתחלה בה. שאם נברא השור לחרוש, והחמור לישא משא, הרי נמצא בהם בהבראם, ואין דבר בה בכח שיצא אחר כך אל הפעל. אבל האדם לא נקרא רק שיהיה הוא מוציא שלימותו אל הפעל, בבחינת האדמה הזאת, אשר ממנה נוצר, וכל זמן שלא הוציא שלימותו אל הפעל נחשב אדמה בכח בלבד. והעברי"ם הביטו, כי דמיון גמור יש לאדם אל האדמה. כי כמו אשר האדמה נזרע בתוכה חטים וכל מיני זרע נקי וטוב, ונשרשים בה תוך העפר, ומוציאה צמחיהם, כן נתן השי"ת הנשמה הטהורה והזכה, חלק אלקי ממעל בגוף האדם, ונשרשת שם ומוטבעת בגוף כאשר מוטבע החטה באדמה. ואם אין האדם מוציא צמחיו ופירותיו הטובות, אזי ידמה אל אדמה בורה ושדה בלתי נזרעת. ולכך החליטו חכמים לאשר איננו בעל תורה כנוי 'בור' [למעלה פ"ב מ"ה], כשהוא כמו אדמה בורה שהובירה, ואינה מוציאה דבר". וכן חזר וכתב שם בהמשך [סוף יא:], ובתפארת ישראל פ"ג [נז:, (הובא למעלה פ"א הערה 1826)].

<> כמו שאמרו [סוטה ה.] שתיבת "בשר" מורה על "&**ב**^ושה &**ס**^רוחה &**ר**^מה", הרי שהרימה חלה רק בבשר. וראה הערה 299. ונאמר [איוב ז, ה] "לבש בשרי רמה וגו'". וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה בשר מרבה רמה". ובמדרש תהלים מזמור קיט [ד"ה במה יזכה] איתא: "מהו [תהלים טז, ט] 'אף בשרי ישכון לבטח', אלא אמר דוד, יודע אני שאין הרמה שולטת בבשרי". הרי בדרך כלל הרמה שולטת בבשר.

<> ב"ר יז, ח "מפני מה האשה צריכה להתבשם, ואין האיש צריך להתבשם. אמר להם, אדם נברא מאדמה, והאדמה אינה מסרחת לעולם, וחוה נבראת מעצם. משל אם תניח בשר ג' ימים בלא מלח, מיד הוא מסריח". ועל כך נאמר [קהלת א, ד] "והארץ לעולם עומדת". ובנתיב התמימות פ"א [ב, רה.] כתב: "כי הארץ יש לה הקיום ביותר מכל היסודות, כדכתיב [קהלת א, ד] 'והארץ לעולם עומדת'. והדבר הזה נראה בארץ, כי כל היסודות נעים; כי יסוד האש מתנועע, וכן יסוד הרוח, וכן יסוד המים, ואין הארץ מתנועעת רק נחה. ומפני כך יש קיום יותר לארץ מכל היסודות, כי כל תנועה הוא שנוי, ומפני כך יש שנוי אל כל היסודות, והארץ אין לה תנועה, לכך אין שנוי לה. וזה כי הכתוב אומר 'והארץ לעולם עומדת'". ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלה.] כתב: "שכל הנמצאים נמצא בהם התנועה, ואילו הארץ אין בה כח תנועה כלל, ולכך היא קיימת... ולכך כתיב [תהלים לז, כט] 'צדיקים יירשו ארץ וישכנו לעד עליה'" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 53].

<> הנה בסוטה ה. אמרו "אדם - אפר דם מרה. בשר - בושה סרוחה רמה". הרי העמידו שם "אדם" לעומת שם "בשר". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] כתב: "שם 'אדם' נאמר על שם הווייתו, שהוא נברא מן האדמה, ומזה הצד הוא 'אפר דם מרה'. אבל שם 'בשר' לא נאמר מצד הוויתו, רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם 'בשר' על הפסד וחסרון". הרי ששם "אדם" מורה על הוויתו ["שהוא נברא מן האדמה"], ושם "בשר" מורה על חסרונו. לכך ברי הוא ש"במה שהאדם בעל אדמה, אינו בעל רמה", שמצד הווית האדם אין בו חסרון. וראה להלן הערה 688.

<> ותיבת "איש" הוזכרה כמה פעמים עד כה, וכמו למעלה פ"ב מ"ה "במקום שאין אנשים השתדל להיות איש", וכן למעלה פ"ג מ"ב "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". ואילו תיבת "אנוש" לא הוזכרה כלל עד כה במשנה. וראה למעלה הערה 295.

<> יסוד נפוץ בספר גור אריה. וכגון בבראשית פל"ז אות כח כתב: "גבריאל נקרא 'איש', שנאמר [דניאל ט, כא] 'והאיש גבריאל', כי נקרא גבריאל 'איש' שהרי נקרא 'גבריאל' מלשון 'גבר', וגבר הוא איש" [ראה למעלה פ"ב הערה 602]. ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "לשון 'איש' בא על הגבורה, כדכתיב [מ"א ב, ב] 'וחזקת והיית לאיש'... ומי שהוא ירא אלקים אינו מתפתה לשום אדם, ולא ליצרו, לכך נקרא 'איש' [רש"י שמות יז, ט]. וזהו שאמרו [למעלה משנה א] 'איזה גבור הכובש יצרו', רוצה לומר שראוי להיות נקרא 'איש גבור' מפני שהוא עומד נגד יצרו, ואינו מתפתה אחריו" [הובא למעלה הערה 66]. ובגו"א דברים פ"א אות כט [יז:] כתב: "לשון 'אנשים' משמש על גבורים ויראי חטא, כי לשון 'איש' בא על גבור, וזה ידוע. וכך איתא במכילתא [שמות יז, ט], והביאו רש"י בפרשת בשלח אצל 'בחר לנו אנשים' [שם]. ומפני שהיו דתן ואבירם בעלי מחלוקת הגדולים, שחלקו על ה' ועל משה, ובשביל זה נקראו 'אנשים' [שמות ב, יג], שרצו להתגבר על משה במחלוקתם... וכן מה ש'אנשים' סתם בכל מקום כשרים [רש"י במדבר יג, ג], והיינו יראי אלקים, מפני שבהם גבורה, שאין דעתן קלות, והם מתגברים על יצרם. היפך הנשים, כי הנשים דעתן קלות [שבת לג:], ואילו יראי אלקים אין דעתן קלות. לכך אמרו במכילתא [שמות יז, ט] אין 'אנשים' אלא גבורים ויראי אלקים, רצה לומר גבורת הגוף והנפש. ודברים אלו ברורים".

<> פירוש - החומר בפני עצמו אינו בעל רמה ["אדם"], והכח בפני עצמו אינו בעל רמה ["איש"], אך שילובם להדדי עושה שהאדם בעל רמה, וכמו שמבאר.

<> לשונו בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז:]: "מדריגת האדם שלשה בחינות; הראשונה היא החומר, ואחר כך אשר הוא כח מוטבע בחומר, ואחר כך הדבור השכלי, והוא צורת האדם הנבדלת". ומתבאר מזה כי "כח מוטבע בחומר" הוא כנגד הנפש של אדם [כי חלקי האדם הם; גוף, נפש, ושכל (ראה למעלה בהקדמה הערה 133)]. וכידוע הגבורה היא לנפש האדם [כמבואר למעלה הערה 26]. ובתפארת ישראל פכ"ד [שנג:] כתב: "'מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם ותפקדנו וגו'' [תהלים ח, ה]. רצה לומר כי יש באדם שני דברים; הגוף והנפש. ואמר 'מה אנוש' נגד הנפש, 'ובן אדם' נגד הגוף, שהוא אדמה". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ולשון יצירה] ביאר שהנפש החיונית היא צורה מוטבעת בחומר, הנמצאת אצל אדם ובהמה כאחת. וראה להלן הערה 306.

<> ענין זה מבואר בגבורות ה' פ"ד [לא.], שכתב שם: "יש לך לדעת ענין כנען, כי כמו שאמרנו למעלה כי ישראל הם כמו צורה נבדלת מן החומר, ויש צורה המוטבעת בחומר, וזאת הצורה היא צורה הפחותה... ומפני שהצורה המוטבעת היא צורה פחותה, נאמר עליה [בראשית ט, כה-כו] 'ארור כנען וגו' ויהי כנען עבד למו'... שהצורה המוטבעת היא צורה, ואין לה שלימות אשר ראוי לצורה, שראוי שתהיה צורה נבדלת, והיא צורה חסירה וארורה. והצורה הזאת המוטבעת אינה בן חורין, רק משועבדת לצורה הנבדלת. וזה בשביל חסרון הצורה המוטבעת, שהיא צורה חסירה" [הובא למעלה פ"ב הערה 729]. הרי שצורה המוטבעת בחומר היא צורה חסירה וארורה, לכך חסרון זה מביא לרימה. ומ"מ שם "אנוש" הוא במעלה יותר משם "אדם", וכמבואר למעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 1986].

<> ולשון הפסוק הוא [תהלים קד, טו] "ויין ישמח לבב אנוש", שהכוונה שהיין משמח את נפש האדם, וכמו שכתב להלן משנה טו "היין הוא דוקא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש". ולמעלה פ"ג מ"י דובר על "יין של צהרים", וכתב שם לבאר [לפני ציון 1054]: "יין של צהרים הוא החטא בחלק השני, שהוא הנפש שבאדם. כי היין משמח לבב אנוש, שהוא הנפש שבאדם. ויין של צהרים הוא משמח האדם ביותר, וזה כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה, ובערב כבר הוא יגע מבקש לנוח, ובצהרים האדם בכחו ביותר, היין נותן לו כח ושמחה ביותר, עד שהוא שמח לגמרי". הרי השפעת היין על האדם מגיעה לפסגתה כאשר הנפש של האדם נמצאת במלוא כחה, והם הם הדברים שנתבארו כאן בשם "אנוש".

<> שהם כנגד גוף [אדם], נפש [אנוש], שכל [איש], וכמבואר למעלה הערות 301, 303.

<> כמבואר למעלה הערה 301.

<> כמבואר למעלה הערה 296.

<> אמנם גמטריה של "אנוש" היא 357, ושל "אדם" היא 45, ושל "איש" 311, נמצא ש"אדם" ביחד עם "איש" הוא 356. וכתב על זה התויו"ט כאן בזה"ל: "ואמר [הדרך חיים] ש'אנוש' במספר 'אדם' 'איש', שמצד חבור אדמה ואישות, רוצה לומר כחותיו, נעשה בשר שסופו רמה, עד כאן. והנה לא חס על אחד ש'אנוש' יותר במספר, שהאחד הוראה על החבור האדמה והאישות". אמנם בנתיב האמת פ"א [א, קצח:] השוה בין הגמטריה של "משה" [345] לגמטריה של "מדרבנן" [346], וכתב שאפשר להתעלם שהאחד הנוסף.

<> כמה פעמים הראה על השווי שבין שני דברים בכך שהם בעלי גמטריה שוה. וכגון, בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנב.] כתב: "בכל מקום התורה וגמילות חסדים נזכרים זה אצל זה... והרי מספר שניהם אחד, כי 'גמילות חסדים' מספרו תרי"א, כמספר 'תורה'". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתס:] הראה שתר"ג מצות [ללא עשרת הדברות] הן צורת ישראל, וז"ל: "תר"ג מצות קרובים אל מקבל הברית, ומפני שקרובים אליהם, הם צורתם. לכך עולים אלו מצות, שהם תר"ג, כמספר 'בני ישראל'", וראה למעלה הערה 247. ובנתיב האמת פ"א [א, קצח:] השוה בין הגמטריה של "משה" לגמטריה של "מדרבנן". וכן כתב להלן פ"ה מ"ו בביאור השויון שבין השמות י"ה לשם הויה, ועוד.

<> לשון הגמרא שם: "היכי דמי חילול השם, אמר רב כגון אנא, אי שקילנא בישרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר ["וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן ולמד ממני להיות מזלזל בגזל" (רש"י שם)]... רבי יוחנן אמר, כגון אנא דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין ["ואין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתי, ולמדין הימני להבטל מתלמוד תורה" (רש"י שם)]. יצחק דבי רבי ינאי אמר, כל שחביריו מתביישין מחמת שמועתו ["מחמת שם רע שניוצא עליו" (רש"י שם)]... אמר רב נחמן בר יצחק כגון דקא אמרי אינשי שרא ליה מריה לפלניא ["ימחול יוצרו על מעשיו" (רש"י שם)]. אביי אמר, כדתניא, 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך ["לחבירך" (רש"י שם)]. שיהא קורא ["מקרא" (רש"י שם)] ושונה ["משנה" (רש"י שם)] ומשמש תלמידי חכמים ["ללמוד תלמוד היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו" (רש"י שם)], ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'. אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו, ועליו הכתוב אומר [יחזקאל לו, כ] 'באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו'". ולמעלה פ"א מ"י [שב:] הביא את המאמר, וכן הוא להלן במשנה זו [לאחר ציון 419], ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה גם בא]. וראה הערה הבאה..

<> אודות מעלת התלמיד חכם, הנה למעלה פ"ג מ"ג [לפני ציון 451] כתב: "כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם מסיב בה כאילו נהנה מזיו השכינה [ברכות סד.]... כי מצד שהתלמיד חכם הוא עם השם יתברך, ואינו בכלל [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'... כי תכף ומיד שאין אתה אומר כי 'הארץ נתן לבני אדם', כמו הסעודה שתלמיד חכם מסיב בה, אז משלחן גבוה זכו, ונחשב כאילו נהנה האדם מזיו השכינה, כי מגיע סעודה זאת עד זיו השכינה". ובנתיב התורה פי"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". ובנתיב התורה פ"ט [א, לח.] כתב: "מעלת ומדרגת לומדי תורה אי אפשר לפרש מעלתם ומדריגתם העליונה כאשר אתם התורה, עד שאמרו בפרק שור שנגח ד' וה' [בב"ק מא.] תניא שמעון העמסוני היה דורש כל אתין שבתורה, כיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' [דברים י, כ] פירש, ואמרו לו תלמידיו כל אתין שדרשת מה תהא עליהן. אמר להם, כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אקבל שכר על הפרישה, עד שבא רבי עקיבא ולימד 'את ה' אלהיך' תירא לרבות תלמידי חכמים, עד כאן", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר את מעלתו הנבדלת של התלמיד חכם. ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מה.] כתב: "והדבר שהיא תולדה וענף אל אהבת השם יתברך הוא אהבת חכמים, שכאשר אחד אוהב את אחד, כל אשר הוא שייך אליו ודבק בו הוא גם כן אוהב אותו. וכבר התבאר כי הת"ח הוא עם השם יתברך ודבק בו... ולפיכך האוהב את החכמים, שהם יודעי התורה, כאילו אוהב את השם יתברך". ובנתיב אהבת השם תחילת פ"ב [ב, מו.] כתב: "התלמידי חכמים הם ראשונים אל השם יתברך אשר אלקותו עליהם בראשונה... אשר תורת השם נקרא עליו". ולמעלה פ"א מ"ה [רסג.] כתב: "הדבוק בחכמים הוא אהבת השם יתברך". ובנתיב יראת השם ר"פ ה [ב, לד.] כתב: "כבר בארנו, כי אהבת החכמים נמשך אחר אהבת השם יתברך, כי מי שאוהב את השם יתברך אוהב את החכמים גם כן". ובבאר הגולה באר השביעי [שסו.] כתב: "הדבק בתלמידי חכמים כאילו דבק בשכינה, ודבר זה מפני כי התלמיד חכם יש לו דביקות בשכינה, בשביל שיש בתלמיד חכם שכל אלקי" [הובא למעלה פ"ג הערה 451]. ובח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "המכבד ת"ח נקרא זה שמכבד את התורה, כי הוא עושה בשביל התורה [פירוש, המכבד ת"ח מכבדו מחמת מפני שהוא בעל תורה]. כמו שאמר רבי עקיבא [מו"ק כא:] כשבאו לנחמו, כל מה שעושים לא עושים בשביל עקיבא, רק בשביל כבוד התורה, וזה נכון" [ראה להלן הערה 667]. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "רבנן הם התורה בעולם". והבטוי "יודע ומכיר את רבו" לקוח מדברי רש"י [בראשית י, ט] "על כל אדם מרשיע בעזות פנים יודע רבונו ומתכוין למרוד בו, יאמר זה כנמרוד גבור ציד". וכן נאמר על אנשי סדום [בראשית יג, יג] "יודעים רבונם ומתכוונים למרוד בו". וכן הוא ברש"י ויקרא כו, יד. וראה להלן הערות 432, 660.

<> רש"י פירש שם [יומא פו.] את החלול ה' בזה"ל: "כשאדם חשוב עובר עבירה ופורענות באה עליו, והכל אומרים מה הועילו לו, ראה החסידים והחכמים רעה באה עליהם. שנאמר [יחזקאל לו, כ] 'ויחללו את שם קדשי', ובמה חללוהו, [שם] 'באמור עליהם' הנכרים שגלו ביניהן 'ראו עם ה' אלה' [שם], ולא יכול להצילם שלא יגלו, נמצא שם שמים מתחלל וכבודו מתמעט". נמצא שרש"י מבאר שהעונש על החטא של ת"ח הוא שמביא לחלול השם, שהבריות יאמרו [מלאכי ג, יד] "שוא עבוד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו". אך המהר"ל מבאר שהחטא של ת"ח עצמו הוא שמביא לחלול השם, שהבריות יאמרו "לית דין ולית דיין", כי החטא של ת"ח אינו אלא מרידה בהקב"ה ופריקת עולו. וכן פירש רש"י [שבת לג.], וז"ל: "חילול השם - אדם גדול שבני אדם למדים הימנו ואינו נזהר במעשיו, נמצאו הקטנים מזלזלין בתורה על ידו, ואומרים זהו מבין שאין ממש בתורה ובמצות, ונמצא השם מתחלל, נעשה דבריו חולין". וכן כתב בכד הקמח ערך חלול השם. ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מו:] כתב לאידך גיסא בזה"ל: "דבר זה המביא אל האהבה כאשר התלמיד חכם, אשר תורת השם נקרא עליו, בהנהגה הישרה והראויה, אז גם אחרים נמשכים אחריו, ומקבלים אלקותו יתברך". ומכלל הן אתה שומע לאו; כאשר הת"ח אינו מתנהג כראוי, הוא מביא את האחרים לפריקת עולו יתברך באומרם "לית דין ולית דיין". וכן כתב כאן המפרש תפארת ישראל אות כה, וז"ל: "העובר עבירה בפרהסיא אפילו לתאבון, על כל פנים מחלל ומיקל כבוד שמו יתברך על ידי זה, שמגיד לכל שאינו חושש לציוויו... דלפי גדלו יודע שעיני הכל צופות עליו". וראה להלן הערה 432.

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין מ.] "נוח לו לאדם שיעבור עבירה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא", והמאירי שם כתב: "שאין הבריות יודעות בה... שיעשה בסתר ואל יחלל שם שמים בפרהסיא. והוא שאמרו [שם] אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו ילך למקום שאין מכירין אותו וילבש שחורים ויתכסה שחורים... ואין כאן חלול השם אחר שאין מכירין אותו". וכן הרבינו יונה כאן העיר על המשנה: "חלול השם האמור בתלמוד הוא פרהסיא". וכן התויו"ט כאן כתב: "כל המחלל שם שמים בסתר - ואם תאמר, והרי פירש הר"ב במשנה ח' פרק בתרא דיומא דחלול השם הוא חוטא ומחטיא. וכתבתי שם דהיינו החוטא ואחרים למדין ממנו. וכן כתב הר"ב במשנה ט' פ"ה דלקמן, אם כן לא משכחת לה בסתר... דודאי כל שעשה בסתר אין כאן חלול השם... ביחידות ואין רואה לא הוי חלול השם כלל". וכן הקשה כאן המדרש שמואל בשם הרבינו אפרים. ובמסילת ישרים פי"א שכתב: "ענפי חלול השם הם רבים וגדולים, כי הרבה צריך האדם להיות חס על כבוד קונו, ובכל מה שיעשה צריך שיסתכל ויתבונן &**שלא יצא משם**^ מה שיוכל להיות חלול לכבוד שמים חס וחלילה" [ומביא שם את המאמר מיומא פו. שהובא כאן]. ואיך שייך ש"יצא משם חלול לכבוד שמים" אם הדבר נעשה בסתר.

<> לשון התויו"ט כאן: "ויש לומר, כמו שכתב בדרך חיים... כגון עשרה תלמידי חכמים ביחד, ואחד גנב, או נכנס לבית הזונה, ואין ידוע מי הוא". ומה שנקט ב"עשרה תלמידי חכמים" ופרש אחד מהם, כי זהו הציור המצוי בגמרא [פסחים ט:] "תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה... ובנמצא הלך אחר הרוב", ופירש רש"י שם "בשר הנמצא בקרקע בין החנויות הלך אחר הרוב, דכל דפריש מרובה פריש". נמצא שתשעה מתוך עשרה הוא רוב מוחלט. וכן כתב בח"א לקידושין מט: [ב, קמה:]: "כמו שידוע מענין העשירי אשר הוא טפל אצל התשעה".

<> מוסיף זאת, כי הואיל ו"בסתר" אינו מתפרש שהוא נעשה באיתכסא ובחשאי, אלא שאינו ידוע מי עשה החטא, בע"כ שגם "בגלוי" אינו מתפרש בפרהסיא ולעין כל, אלא שתתוודע לכל זהותו של החוטא.

<> ממש, שאין אדם בעולם שראהו [עד כאן ההו"א].

<> אך מיעוט אנשים אכן יודע מזה.

<> פירוש - הואיל "בסתר" מתפרש שבודדים יודעים מהדבר, ממילא "בגלוי" מתפרש שרבים ידעו מהדבר, ולא רק בודדים. וכן אמרו חכמים [סוטה ג.] "אדם עובר עבירה בסתר, והקב"ה מכריז עליו בגלוי". וכן שם ט. "היא עשתה בסתר, המקום פירסמה בגלוי". ולהלן [ד"ה וטעם זה] יבאר הנהגה זו.

<> אע"פ שהיו בודדים שראוהו.

<> ו"גלוי" פירושו ידוע לכל, וכמו שנאמר [אסתר ג, יד] "גלוי לכל העמים".

<> "סדר חכמים" סדר מאמרי התנאים במשניות.

<> כמבואר למעלה הרבה פעמים, ראה הערה 166. ולפי זה רבי יוחנן בן ברוקא חי קרוב לזמנו של רבי לויטס. והנה מבואר [חגיגה ג.] שרבי יוחנן בן ברוקא היה תלמידו הגדול של רבי יהושע. וכן בן זומא [שהובא למעלה במשנה א] היה תלמידו של רבי יהושע [כמבואר למעלה בהערה 8]. אם כן חזינן שהתנאים שהוזכרו עד כה בפרקנו חיו בתקופה אחת.

<> חותר למצוא סמיכות ענינית בין המשניות, ולא רק סמיכות של סדר דורות. ומדבריו כאן משמע שההסבר הראשון הוא העיקר, אך ניתן לבאר גם הסבר שני. וראה למעלה הערות 172, 260, שנתבאר שם שלפעמים עיקר ההסבר לסמיכות המשניות הוא עפ"י סדר הדורות, ולפעמים עדיף קשר יותר מהותי.

<> "שאל יהא מבזה את אחר, אבל לעצמו יש לבזות" [לשונו למעלה לפני ציון 261]. וראה למעלה הערה 276 ששם נקט בהסבר שני לסמיכות שבין דברי רבי לויטס לדברי בן עזאי, אך כאן הזכיר רק את הסברו הראשון.

<> מוכח כאן שאף לפי הסברו הראשון לסמיכות דברי רבי לויטס לדברי בן עזאי [ראה הערה קודמת] מ"מ יש לגרוס "בפני כל אדם". וראה למעלה הערה 279.

<> יומא פו. "ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש... עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו... עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר... עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין... אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין, ומיתה ממרקת", וראה להלן הערות 419, 450. ובנתיב התשובה פ"ג [מציון 52 ואילך] ביאר את המאמר, והובא בחלקו בהערה 439.

<> הרי הטעם שלא יבזה את חברו הוא משום שחברו עשוי בצלם אלקים [רש"י שמות כ, כג, וכמובא למעלה פ"א הערה 1334], וק"ו שמחמת כן לא יחלל כבוד המקום. ועל כך אמרו חכמים [נדרים לט:] "בכבודי [של ה'] לא מחיתם, בכבוד בשר ודם מחיתם [בתמיה]". @**ובספר נשמת חיים**^ על דרך חיים, כתב כאן [עמוד קה] העמקה בביאור סמיכות המשניות, וז"ל: "כאשר מחליט בעצמו שהוא שפל ונבזה, אזי יאמר למה לי לשמור עצמי, מי ילמד ממני. אזי מזהיר התנא שבל יפסיד הרגשתו במעלתו, שהוא תלמיד חכם מפורסם, וישמור עצמו שלא יבוא על ידי חלול השם חלילה... אם כן הגם שמדת השפלות מדה טובה, עם כל זה לא יפסיד הרגש מעלתו".

<> וכן נאמר [ישעיה ו, ג] "מלא כל הארץ כבודו". ולכך כל חלול ה' עושה רושם, שמחלל כבוד ה' הנמצא בכל מקום. והרי זה בבחינת "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" [שמות כ, ג], שביאר שם הרמב"ן "וטעם 'על פני' כמו 'אם לא על פניך יברכך' [איוב א יא]... יזהיר לא תעשה לך אלהים אחרים, כי על פני הם, שאני מסתכל ומביט בכל עת ובכל מקום בעושים כן... והנה אמר לא תעשה לך אלהים אחרים, שאני נמצא עמך תמיד, ורואה אותך בסתר ובגלוי". וכך כל חלול ה' הוא נעשה במקום שאמור להיות כבוד ה'. וראה להלן הערה 347. ולהלן [לפני ציון 354] כתב: "נעשה חלול ובטול הכבוד". @**והנה כרך**^ כאן ביחד חלול שמו יתברך לחלול כבודו יתברך. וכן כתב בתפארת ישראל ר"פ לט, וז"ל: "הדבור הקדוש השלישי [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך'... כי החוטא בדבר זה, הוא חוטא בשמו יתברך, ומחלל כבודו יתברך... הנשבע לשקר מחלל שמו וכבודו יתברך, כדכתיב [ויקרא יט, יב] 'ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלקיך'". וכן נאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". הרי ש"שמי" הוא שייך ל"כבודי". ולהלן פ"ו מ"י אמרו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'". הרי ש"שמי" ו"כבודי" שייכים להדדי. והביאור הוא, שהשם והכבוד שייכים אך ורק ביחס לזולתו. כי שימושו של שם הוא רק ביחס לזולתו הקורא בשמו. וכן הנהגה של כבוד ה' היא גלויו של הקב"ה כלפי זולתו, כי זו מהותה של כבוד, שהיא ההתפארות לזולתו [ראה פחד יצחק פסח, מאמר טז]. וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז.], וז"ל: "דבר שהוא כבודו נקרא 'לבוש' של הקב"ה, כי הכבוד אצל הזולת, ואין שייך כבוד רק אצל אחרים שרואים כבודו. ועל ידי המלבוש הוא נראה אצל אחרים. לכך הכבוד נקרא מלבוש... כי הכבוד הוא נראה אצל הזולת כמו שהוא נראה הלבוש...וזה שכתוב [תהלים קד, א] 'הוד והדר לבשת', כלומר הכבוד שיש לו יתברך מן הנמצאים הם לו מלבוש של הוד... כי הכבוד מן הנבראים נקרא 'מלבוש' של השם יתברך" [ראה למעלה הערות 159, 164]. וראה גו"א שמות פל"ד אות יט, ד"ה וכאשר, ובנצח ישראל פ"ו הערה 83. והרי אף מדותיו של הקב"ה [שהן הן שמותיו (שמו"ר ג, ו)] נקראות ג"כ "מלבוש", וכמו שכתב בסוף דרשת שבת תשובה [פה.], וז"ל: "כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו... שהוא מתלבש במדותיו". נמצא שהשם פועל במקום שהכבוד פועל, ושניהם יחד נגדרים כ"מלבוש" המתגלה לזולתו. ולכך המחלל שמו יתברך, בהכרח מחלל כבודו יתברך.

<> צריך ביאור, שאכן הנהגה זו קיימת גם בשאר חטאים, וכמו שאמרו חכמים [סוטה ג.] "אדם עובר עבירה בסתר, הקב"ה מכריז עליו בגלוי", ורש"י כאן הביא גמרא זו. וכן שם ט. אמרו לגבי סוטה "היא עשתה בסתר, המקום פירסמה בגלוי". ובח"א שם ג. [ב, כט.] כתב: "הקב"ה מכריז עליו וכו'. כי ראוי &**לכל חטא**^ שיהיה בגלוי יותר מן המצוה. וזה מפני כי העושה מצוה אינו עושה רושם והיכר בעולם [במהדורת כשר שם כתב: "כי העושה מצוה הוא דבק בו יתברך, אשר הוא יושב סתר"]. והפך זה החוטא, כאשר החוטא עושה היכר ורושם גדול בעולם [במהדורת כשר שם כתב: "אשר הוא מתרחק ממנו יתברך, אשר הוא יושב סתר, בא לידי גלוי"]. ולכך העובר בעבירה בסתר הקב"ה מכריז עליו בגלוי, ומודיע חטאו, כי ראוי שיהיה בעל החטא בגלוי, והבן זה". ואולי יש לחלק בין "נפרעין ממנו בגלוי" [שנאמר רק על חילול ה'] לבין "הקב"ה מכריז עליו בגלוי" [שנאמר בכל החטאים]. כי הכרזה בגלוי אינה בהכרח פורענות, וכמו שפירש רש"י שם "הקב"ה מכריז בגלוי - שנותן בלב בעלה לקנאות לה, והדבר מתפרסם בגלוי", א"כ לא מדובר בפרעונות, אלא בפרסום הדבר. ושאלתו היא מדוע "נפרעין ממנו בגלוי" נאמר רק על חלול ה'.

<> פירוש - לא נמצא בשאר חטאים שהתורה הקפידה כל כך על השוגג. ולהלן [לפני ציון 355] ישאל עוד שאלה, שלא מסתבר שיהיה שויון בין שוגג למזיד.

<> פירוש - חלול שם שמים הוא שהוא פוגע בכבוד ה', וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 326] ש"ידאג שלא יחלל חס ושלום כבוד המקום... כי המחלל שם שמים מחלל כבודו יתברך".

<> על פי הפסוק [איוב לה, ו-ז] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח". ובירושלמי נדרים פ"ט ה"א למדו מפסוקים אלו שאין המצות בגדר "כבוד המקום", כי המצות אדם עושה בעבור עצמו, ש"משמע לן מהמקרא שאינו מהנה אדם למקום בעשיית המצוה, אלא לנפשו הוא דמהנה... הכל לך ולעצמך" [פני משה שם (הובא למעלה בהקדמה הערה 121)]. וממילא גם אין העבירות בגדר פגיעה בכבוד ה', אלא פגיעה לנפשו. וראה להלן הערות 354, 388.

<> שזו עבירה חמורה במיוחד, וכמו שביאר בגו"א ויקרא פכ"ד אות יג לגבי המקלל, שרש"י שם [ויקרא כד, יד] כתב שסומכים הדיינים והעדים ידיהם על ראשו ואומרים לו "דמך בראשך", וכתב לבאר בזה"ל: "כי המברך השם הרי כופר בעיקר, ולפיכך 'דמך בראשך', כי בראש שלך המיתה גם כן, כאשר חטא הזה הוא בראש ובעיקר גם כן, ולפיכך בא המיתה בראשך, ואין לך חיות". ובח"א לסנהדרין לח: [ג, קנד.] כתב: "כופר בעיקר... אי אפשר שיהיה יותר מזה". וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שז.].

<> הולך לבאר חטא בשוגג של חלול השם הוא יותר חמור מחטא בשוגג של שאר עבירות, אף אם כופר בעיקר בשוגג.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 394]: "כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג, כאשר הוסר מאתו השכל. ואילו היה אצלו השכל, לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו... כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית... שהחוטא במזיד בודאי חטאו גדול, שהרי חטאו מצד השכל, שהוא נבדל בלתי גשמי... שהחטא השוגג הוא קל מפני שלא חטא במדריגה הנבדלת מן הגשמי, כי השוגג הוא עושה החטא בלא דעת והשכל, ואין זה נחשב רק לגוף הגשמי, ובמדריגה השפלה הוא מדריגה הגשמית, ולפיכך החטא הזה אינו חמור כל כך". והרי הדעת שבאדם היא העיקר שבאדם [גו"א בראשית פ"ב אות לב (הובא למעלה הערה 25], ולכך עבירה הנעשית בדעת האדם נעשית עם עיקר האדם, ודין הוא שהעונש יהיה חמור יותר מעבירה הנעשית ללא דעת האדם [שוגג], שעיקר האדם לא השתתף במעשה העבירה. וכן כתב להדיא בנצח ישראל פי"ט [תטו:]: "החטא בשוגג אין זה לעצם האדם, כי עצם האדם הוא דעתו, והשוגג עשה בלא דעת, והחטא שאינו בעצם האדם אינו נחשב כל כך".

<> שהרי הוצרך לכפרת קרבן [שבת סט.]. ובתנחומא ויקרא אות ו אמרו "'נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ה'' [ויקרא ד, ב], מהו 'בשגגה', ללמדך שכל החוטא בשגגה כאלו עובר על מצות ה'... מכאן אתה למד שכל החוטא בשגגה נקרא חוטא". ולשון הרמב"ם כאן: "אתה יודע מן הכתוב [במדבר טו, כז] שהשוגג יש לו חטא, ומפני זה צריך כפרה בקרבן". והרמב"ן [ויקרא א, ט] ביאר את טעם הקרבנות בזה"ל: "צוה השם כי כאשר יחטא יביא קרבן, יסמוך ידיו עליו כנגד המעשה, ויתודה בפיו כנגד הדבור, וישרוף באש הקרב והכליות שהם כלי המחשבה והתאוה, והכרעים כנגד ידיו ורגליו של אדם העושים כל מלאכתו, ויזרוק הדם על המזבח כנגד דמו בנפשו, כדי שיחשוב אדם בעשותו כל אלה כי חטא לאלקיו בגופו ובנפשו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו, לולא חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכפר הקרבן הזה שיהא דמו תחת דמו, נפש תחת נפש, וראשי אברי הקרבן כנגד ראשי אבריו". והרי קרבן חטאת בא על השוגג [כריתות ב.], ומ"מ היה ראוי מעיקר הדין "שישפך דמו וישרף גופו".

<> כן כתב בגו"א במדבר פל"ה אות ג [ד"ה אבל]: "כל שוגג היה לו להיות נזהר שלא יהרוג, ולכך חייב גלות, דאם לא כן, למה יגלה, דמה עשה, אלא שהיה לו להיות נזהר שלא יהיה חבירו נהרג על ידו" [ראה הערה 341]. והרמב"ם בהלכות שגגות פ"ה ה"ו כתב: "הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא, ולא שוגג. שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה. ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה, ואחר כך יעשה, צריך כפרה. אבל זה מה לו לעשות, הרי טהורה היתה, ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אונס". והרבינו יונה כתב כאן "שאף השגגה נחשב לו עון... שהיה לו להזהר שלא יבוא חטא על ידו, ולא נזהר, לפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו" [ראה להלן הערה 357].

<> שרק במזיד מצינו עונש מיתה [תוספתא שבועות פ"ג ה"ו] ומלקות [סנהדרין ח:], ולא מצינו עונש הניתן על שוגג.

<> שחייב גלות על רציחת שוגג [במדבר לה, כה].

<> לשון ספר החינוך מצוה תי: "משרשי המצוה, לפי שעון הרציחה חמור עד מאד, שבה השחתת העולם... ולכן ראוי למי שהרג אפילו שוגג, מכיון שבאת תקלה גדולה כזו על ידו, שיצטער עליה צער גלות, ששקול כמעט כצער מיתה, שנפרד האדם מאוהביו ומארץ מולדתו, ושוכן כל ימיו עם זרים". ובגו"א במדבר פל"ה אות ג [ד"ה אבל] כתב: "כל שוגג היה לו להיות נזהר שלא יהרוג, ולכך חייב גלות, דאם לא כן, למה יגלה, דמה עשה, אלא שהיה לו להיות נזהר שלא יהיה חבירו נהרג על ידו" [הובא בהערה 338]. ולכאורה זה סותר לדבריו כאן שביאר שחייב גלות משום שסוף סוף הרגו, ואילו בגו"א ביאר שחייב גלות משום שהיה לו להזהר. אמנם זה וזה גורם; בודאי המעשה מתייחס אל הרוצח מפאת שהיה לו להזהר, ואם לא היה יכול להזהר הוא אנוס, ו"למה יגלה, דמה עשה". אך חוסר הזהירות הזו נמצאת בכל שוגג ושוגג, ועם כל זה לא מצינו בשאר שוגג שיענש כפי שנענש ברוצח בשוגג. ועל כך צריכים אנו לדבריו כאן שהיחוד הזה הוא מחמת "דסוף סוף הרגו ועשה מעשה גדול".

<> מלשונו משמע שדין זה ["אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד"] נוהג "בכל הנזיקין", והם עשרים וארבעה אבות נזיקין שהוזכרו בתנא דרבי חייא [ב"ק ד:]. ומצינו מחלוקת אחרונים אם גזלן בשוגג הוא נחשב לגזלן, וכגון אם לקח חפץ של חברו ונתנו לאחר וכסבור של האחר הוא. דעת הקצה"ח סימן כה סק"א שאינו כגזלן, כי הרבוי "שוגג כמזיד" לא נאמר בגזלן, אלא רק במזיק. ואילו המחנה אפרים גזלה סימן ז סובר שאם נתכוין לקנות את הדבר, אע"פ שלא נתכון לגזול הדבר, חייב. ודעת המהר"ל היא כדעת המחנה אפרים. וכן כתב להדיא להלן משנה ז [לפני ציון 710]: "אבל גזל חייב אפילו בשוגג".

<> והתוצאה היא המחייבת. אך קשה, מדוע בנזיקין חייב אף על האונס [והוא אף באונס גמור לרמב"ן בב"מ פב.] משום שהתוצאה היא המחייבת, ואילו בגלות שג"כ מתחייבת על פי התוצאה, מ"מ אינו חייב אלא על השוגג, אך באונס פטור [רמב"ם הלכות רוצח פ"ו הלכות ג, יב]. ושמעתי מהגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א לתרץ שבנזיקין התוצאה יותר מחייבת, כי התשלומין בנזיקין הם לניזק, ובכך יש תיקון המעוות של הנזק, ולכך אף באונס מוטל על המזיק לשלם לניזק כדי להשלים את הפסדו. מה שאין כן בגלות, הרי אין הגלות בעצם תיקון המעוות של שפיכות הדמים, ולכך החיוב על תוצאת השפיכות דמים אינה נמצאת באונס. ודפח"ח. וראה להלן הערה 348. @**ובספר פרישת כהן**^ לגאון רבי מנחם כהן שליט"א סימן מב אות ג כיון לדברי המהר"ל כאן, ומתוך חביבות דבריו נביאם כאן בהרחבה, וז"ל: "הנה יסוד דינא דאדם מועד לעולם, פשוט דרק בדין מזיק נאמר כלל זה דאדם מועד וחייב גם על השוגג, מה שאין כן בשאר חיובי העונשים לא מצינו כלל זה. דאדרבא, שוגג ומתעסק פטורים מעונש. והביאור הוא דשאני חיוב מזיק מחיובי העונש הבא על איסורים, דכל האיסורים החיוב הוא על מעשה האיסור שנעשה ע"י האדם, וכל מעשה שאין בו מזיד וכוונה התורה הפקיעה ממנו שם מעשה גמור. ולכן שוגג ומתעסק, דהוי מעשה גרוע, אינו חייב עליו. מה שאין כן בדין דאדם המזיק, שם אינו חייב על עשיית המעשה, אלא התם החיוב הוא על הנזק וההפסד שנעשה לחבירו, ולא שאני לן אם על המעשה היה שם מעשה גמור, דלא על המעשה מתחייב, אלא על ההפסד, וההפסד ישנו בכל גווני שעשה, בין בשוגג ובין במזיד. והיינו דכללא דאדם מועד לעולם אמרינן בגוונא דהמחייב הוא לא המעשה, אלא התוצאה שישנה בכל גווני. והנה מצינו ברציחה חידוש דבשוגג חייב גלות לכפרה. והנה הרוצח בשגגה מיירי בנשמט הברזל מקתו. והנה לו יצויר שחילל שבת בהאי גוונא, הרי אין צריך כפרה כלל, דהוי אין מתכון, וא"כ צ"ע במאי שאני דין רציחה שחייב כפרה גם במתעסק. ולפי האמור מיושב היטב, דאמנם כן דרציחה שאני משאר עבירות, דבשאר עבירות מתחייב רק על המעשה איסור בלבד. כגון המבשל בשבת נאסר מעשה הבישול [חולין יד.], אבל מה שנתהוה מאכל מבושל לית לן ביה. וכיון דהחיוב הוא על המעשה איסור, הרי דינו של מעשה ליעשות בכוונה. אבל ברציחה יש לומר דמלבד המעשה רציחה שהוא מעשה איסור, יש בו ענין נוסף, והוא התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ולזאת במתעסק אף דעל מעשה האיסור לא מתחייב, אבל על כל פנים התוצאה, דהיינו איבוד הנפש, ישנה, ועל התוצאה הוא דחייב אף במתעסק, דהרי עכ"פ התוצאה ישנה. והנה מצינו בתלמוד דפעמים השמוש הוא בלשון 'רציחה', ופעמים השמוש הוא בלשון 'שפיכות דמים'. ולהאמור הרי זה בדקדוק; דלשון רציחה קאי במקום דאיירי על המעשה הריגה, והמעשה קרוי בשם רציחה. והלשון 'שפיכות דמים' קאי על התוצאה של איבוד הנפש שיש כאן, וזה נקרא בלשון 'שפיכות דמים'. ועל דינא דשפיכות דמים מהני לחייב האדם אף בשוגג מדין אדם מועד לעולם, כמו בדיני מזיק, וכמו שנתבאר. והראוני למהר"ל בדרך חיים פ"ד מ"ד שביאר בדרך זה". ושם מאריך באופן נפלא ליישב לפי זה עוד כמה דברים מוקשים, והביא שם את דברי הרמב"ם בהלכות רוצח פ"ה ה"ד, שכתב: "גר תושב שהרג את ישראל בשגגה, אע"פ שהוא שוגג, הרי זה נהרג, אדם מועד לעולם".

<> אודות שבבין אדם לחבירו התוצאה היא הקובעת, צרף לכאן דבריו בדרוש על התורה [יד.], שכתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו. והיות כי האדם צריך שתי השלמות, אם השלמה האחת להשתלם עם קונו, והם דברות הראשונות. ואם שצריך להשלים עם זולתו מהבריות, בכל הדברים אשר לא תעשינה, וכדאיתא בקדושין [מ.] 'אמרו צדיק כי טוב' [ישעיה ג, י], וכי יש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים וטוב לבריות זהו צדיק שהוא טוב וכו'. לפיכך כל חמשה דברות אחרונות יש להם חבור והתייחסות יחד, בשהם שייכים לבריות אשר הוא חוטא נגדם. ולכך בפרשת ואתחנן המה באים בוי"ו החבור; 'ולא תנאף' [דברים ה, יז], 'ולא תגנוב' [שם], וכן כולם [שם ופסוק יח]. כי הוא חוטא אל הבריות, אשר יתחבר ויפעל בם החטא מה שהוא חוטא נגדם, ועושה רושם מצד המקבל... אשר מטעם זה יש לחמשה דברות אחרונות חבור וצירוף יחד ביותר. מה שאין כן בה' ראשונות, בשגם אם הוא חוטא לשמים, אין כאן רושם ופעולה מצד המקבל, כאמור [איוב ז, כ] 'חטאתי מה אפעל לך'. ונאמר עוד [איוב לה, ז] 'אם חטאת מה תפעל בו'. לכך אין להם חבור ודבוק יחד כאחרונות, שיש להם שייכות החבור יחד, באשר יש חבור רושם הפעל און בנפעל ומקבל, המה הבריות אשר נגדם החטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 121]. הרי שבעבירות שבין אדם לחבירו הרושם שחל במקבל הוא המצרף את העבירות להדדי, דבר שאינו קיים במצות שבין אדם למקום. וראה הערה הבאה.

<> הולך לבאר שבחלול ה' התוצאה היא הקובעת כמו בשפיכות דמים ונזיקין. והרבותא היא שאף על פי שחלול השם הוא חטא שבין אדם למקום, אשר בדרך כלל בזה אמרינן "אם חטאת מה תפעל בו" [ראה הערה קודמת], מ"מ בחלול השם התוצאה היא הקובעת כאילו היה מדובר בחטא שבין אדם לחבירו, וכמו שמבאר.

<> כמבואר בהערה 329.

<> יש בזה רמז ליסוד שהניח הנפש החיים בשער ג פרק ח, שכתב: "גם להיות ירא וחרד מזה מלעבור ח"ו על אחת ממצותיו יתברך, כי מלא כל הארץ כבודו, כמו שאמר הכתוב [ירמיה כג, כד] 'אם יסתר איש במסתרים ואני לא אראנו כו' הלא את השמים ואת הארץ אני מלא'... והוא ענין חילול ה' הנאמר בכל מקום, כעין שפירש בזוהר [ח"א ו.] פסוק [שמות לא, יד] 'מחלליה וכו'', שהוא לשון חלל ופניית מקום. כן הענין כאן, שמראה ח"ו כאילו המקום שעומד בו הוא חלול פנוי ממנו יתברך, ואינו חושש מלעבור על מצותיו יתברך. וכענין זה מאמרם ז"ל [קידושין לא.] 'כל העובר עבירה בסתר כאילו דוחק רגלי השכינה'". ובח"א לקידושין שם [ב, קלז:] כתב: "כי זה שעובר עבירה בסתר, הקב"ה מסתלק מאותו המקום, כי [תהלים ה, ה] 'לא יגורך רע', ובזה דוחק רגלי שכינה... כי מן זה המקום הקב"ה מסלק עצמו משם". וראה להלן הערה 354.

<> אלא חלול השם דומה לנזיקין. ואע"פ שבנזיקין החמירו גם על אונס כרצון [ב"ק כו.], ואילו בחלול השם רק החמירו על שוגג כמזיד, אך לא על אונס כרצון [כפי שהוקשה לגבי גלות למעלה תחילת הערה 343], מ"מ אם חלל השם באונס, אין כאן חלול השם אף לא בתוצאה, שהרי אינו מפגין שום זלזול כנגד כבוד ה', שהרי הדבר נעשה באונס. מה שאין כן בשוגג, שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא [כמבואר למעלה הערה 338]. אך בנזיקין, אף שהזיק את חברו באונס, מ"מ ההיזק לאחר נעשה, והתוצאה היא הקובעת ש"אונס כרצון".

<> מה שנקט דוקא בערוה, כי גלוי עריות היא אחת מג' עבירות חמורות [סנהדרין עד.]. ולא היה יכול לנקוט בשפיכות דמים, שהרי בא לאפוקי ממנה ולהורות על עבירה שהמעשה הוא הקובע, ולא התוצאה. ונראה שגם לא היה יכול לנקוט בעבודה זרה, כי בכל ע"ז יש פגיעה בכבוד הקב"ה, שנותן עבוד לאלהים אחרים על פני ה', וזה עצמו הוא חלול ה'. וכמו שנאמר [ישעיה מב, ח] "אני ה' הוא שמי וכבודי לאחר לא אתן ותהלתי לפסילים". וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "עבודה זרה שהוא חלול השם, שאינו מודה לאלקותו". ולכך מג' עבירות חמורות, היה יכול לנקוט רק בערוה. ובבאר הגולה באר הרביעי [תעד:] כתב: "עבודה זרה הוא חטא שהוא מתנגד אל כבודו יתברך לעשות אלהים זולתו... וזהו התנגדות אל ה'" [הובא למעלה פ"ג הערה 548]. ולדעת רבי ישמעאל לא אמרו בעבודה זרה ייהרג ואל יעבור אלא בפרהסיא, משום חלול השם [סנהדרין עד.]. אך הרמב"ן [ויקרא יח, כא] כתב: "ולחלל את שם קדשי בעברם על העבירה החמורה לפני, כי כן יאמר בעבירות החמורות, [עמוס ב, ז] 'ואיש ואביו ילכו אל הנערה למען חלל את שם קדשי'", הרי שדעתו היא שאף בגלוי עריות יש חלול השם. וכן הרמב"ם [הלכות איסורי ביאה פי"ב ה"ו] כתב לגבי הבועל ארמית. וראה למעלה פ"ג הערה 172 שגם שם הוקשתה קושיא דומה.

<> אודות שתשובה מבטלת את רושם החטא שנעשה בשוגג, כן כתב בגבורות ה' פל"א [קכ:], וז"ל: "התשובה שייכת לאדם בשביל שמעשה החטא בא מן האדם אשר הוא בעל שנוי ותמורה, לכך אין מעשיו וחטאים שלו נחשבים מעשים גמורים. כי המעשה נחשב לפי העושה, והעושה הוא בעל גוף בעל שנוי ותמורה, אף המעשה שלו אינו מעשה גמור. שמתחלה בא המעשה מן האדם, אשר אפשר שישנה מעשה שלו מן רע לטוב. ולפיכך יכול לשנות מעשיו בתשובה, ונחשב המעשה כלא היה מעולם. אבל אם מתרה בו, ההעדאה והתראה זאת עושים לו שמעשיו שלו נחשבים מעשה יותר, שהרי העיד ולא שמע, וזהו מעשה גמור... כי נועל הקב"ה דרכי תשובה, שההתראה שהוא עובר נראה שהוא חוטא בשכלו ובדעתו. ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 1512]. ולהלן ריש משנה יד כתב: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר... ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי". ובנתיב התשובה פ"א [לאחר ציון 30] כתב: "כי התשובה בשביל שיאמר 'חטאתי', והוא מתחרט על מעשיו. והחרטה שייכת לאדם במה שאין כל מעשיו שכליים. ולכך לא היה שייך תשובה כלל אם היה האדם שכלי. אבל מפני שהאדם אינו שכלי גמור, תשובה וחרטה שייך בו". ומבואר שמעשה שנעשה בשוגג נמחק מהעולם על ידי תשובה, כי התשובה מוחקת מעשים שבטעות יסודם. וראה להלן הערה 1595. @**ויש להעיר**^, שאמרו חכמים במשנה [חגיגה ט.] "איזהו 'מעוות שאינו יכול להתקן' [ראה קהלת א, טו], זה הבא על הערוה והוליד ממנה ממזר. אם תאמר בגונב וגוזל, יכול הוא להחזירו ויתקן", ופירש רש"י שם "והוליד ממזר - שהביא פסולין בישראל, ויהא זכרון, לפיכך אין עונותיו נמחקין בתשובה". הרי שלפעמים הבא על הערוה עושה רושם שאינו בר תיקון על ידי תשובה. אמנם המהר"ל בזה לשיטתו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 63] שכתב שהמשנה שם איירי ללא תשובה, אך כאשר עושה תשובה, אף שהוליד ממזר, תשובתו מועילה, עיי"ש.

<> עפ"י במדבר לה, לא, והוא פסוק הנאמר ברוצח [אך כאן בא לאפוקי מרציחה, אמנם בגמרא דרשו את הפסוק לכל חייבי מיתות (רש"י כתובות לה:)]. ומבאר שאם עבר במזיד על גלוי עריות, אין לו דמים, והוא חסר מציאות. וכן כתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.], וז"ל: "כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות". ובאור חדש [קל:] כתב: "כי אין ראוי שיהיה נמצא הרשע בפעל, כי כל רשע הוא רשע למות, כלומר כי ראוי שיהיה בטל מציאתו ויקבל העדר". וכאמור כאן איירי בדין מגלה עריות במזיד שחייב מיתה בבית דין [סנהדרין נג.], ותשובה לא מועילה לבטל עונש מיתה בבית דין [מכות יג:], וכמבואר בנתיב התשובה ר"פ ב בשני טעמים, עיי"ש.

<> כמבואר במשנה [כריתות ב.] וגמרא [שבת סט.]. ויש לשאול, שלמעלה הזכיר שבשוגג מועילה תשובה ["ואם היה שוגג בזה, כיון שחזר בתשובה דבר זה הוא תקנה לו"], ולא הזכיר קרבן. ואילו כאן הזכיר קרבן ולא הזכיר תשובה. ואע"פ שחייבי חטאות ואשמות אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתודו וידוי דברים [רמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"א], מ"מ תמוה מדוע למעלה הזכיר תשובה, וכאן מזכיר קרבן. וצ"ע.

<> אין כוונתו שתשובה לא מהני לרציחה, שהרי להדיא כתב בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 49] לא כך שזה לשונו: "התשובה היא מועלת לכל דבר, אף אם רצח והרג. ואף על גב שאי אפשר לתקן את אשר כבר היה מעוות, שהרג את הנפש, אפילו הכי התשובה מועלת. ויש לשאול, ולמה תהיה התשובה מועלת לזה, והרי אי אפשר להחזיר לאיש אשר נטל נשמתו ממנו... אבל דבר זה לא יקשה לפי הדברים אשר בארנו, כי נחשבו העבירות כשגגות, כאילו הרגו בשגגה, או אפילו כזכיות נחשבו אם שב מאהבה [יומא פו:]". אלא כוונתו כאן שמעיקר הדין התורה קבעה עונש גלות ברציחה, ולא קבעה שתשובה תספיק כפי שנהגה בשאר שגגות. אך ברור שבימינו שאין גלות נוהגת, שאין עכשיו ערי מקלט [עיין חינוך סוף מצוה תי], בודאי שתשובה תועיל. והרמב"ם הלכות תשובה פ"א ה"ג כתב "בזמן הזה שאין בית המקדש קיים... התשובה מכפרת על כל העבירות". וכן המסילת ישרים פ"ד ביאר שתשובה מועילה גם לבטל רושם הרציחה אף שנעשה במזיד, וכלשונו: "כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה. הרי שרצח האדם את חברו, הרי שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה. היוכל להסיר המעשה העשוי מן המציאות. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת... שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו ומתבונן על רעתו, ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא, כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו. הנה עקירת הדבר מרצונו יחשב לו כעקירת הנדר, ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב [ישעיה ו, ז] 'וסר עונך וחטאתך תכפר', שהעון סר ממש מהמציאות, ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע". ובזוה"ק ח"א נג. אמרו "כל חובי עלמא קב"ה מכפר עלייהו בתשובה".

<> כאן ביאר שחלול הכבוד הוא &**בטול**^ הכבוד [תיבה שלא זכר עד כה]. וראה למעלה הערות 329, 347. ואם תאמר, כיצד התיישבה שאלתו למעלה [לפני ציון 333] "ואף כי אם יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך", הרי מבאר כאן חזור ושוב שבחלול ה' יש רושם אף בשוגג, ש"נעשה חלול ובטול הכבוד". ויש לומר, שלהלן בסוף פ"ו ביאר את המשנה "כל מה שברא הקב"ה בעולמו, לא ברא אלא לכבודו", וכתב על כך בזה"ל: "מה שהקשה [הרמב"ם] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו, הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו, ובודאי [איוב לה, ו-ז] 'אם יצדק האדם מה יתן לו ואם יחטא מה יפעל לו', רק שהאדם נברא שהשם יתברך מלך עליו, ואין המלך מקבל הכבוד מה שיתן לו העם, כי הכבוד הוא מצד הממשלה שהוא מושל עליהם שלא בטובתו ומנהיגו. ואם האדם צדיק, הוא מלכו כשנותן לו שכרו. ואם אינו צדיק, הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש [ראה הערה 361]... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים [להלן משנה כב] 'על כרחך אתה נולד ועל כרחך אתה חי ועל כרחך אתה מת ועל כרחך אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים', הכל הוא להודיע שאין דבר מצד עצמו של אדם, רק הכל הוא מן השם יתברך. ואם כן אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם. ואם לא היה הכל בעל כרחו של אדם, היה השם יתברך מקבל כבוד מן האדם. אבל אין הדבר כך, רק הכל אצל האדם בעל כרחו, ולכך אין שייך לומר שיהיה מקבל השם יתברך מן האדם... ובאולי יאמר סוף סוף מקבל השם יתברך כבוד מן הנבראים. אין הדבר הזה כך כלל, כי מאחר שהכל מצד השם יתברך, ולא מצד האדם, לא נחשב שהוא מקבל דבר". נמצא שעל כל פנים בשלב הביניים שבין מעשה חלול השם עד לפורענות שתבוא על המחלל יש כאן "חלול ובטול הכבוד", וזהו הרושם שנוצר בעת המעשה של חלול השם. וראה להלן הערות 383, 384.

<> זו שאלה חדשה שלא הוזכרה עד כה, והיא שפשטות לשון המשנה "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם" היא שיש שויון בין השוגג למזיד, ועל כך מקשה שזה מן הנמנע, וכמו שמבאר. וראה למעלה הערה 331.

<> לשון הרמב"ם כאן: "אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם - אתה יודע מן הכתוב שהשוגג יש לו חטא... אבל אינו כמזיד חלילה ליושר דרכו השם יתברך להשוות המזיד והשוגג בדבר מן הדברים". וכן אמרו חכמים [סנהדרין ח:] "לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד", הרי שיש הבחנה ביניהם. והמהרש"א בח"א לקידושין מ. כתב: "ודע מה שאמרו הכא 'אחד שוגג ואחד מזיד בחילול השם', חלילה לומר בדרכי ה' שיהיה שוה עונש שוגג כמזיד, אלא דהשוגג ודאי קצת חוטא הוא, וצריך כפרה ועונש, אבל אין לו עונש גדול כמזיד".

<> לשון הרמב"ם כאן: "אבל כוונתו הנה שחלול השם אם יהיה במזיד או בשוגג נפרעין ממנו בגלוי; אם היה מזיד, עונש מזיד. ואם היה שוגג, עונש שוגג, אבל שני העונשים בגלוי". וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "לא שנפרעין ממנו על השוגג כמזיד, אלא שאף על השוגג נפרעין ממנו בגלוי, וכל אחד כפי עוונו ישא, מפני שאף השגגה נחשב לו עון... שהיה לו להזהר שלא יבוא חטא על ידו, ולא נזהר, לפיכך חייבו הכתוב קרבן שיכפר לו" [ראה למעלה הערה 338].

<> בא ליישב את שאלתו הראשונה למעלה על המשנה [לפני ציון 330]: "מאי שנא חטא חלול שם שמים מכל החטאים, שיהיה נפרע מן האדם בגלוי".

<> פירוש - יש לכך מקראות רבות. ובמכילתא ליתא לתיבות אלו, אך הן נמצאות בויק"ר כד, א, ובילקו"ש ח"ב רמז שעח.

<> מביא פסוק קודם, ומ"מ כתב "מה כתיב אחריו". ובמכילתא לא נכתב כן, אך כך הוא ברש"י [שמות יד, ד].

<> "אם [האדם] אינו צדיק, [הקב"ה] הוא מלכו כאשר נפרע ממנו, שכאשר הקב"ה עושה נקמה בעוברי רצונו גם כן שמו מתגדל ומתקדש" [לשונו להלן ספ"ו, והובא בהערה 354]. ובגו"א שמות פי"ד אות ד כתב: "כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". והנה אמרו חכמים [ב"ר ב, ה] "'והארץ היתה תהו ובהו' [בראשית א, ב] אלו מעשיהן של רשעים. 'ויאמר אלקים יהי אור' [שם פסוק ג] אלו מעשיהן של צדיקים. אבל איני יודע באיזה מהם חפץ, אם במעשה אלו ואם במעשה אלו, כיון דכתיב [שם פסוק ד] 'וירא אלקים את האור כי טוב', הוי במעשיהן של צדיקים חפץ, ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ותמוה, מה הפירוש "איני יודע באיזה מהם חפץ", ופשיטא שחפץ במעשי הצדיקים יותר. אך לפי המובאר כאן ניחא, שיש צד של כבוד שמים במעשי הרשעים שאינו נמצא במעשי הצדיקים, והוא בפורענותם. וכן כתב הדברי דוד לבעל הט"ז שמות יד, ד, וז"ל: "'אכבדה בפרעה' - כשהקב"ה מתנקם ברשעים כו'. ובפרשת שמיני בפסוק [ויקרא י, ג] 'בקרובי אקדש' כתב רש"י 'כשהקב"ה עושה דין בצדיקים מתירא כו''. על פי זה פירשתי מדרש [ומביא המדרש הנ"ל]... ותמהו רבים על זה [עיין יפה תואר במדרש]. ולפי מה שזכרתי אתא שפיר, דמאחר שהשם יתברך מקודש גם ממעשה רשעים מכח שעושה דין בהם, הוה אמינא שחפץ בזה חס ושלום".

<> כן ביאר בגבורות ה' פל"א [קכ.], וז"ל: "'ואני אקשה את לב פרעה' [שמות ז, ג]. יש מקשים, למה הרבה הקב"ה המכות על פרעה למען רבות מופתיו בארץ מצרים, ומאחר שהיה רוצה פרעה לשמוע, למה נוהג עמו כל כך להקשות את לבו עד שלא יוכל לשמוע, ואם כן המכות עליו בחנם על לא פשעו. ואין זה קשיא של כלום, כי מפני שאמר פרעה [שמות ה, ב] 'מי ה' אשר אשמע בקולו', הרשע הזה ועמו היו גורמים שלא יהיה נודע שמו ה', כי הכל ידעו הכפירה, וגרם חלול שמו יתברך. לכך ראוי שיהיה נודע שמו ה' על ידם, כיון שהיו כופרים בשמו יתברך. ולכך אמר [שמות ז, ג-ה] 'ואני אקשה את לב פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים וידעו כי שמי ה'', תחת אמרו 'מי ה' אשר אשמע בקולו'. ולפיכך חייב פרעה לתקן מה שקלקל כבר, עד שעל ידו יהיה נודע שמו יתברך. לכך הקשה לבו שלא ישמע, למען יביא עליו ה' מכות הכתובות, ואז יהיה נודע שמו יתברך".

<> אף על פי שאיירי בחלול שם שמים בסתר, אך כבר ביאר למעלה [לאחר ציון 314] בשני הסברים שמדובר כאן בחלול השם שנודע לאחרים, וה"סתר" הוא שלא היה ברור ומפורסם מיהו שעשה את חלול השם. וראה הערה הבאה.

<> ואין להקשות שמעיקרא שלא יתוודע שחטא וחלל שם כבודו, ולא יהיה צורך שיפרע ממנו לאחר מכן, כי כבר נתבאר [ראה הערה קודמת] שאיירי שבלא"ה יוודע שיש כאן חלול השם, אך לא יוודע מיהו הגורם הישיר לכך, וכדי לתקן הענין עד תומו יסבב הקב"ה שיתגלה לגמרי מיהו המחלל ש"ש בכדי להענישו לאחר מכן בגלוי.

<> רש"י כאן בפירושו השני כתב: "הקב"ה נפרע ממנו בגלוי שעושה לו דבר שמודיע לכל שהוא עבר עליה ומגלה חרפתו ברבים, כדכתיב בדוד [ש"ב יב, יב] 'כי הנני מקים עליך רעה כי אתה עשית בסתר ואני אעשה הדבר הזה נגד כל ישראל ונגד השמש'". ועיקר ביאורו הוא שה"נפרעין ממנו בגלוי" אינו דבר נוסף על הפרעון, אלא שהוא חלק מעצם הפרעון, שהואיל וכל פרעון מסלק את החטא [כמבואר למעלה פ"ג מט"ו "ובטוב העולם נדון" (ראה שם מציון 1752 ואילך)], לכך בחלול ה' נכלל פרסום הפרעון בעצם הפרעון, ואינו חולק מקום לעצמו. וראה הערה 382.

<> חוזר ומדגיש בזה שההשוואה בין שוגג למזיד בחלול השם אינה בחומרת הפרעון, אלא באיכות הפרעון, שעונשי שוגג ומזיד יעשו בגלוי.

<> אם הכוונה היא לומר שאחד ששוגג ואחד מזיד נפרעין ממנו בגלוי.

<> מבלי להוסיף את שתי התבות "בחלול השם".

<> ולהלן יבאר שהחומרות הנוספות שיש לחלול השם ביחס לשאר חטאים הן שהפרעון בחלול השם הוא מיידי, וכן שחלול השם מכריע את כף המאזניים.

<> שמשנתינו עוסקת בחומרות נוספות שיש בחילול השם, ולא רק בחומרא שנפרעין ממנו בגלוי.

<> ובגמרא שלפנינו לא הזכירו תיבת "המקיף", אך בעין יעקב הזכירו כן, וכדרכו מביא כגירסת העין יעקב [ראה למעלה פ"ג הערה 76, ולהלן הערה 425]. ורש"י שם פירש: "אין עושין לו כחנווני המקיף לאדם פעמים רבות, וגובה כל הקפותיו יחד, אין עושין כך מלמעלה למחללי השם, אלא נפרעין מיד".

<> "שאם היתה כף המאזנים שקולה, ויש באחד העונות חילול השם, מכריע את הכף לחובה. והאי 'מקיפין' לשון עיוני, כמו אין מקיפין בבועי [חולין מו:], אקפינהו ואידמו [שם נ.], שמקריב זו אצל זו ומעיין אם דומות" [רש"י שם]. וראה הערה 378.

<> מובא בתוספות שם ד"ה אין. ודע שדבריו [מכאן ועד לפני ד"ה והארכנו בזה] מובאים במילואם גם בח"א לקידושין מ. [ב, קמב.] בשינויים מעטים, שיובאו בהערות הבאות.

<> פירוש - הלשון "אין מקיפין" אינו מורה על שלילת פרעון בסתר.

<> פירוש - אף ללא הקושי הלשוני מהתיבות "אין מקיפין", עדיין אין משמעות המשנה "נפרעין ממנו בגלוי" מורה על דברי הגמרא בקידושין, וכמו שמבאר.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 368]. ובח"א שם [ב, קמב.] כתב: "היינו כל חומר שיש לחילול השם על שאר עבירות. דאם לא כן, לא הוי לומר רק 'נפרעין ממנו בגלוי אחד שוגג ואחד מזיד', ומדאמר 'בחלול השם', רוצה לומר כל חומר שיש לחלול השם, אחד שוגג ואחד מזיד שוה".

<> פירוש - חטא חלול השם אינו מתחבר לשאר חטאים, אלא שונה מהם, וכמו שמבאר.

<> וכן הביא גמרא זו רש"י בקידושין שם [הובא בהערה 372]. ורש"י בחולין שם כתב: "אין מקיפין בבועי - בועה שניקבה בריאה היכא דלא ממשמשא ידא דטבחא, דליכא למיתלייה בטבחא, ואין ידוע אם קודם שחיטה אם לאחר שחיטה, אין מביאין בועה אחרת להקיף ולקרב אצלה ולנוקבה ולראות אם מראה הנקבים שוים".

<> מדובר שם בהלכות יו"ט, ואמרו במשנה שם "אין מקיפין שתי חביות לשפות עליהן את הקדרה", ופירש רש"י שם "מקיפין - מקרבין זו אצל זו... לשפות עליהם קדרה - והאור בין שתי החביות... ואסר לה משום דדמי לבנין ומדרבנן, משום דמתחזי כאהלא".

<> אע"פ שמצינו שיש עבירות נוספות שמכריעות את כף המאזניים, וכפי שביאר למעלה פ"ג סוף מי"א, וז"ל: "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 [המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה], דוקא אם חצי זכאי וחצי חייב, ואלו חמשה הם בכלל החובות, מכריעים לכף חובה". הרי שיש עבירות שמכריעות את שויון כף המאזנים כפי שחלול השם מכריע [והן חמשה דברים שהוזכרו למעלה במשנה], ויש עבירות המכריעות כנגד רובו זכיות [הדברים שהוזכרו בסנהדרין צ:], וזהו דבר שאף אינו נמצא בחלול השם. ואם כן מדוע כאשר חלול השם מכריע אנו אומרים "אין חלול השם דומה לשאר חטאים", הרי אף נמצא כן בשאר חטאים. ואם תתרץ שאף שאר החטאים הללו אינם דומים לשאר חטאים, וחלול השם עם החטאים שנזכרו למעלה ובר"פ חלק אינם דומים לשאר חטאים, תיקשי לך מדוע אמרו רק "אין מקיפין בחלול השם", הרי היו יכולים לומר ג"כ "אין מקיפין במחלל את הקדשים". ויל"ע בזה. וראה להלן הערה 388.

<> לאחר ציון 361.

<> פירוש - כאשר אדם עובר על איסור שעטנז, הכפרה הגנוזה בעונש על כך היא דבר מחוץ לעונש עצמו, שכאשר יענש ויסבול יסורין ממילא יזכה לכפרה. לכך, אין עיכוב העונש מגדיל את החטא, וממילא ההנהגה להמתין לחוטא כדי לאפשר לו לעשות תשובה נשארת על כנה [ראה למעלה פ"ג הערה 1826]. אך כאשר חוטא בחלול ה', הרי כפרת החטא נמצאת בעונש עצמו, כי כבוד שמים העולה מהעונש הוא עצמו מוחק את רושם החטא [כי כאשר ה' מעניש עוברי רצונו אזי כבודו מתגדל (כמבואר למעלה מציון 358 ואילך)]. ודוקא משום שעצם העונש מוחק את החטא מן המציאות, לכך ההמנעות מן העונש היא הנותנת שהחטא ישאר במציאות. והואיל וכל ענינו של העונש הוא תיקון החטא [ראה למעלה הערה 365], ואילו עיכוב העונש בחלול ה' מגדיל את החטא, נמצא שעיכוב העונש בחלול ה' הוא סתירה גלויה מיניה וביה.

<> כמבואר למעלה הערה 354, שבחטא חלול ה' לא אמרינן [איוב לה, ו] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה לו", כי מבטל כבוד ה' יתברך מן העולם.

<> פירוש - אף שביאר למעלה [מציון 340 ואילך] שהתורה הקפידה על הרוצח בשוגג שיגלה משום שברציחה התוצאה היא הקובעת, והרי שפך דם. ושם השוה זאת לתוצאה של חלול השם, ולכך גם בחלול השם יתחייב בשוגג. ויקשה, מדוע לא מצאנו שעון רציחה יכריע את הכף כפי שעון חלול השם מכריע.

<> כמבואר בתחילת המשנה [מציון 281 ואילך], וראה למעלה הערה 284.

<> כי אין שנוי לדברים אלקיים. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ט [תרצ:], וז"ל: "כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כן הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי", ושם הערה 1064, והוא יסוד נפוץ בספריו, וכמלוקט שם. וראה למעלה פ"א הערה 1338, ופ"ג הערות 56, 773. ועל כך נאמר [תהלים קד, לא] "יהי כבוד ה' לעולם וגו'". וכן אומרים [קדושת שחרית דשבת] "תתגדל ותתקדש בתוך ירושלים עירך לדור ודור ולנצח נצחים". וראה להלן הערה 981.

<> פירוש - חטא חלול השם חמור משאר חטאים בכך שרק הוא מכריע את כף המאזניים, ולא שאר חטאים, וזאת משום שבחטא זה הוא פועל כנגד כבוד ה' הנצחי. וצריך ביאור, שא"כ היה לחטא חלול ה' להכריע כנגד כל המצות, ולא רק כאשר הכף מחצה זכיות ומחצה חובות. ולהלן [מציון 414 ואילך] כתב הסבר שני מדוע חטא חלול השם שונה משאר חטאים [כי חוטא בשמו יתברך, שבא על מהות מופשטת שכלית], ועמד שם על שאלה זו, ויישב זאת, וישוב זה מהני גם לפי הסברו הראשון, עיי"ש.

<> בח"א לקידושין מ. [ב, קמג.], לאחר שהאריך טובא בזה, כתב: "מעתה יש לפרש מה שאמר 'תנן אין מקיפין בחלול השם' כמשמעו, כי מה שאמר [כאן] 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם', מזה עצמו נלמד דבר זה שאין מקיפין בחלול השם, הן מה שפירש מר זוטרא, והן מה שפירש מר בריה דרבינא, הכל נלמד מזה שאמר 'אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם'".

<> משמע קצת מדבריו שביאר כן במקום אחר, וא"כ לא מצאתי מקורו. וגם בח"א לקידושין מ. [ב, קמב:] כתב אות באות כדבריו כאן.

<> כמו שאמרו חכמים [יבמות טז.] "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו". וכן לא נזכר שמו של מלך בלע [בראשית יד, ב], לעומת שאר המלכים שנזכרו בשמם [שם], "מפני שמלך על עיר קטנה ואנשים בה מעט, ולא שם לו על פני חוץ" [לשון הרמב"ן שם, והובא למעלה הערה 3]. והרמב"ן רומז לפסוק [איוב יח, יז] "זכרו אבד מני ארץ ולא שם לו על פני חוץ". וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". הרי על ידי השם נודע בעל השם בעולם.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 68]: "החוטא בחלול השם עונשו שלא יהיה במציאות כלל, מפני שחטא בשמו יתברך, אשר שמו מורה על מציאותו. ולפי גודל השם, כך נודע מציאותו בעולם. ולפיכך אין ראוי לזה החוטא שיהיה כל עצמו נמצא בעולם, וראוי אליו המיתה עד שלא יהיה עצמו בעולם במציאות". ובנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מז.] כתב: "קידוש השם ברבים... כי עיקר השם שבו נודע ומפורסם לכל על ידי שמו יתברך, ואם מקדש שמו בפרהסיא נקרא זה קדושת השם לגמרי, כאשר ראוי אל השם, שהרי הוא יתברך נודע ומפורסם לכל על ידי שמו. ולפיכך ראוי שיהיה מקדש שמו ברבים, שכך ענין השם".

<> יש לשאול, מדוע הביא כאן פסוק אחר ממה שהביא למעלה; למעלה הביא את הפסוק [מלאכי א, יא] "גדול שמי בגוים" להוכיח "כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם", וכאן הביא את הפסוק [ירמיה טז, כא] "וידעו כי שמי ה'" להוכיח ש"שמו הוא בגלוי ונודע לכל", ומאי שנא. וצ"ע.

<> ועוד אודות ששמו יתברך מורה על היותו נודע ונגלה בעולם, הנה באור חדש [עב:] כתב: "נראה כי מה שהה"א דוקא ה"א הידיעה, מפני שהשם יתברך ברא עולמו בה"א [מנחות כט:], ובה"א היה הכל נגלה ונמצא. כי כל העולם נמצא ונגלה בה"א, ולכך הה"א עושה כל דבר נגלה ונודע, והוא ה"א הידיעה" [הובא למעלה הערה 144]. והרי ה"א זאת היא הה"א הראשונה משמו הגדול [מנחות כט:, וראה על כך בנתיב האמת פ"א (א, קצט:)]. א"כ מוכח שכל ענינה של אחת מאותיות שמו יתברך אינו אלא הודעה וגלוי, עד שהיא משמשת מקור לכל הודעה וגלוי שיש בעולם [ה"א הידיעה]. וראה להלן הערה 727.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, למעלה פ"ג מי"ד [לפני ציון 1569] כתב: "כי השם בא... על המהות". ובגבורות ה' פכ"ה [קו:] כתב: "כל שם מורה על מהות, כמו שם 'אש' נקרא דבר שהוא חם ויבש" [וכן הוזכר למעלה הרבה פעמים; פ"א הערות 148, 166, 260, 752, 1214, פ"ב הערה 776, פ"ג הערות 1569, 1967, 2046, ולמעלה הערות 69, 290]. וכאן מוסיף "שבו הוא נבדל מזולתו" [תיבות שלא כתב בח"א לקידושין מ. (ב, קמב:)], וכן כתב בתפארת ישראל פ"ג [נז:], וז"ל: "ויראה ששמו מורה על הדבר העצמי לו, שהוא מיוחד בו האדם מכל". והפחד 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" [הובא למעלה הערה 69].

<> כן כתב להלן משנה יד [לאחר ציון 1088], וז"ל: "כי השגגה הוא הטעות, והגורם לזה הוא החומר, שאם אין החומר, השכל הוא בפועל, ואין בו שגגה וטעות. ולפיכך השגגה שייך במעשים אשר הם שייכים לגוף החמרי... אבל בשכל אין שייך טעות... למה הדבר דומה; לאדם אשר הולך בחושך, ומשבר את הכלים שהם לפניו, בודאי שייך בזה שיהיה שוגג שלא ראה. אבל האדם שיש בידו נר מאיר, והולך ומשבר את הכלים, שלא שם לבו על זה, בודאי דבר זה עולה זדון, אחר שיש בידו נר מאיר ולא שם לבו על זה... ובמדריגת השכל אין שגגה כלל". והוא יסוד נפוץ בספריו, וכגון, בגו"א שמות פט"ו אות ג כתב: "'יעשו עגל בחורב' [תהלים קו, יט], וכל המזמור ההוא הוא לשון עתיד. ויראה לומר דגם שם כל המזמור נאמר על המחשבה, כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת, כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל', הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין. וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה" [ראה להלן הערה 1093]. ושם פכ"ה אות ד [ד"ה אמנם] כתב: "אפשר שיחטא בלא מחשבה, כאשר יחטא בשוגג, שחוטא בלא מחשבה". ובגבורות ה' פ"כ [צב:] כתב: "לא שייך שוגג במעלה האלקית... כי השוגג הוא לחמרי אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו" [ראה להלן הערה 1099]. וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.], נצח ישראל פי"ט [תטו:], נתיב התשובה פ"א הערה 31, ח"א לר"ה יז: [א, קיז.], ח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], ח"א לב"מ לג. [ג, כ:], ובח"א לסנהדרין קג: [ג, רמב.]. וראה למעלה פ"ג הערה 2047, ופרק זה הערה 336. וצרף לכאן שתיבת "שגג" היא כמו תיבת "שגה" [כמו "שגיאה"], וכפי שכתב להלן [לפני ציון 441]: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' כנגד השגגות". וראה במלבי"ם פרשת ויקרא אות רמג [וראה להלן הערה 1089].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 335]: "כי אם חטא במזיד ראוי שישלם לו כפי רשעתו, אבל אם הוא שוגג אינו ראוי שיחשב לו החטא כל כך, מאחר שלא עשה ברצון ובכונה. אף על גב שהשוגג נחשב בודאי חטא, דהיינו שהיה לו להיות נזהר שלא יחטא, אבל שוגג הוא, ולא החמירה בו התורה כל כך". וראה להלן הערה 951.

<> לשונו להלן משנה יד [לאחר ציון 1186]: "כי מפני זה אמר [שם במשנה] 'וכתר שם טוב עולה על גביהן'. והטעם מה שכתר הזאת עולה על גביהן, כי השם מפני שהוא מורה על עצמו של בעל השם מופשט מן הגשמי, כי זהו ענין השם שהוא מופשט לגמרי, רק השם שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם... אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי... וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי אלו ג' הם כנגד האדם בחלקיו, וכתר שם טוב כנגד מהות האדם, כי השם בא על מהות המופשט". ולמעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1568] כתב: "כי מה ענין השמות, שבאו על המהות של דבר, אל ענין הגשמות כלל... ואין גשמות בכל השמות, כי השם בא על הדבר המופשט מן הגשמי כמו שידוע מענין השם, המורה על המהות. ומאחר שהשם מורה על המהות, אין כאן דבר גשמי". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:] כתב: "שם טוב עולה, כי השם שהוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי... כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי... לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות, כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי", ושם מאריך בזה טובא [ראה להלן הערה 1189].

<> נקודה זו מבוארת יותר בגו"א ויקרא פ"א אות לג, שרש"י פירש שם [ויקרא א, ד] שהעולה מכפרת על העשה ועל לאו שניתק לעשה. ובגו"א שם כתב: "הקשה הרמב"ן [שם], דהא קרבנות באים לכפר בשוגג, ומיתה בידי שמים ומלקות במזיד דוקא, ואם כן יש לומר דהעולה בא על חייבי מלקות שוגגין או חייבי מיתות שוגגין... ונראה כי ברור כי העולה תכפר דוקא על המזיד, כי אשר חטא במזיד הוא חוטא כשהוא בדעתו ושכלו, שהוא כולו קודש לה', לכך תהא העולה כליל לה' [ויקרא א, ט]. וכך מוכח במדרש רז"ל [ויק"ר ז, ג] שאמרו כי העולה באה על המחשבה, והביאו ראיה מדכתיב [יחזקאל כ, לב] 'והעולה על רוחכם וגו'', וכל זה מפני שהעולה כליל לה'. ומזה הטעם סבירו להו גם כן דהעולה באה על המזיד שהוא עושה בדעתו ובמחשבתו". ובח"א לגיטין ו: [ב, צג.] כתב: "חלול השם, החטא הזה שחוטא בשכל, כי אין השם רק שכלי, כמו שבארנו בכמה מקומות שהשם הוא שכלי".

<> אודות שהגשמי שפל, כן כתב בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], וז"ל: "ארץ ישראל גבוה מכל הארצות [קידושין סט.]... וזה כי א"י קדושה מכל הארצות... ודבר שהוא קדוש - עליון הוא, והחומרי הוא השפל. לכך אף אם תאמר כי כל הארץ הוא ככדור... מתייחס אל א"י הגובה, דהיינו שיש להניח ראש הכדור א"י, עד שתהיה א"י בגובה... מפני מדריגת קדושתה, שהוא מתעלה על שאר הארץ. ומפני זה יאמר כאשר הולך אל א"י שהוא 'עולה'... שכל הדברים אשר אין להם קדושה נקרא שפלים, והקדושים נקרא גבוהים". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "מצות התורה... הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא עולם השפל, אל העולם העליון" [הובא למעלה פ"ג הערה 660, וראה להלן הערה 579]. ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". וראה להלן הערות 1217, 1307.

<> מעין חטא של חלול השם הוא ת"ח הפורש מן התורה, שאמרו במשנה [חגיגה ט.] שהמקרא [קהלת א, טו] "מעוות לא יוכל לתקון" נאמר על תלמיד חכם הפורש מן התורה. וכתב לבאר זאת בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 69] בזה"ל: "פירש מן התורה, אף על גב שהוא חוזר אל התורה, הפרישה מן התורה כבר נעשה, וזהו 'מעוות' נקרא. ואם חוזר אל התורה, כאילו מתחיל מחדש, ואין זה תקנה אל הדבר שעשה, שפירש מן התורה. כי שאר חטא שאינו חטא בדבר שהוא שכלי, רק בדבר גשמי, לא נקרא זה 'מעוות לא יוכל לתקון', שאפשר הוא בתקון. כי אפשר כאשר עושה מצוה אחרת הוא תקון אותה מצוה כאילו לא בטל אותה. אבל השכלי אין בו תקון, כי אין בו השתנות, ולכך על הפורש מן התורה נאמר 'מעוות לא יוכל לתקון'". והואיל ו"כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה" [זוה"ק ח"ב פז.], לכך דין הוא שהחטא של חלול השם והחטא של פרישה מן התורה יהיו בגדר שאינו נמצא בשאר חטאים. וראה להלן הערה 981.

<> פירוש - חטא חלול השם [אפילו בשוגג] דומה לחטא אחר הנעשה במזיד, כי הצד השוה בשניהם הוא שמדובר בחטא הנעשה במדריגה נבדלת ועליונה; בחלול השם זהו משום שמו יתברך, ובשאר חטאי מזיד זהו משום שהחטא נעשה בדעת ושכל, שהם נבדלים ובלתי גשמיים. מה שאין כן בשאר חטאי שוגג, הם הרי נעשים מחמת הגוף, ונמצאים במדריגה שפלה. לכך החילוק שבין מזיד לשוגג אינו קיים בחלול השם, כי אף השגגה של חלול השם נידונת כמזיד.

<> מקשה על עצמו, איך אפשר לומר שחלול השם הנעשה בשגגה הוא חטא בדבר נבדל ושכלי, הרי החוטא עשה זאת בשוגג, ו"אין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל, ונעשה בעל גוף" [לשונו למעלה לפני ציון 395].

<> דברים אלו צריכים ביאור, שהרי כאשר חלל את השם בשוגג, החטא נעשה באופן המתייחס אל הגוף, כי הוסר מן החוטא השכל, וכמבואר למעלה. ואם כן, כיצד ניתן להשוות חלול השם בשוגג לחטא הנעשה במזיד ובדעת ושכל, הרי סוף סוף חלול השם בשוגג נעשה ללא דעת ושכל, אלא רק עם גופו, לעומת החוטא במזיד. ואע"פ ששמו יתברך הוא "במדריגה עליונה של השם", והחטא נוגע בדבר הקדוש והנבדל ביותר, אך החטא לחוד והחוטא לחוד, וכיצד דרגת החטא הנבדלת תחשיב את החוטא הגשמי לאינו גשמי. ונראה לבאר זאת על פי דבריו בדרוש לשבת תשובה [סז:], שכתב: "המזכיר שמו [של הקב"ה] בחנם... אין בו יראת שמים כלל, כי אם היה ירא משמו, כמו שאין מי שירא ממלך בשר ודם נראה לפניו ונכנס אל ביתו, כי זה היה פריקת עול, כך הזכרת שמו יתעלה. כי אין שמו כמו שם אדם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], ואם כן כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [הובא למעלה פ"א הערה 638, וראה להלן הערה 1021]. נמצא שכאשר האדם עוסק עם שמו יתברך, אזי האדם עומד לפני הקב"ה בכבודו ובעצמו וכאילו הוא עומד במחיצה של עליונים, כי הקב"ה מתגלה אלינו באמצעות שמותיו הקדושים. וכאשר האדם עומד במחיצה של עליונים אין הוא נחשב לבעל גוף, וכמו שמשה רבינו אמר על עצמו [דברים ט, ט] "בעלותי ההרה לקחת לוחות האבנים וגו' ואשב בהר ארבעים וארבעים לילה לחם לא אכלתי ומים לא שתיתי". ובב"מ פו: אמרו "לעולם אל ישנה אדם מן המנהג, שהרי משה עלה למרום ולא אכל לחם", ובח"א שם [ג, מח.] כתב: "מפני שעלה משה למרום, ולפיכך לא אכל. דאם לא כן, למה עשה הקב"ה את משה מלאך, והיה לנהוג עמו כמו שהוא אדם, שהוא שותה ואוכל. אלא כיון שבא בין המלאכים, היה לו מנהג שלהם לבלתי לאכול ולבלתי לשתות". וכשם שמשה רבינו אינו נחשב לבעל גוף בהיותו במחיצה עליונה, כך היא המדה באדם העוסק עם שמו יתברך, ולכך במקום עליון זה אין שוגג כלל. וזהו לשונו כאן "החטא [של חלול השם] הוא בדבר המופשט דלא שייך &**שם**^ שגגה בזה".

<> תפארת ישראל פל"ט [תקצד.]. ולא ידעתי מדוע לא הזכיר את הספר בשמו, וכפי שכתב בספר זה כמה פעמים [למעלה פ"ב ריש מי"א, סוף פ"ג, להלן פ"ו ריש מ"ב, שם משניות ו, ט].

<> לשונו בתפארת ישראל שם: "אמנם צד החמור שבו [בדיבור של "לא תשא" לעומת שאר עבירות], זה כי כל החטאים, אף הכופר בעיקר, וכן עבודת אלילים, אשר החטא בו יתברך, מכל מקום האומר ח"ו אין אלהים, מכל מקום אין זה ממעט ממציאותו יתברך. אבל כאשר יש אלקים, והוא חוטא בשמו כאשר נשבע בשמו לשקר, דבר זה ענין אחר, והוא יותר חמור, במה שזה מחלל שמו המורה על עצמו, והוא מחלל שם כבודו [ראה להלן הערה 418]. משל זה, מלך מולך במדינה, ועיר אחת מורדת בו וממליכים מלך אחר למלך. ועיר אחרת מורדת במלך, מבזה את כבוד המלך, ואומרת כי המלך הזה מלך של שקר, ואין בו אמתות כלל. הנה העיר הראשונה, אף על גב שמרדה במלך והמליכה מלך אחר, מכל מקום לא עשתה דבר אל המלך בעצמו, רק מפני שהמליכה מלך אחר עליה. ודבר זה מצד המקבל, שמקבל עליו מלך אחר. והעיר השניה לא מרדה במלך להמליך אחר, אבל אמרה כי מלך שקר הוא, וחללה כבוד המלך בעצמו. ודבר זה יותר חמור מצד זה, שהיא חללה שם כבודו... ובחטא הזה נאמר [שמות כ, ז] 'כי לא ינקה ה'', מה שלא נאמר בכל החטאים. שכל החטאים נאמר בהן [שמות לד, ז] 'ונקה' כאשר ישוב בתשובה וישנה את מעשיו ממה שהיה כשהיה בחטאו, אז מנקה השם יתברך לשבים. וכאן כתיב 'לא ינקה' אף אם עשה תשובה. הנה דבר זה כאשר תדע ענין השם, שהוא מהות השכלי. ומאחר שחטא בדבר כמו זה, שהוא שכלי, והשכל אין לו שנוי, ולפיכך בעבירה של שבועת שוא נאמר 'לא ינקה ה'', מאחר שהחטא הזה הוא בשם, שהוא המהות השכלי, אשר הוא עומד בלי שנוי" [ראה להלן הערה 981]. ובח"א לשבועות לח: [ד, טז.] הוסיף טעם שני לכך שנאמר "לא ינקה" בשבועת שוא, וז"ל: "מה שאמר כי בחטא הזה כתיב 'לא ינקה' אף אם עשה תשובה, הנה דבר זה כאשר תדע ענין זה השם, שהוא מהות שכלי. ומאחר שחטא בדבר כמו זה שהוא שכלי, והשכל מעמיד הדבר ואינו מוותר. כמו שאמרו ז"ל [יומא כג.] כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר איבה כנחש איננו תלמיד חכם. ולפיכך בעבירה של שבועת שוא נאמר 'לא ינקה ה'', מאחר שהחטא הזה הוא בשם שהוא מהות שכלי, אשר השכל מעמיד ואינו מוותר". ובתפארת ישראל ובח"א שם האריך עוד טובא בחומרת שבועת שוא שהיא מפאת שחוטא בשם שהוא מהות שכלי.

<> למעלה [לפני ציון 381 ואילך] כבר ביאר הסבר אחד את דברי מר זוטרא [שאין ממתינין לעונש שלא יהיה נמשך החלול], וכאן מבאר הסבר שני הקשור לעך שחוטא בשם שהוא מהות שכלי.

<> לשון הגמרא שם: "כל עבירות שבתורה אם יש לו זכות תולין לו שנים ושלשה דורות, וכאן נפרעין ממנו לאלתר". ובגמרא שם הזכירו עוד חומרות שיש בשבועת שוא שאינן קיימות בשאר עבירות [תשובה לא מהני, נפרעין ממנו ומכל משפחתו, ונפרעין מכל העולם כולו], אך כאן הביא רק את החומרא הדומה לדברי מר זוטרא בקידושין.

<> פירוש - כל דבר שהוא תלוי בגוף, הוא נתלה בזמן. וכן כתב למעלה בהקדמה [יא.], וז"ל: "ובמסכת סוטה [כא.]... תלה הכתוב [משלי ו, כג "כי נר מצוה ותורה אור"] את המצות בנר, ואת התורה באור; מה נר מאיר לפי שעה, אף המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור; מה אור מגין לעולם, אף התורה מגינה לעולם, עד כאן. וביאור זה, כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן. ולכך המצוה שהיא על ידי גוף האדם, היא מגינה בזמן בלבד, וזה שאמר שהמצוה היא לשעה". וזהו יסוד נפוץ בספרי המהר"ל. וכגון, בנצח ישראל פכ"ז [תקנח:] כתב: "כי הדברים הם תחת הזמן, כמו כל הדברים הגשמיים, שהם תחת הזמן. ואף נתינת המצות, לפי שהמצות, דהיינו עשייתם, נמשכים אחר האדם אשר הוא גשמי, ולפיכך היה זמן מוגבל שתנתן המילה אל אברהם", ושם הערות 11, 12. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". וכן כתב שם בפכ"ה [שעו.], ושם הערה 26. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז:], וז"ל: "העושר הוא דבר גשמי, וכל דבר שהוא גשמי הוא תחת הזמן ותחת השנוי... ולפיכך העושר משתנה". וכן הוא בנתיב התורה פי"ז [א, עד.], גבורות ה' פל"ו [קלד:], שם פנ"א [רכ.], ח"א לנדרים לא: [ב, ה:], דרוש על התורה [כד.], ועוד. @**ובביאור הדבר**^, ראה דבריו בגבורות ה' פמ"ו [קעה.], שכתב: "דע כי הזמן יש לו יחוס אל הגשם, ודבר זה מבורר למי שעיין בחכמה. כי ההמשך והחלוק אשר יש לזמן הוא דומה להמשך וחלוק הגשם... ועוד כי הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר". ושם ביאר כיצד השביעי הוא קדוש בזמן ובמקום. ובבאר הגולה באר הששי [קפז:] כתב: "כי כל גשם יש לו ששה צדדין... ושלימות הגשמי הוא ששה... ובשביעי שהוא שבת קודש, הוא נבדל מן הששה ימים... כי הזמן והגשם דומים מתיחסים ושוים", וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 202. ומתבאר שמציאות הזמן היא מציאות גשמית ["הקלקולים נתלים בזמן" (לשון הפחד יצחק ר"ה מאמר כז בשם הגר"א)]. ולכך, רק דברים גשמיים נתונים תחת הזמן הגשמי, אך דברים רוחניים, שהם נבדלים ומרוממים מהגשם, הרי מכלל הבדלתם ורוממותם מהגשם יכלל גם הבדלתם ורוממותם מהזמן הגשמי [הובא למעלה בהקדמה הערה 32]. וראה להלן הערה 610.

<> פירוש - הבטוי של היות הדבר תחת הזמן הוא שאין הוא יוצא לפעל מיד, אלא במשך הזמן. ובתפארת ישראל פי"ד [ריז:] כתב גם לאידך גיסא; הבטוי של היות הדבר תחת הזמן הוא שאין הדבר קיים לעולם, אלא יהיה לו הפסק, וכלשונו: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן... ולכך אמר שהמצוה לפי שעה, דהוא הזמן, שהאור אלקי שהוא במצוה הוא נתלה בגוף, כמו האור שהוא בנר הנתלה בגוף, שהוא השמן והפתילה, והוא לזמן". וכן בנתיב התורה פ"א [א, ו.] כתב: "המצוה מגינה לזמן, מפני שהיא על ידי מעשה הגוף... והגוף יש לו התלות והשייכות בזמן. ולפיכך אין המצוה מגינה [לעולם], כמו כל דבר שהוא גשמי, שהוא נופל תחת הזמן, ויש לו הפסק". אמנם אין בזה קושי, וכפי שביאר בגו"א שמות פי"ג אות ח, וז"ל: "כל הדברים אשר הם על הזמן, כל ענין הזמן שוה". ו"הזמן שוה" הוא הוא שיוצא מיד וקיים לנצח. וממילא דברים שהם תחת הזמן הם אינם מיידים, ואינם קיימים לעד. וראה הערה הבאה.

**<>** לשונו למעלה בהקדמה [יב.]: "אבל התורה, שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה, וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן. ולכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ד [ריז:], וז"ל: "וידוע שכל דבר שהוא בגוף הוא בזמן, וכל דבר שאינו בגוף אינו תחת הזמן". ובגו"א שמות פי"ב אות מב כתב: "הענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן, ואינם פועלים בתנועה שממנה הזמן, ולפי מדריגת חשיבותם פעולתם בלי זמן", וכן כתב שם בפי"ג אות ח. ובאור חדש [נב.] כתב על נס פורים בזה"ל: "שלא תחשוב כי לא היתה הגאולה הזאת נס כמו שאר גאולות, שלא תמצא בגאולה זאת נס נגלה כלל, ולפיכך יש לחשוב כי הגאולה הזאת היה כמנהג של עולם, ולכך אמר שאינו כך... מפני שהש"י פעל דבר זה, והיה על ידי נס, ולכך לא היה נעשה ענין המגילה הזאת בזמן נמשך. כי הדבר שהוא בזמן, הוא הטבע ומנהגו של עולם, שנעשה בזמן. אבל דבר שהוא מן השם יתברך, פעל זה נעשה בלא זמן נמשך. כמו שתמצא בכל המגילה שהיה הנס במהירות ובקפיצה, דכתיב [אסתר ה, ה] 'ויאמר המלך מהרו את המן וגו'', [שם ו, י] 'ויאמר המלך מהר קח את הלבוש ואת הסוס', [שם פסוק יד] 'עודם מדברים ויבהילו את המן וגו'', הרי כי הכל נעשה במהירות הגדול, מפני כי הוא מן הש"י, ואינו תחת המשך הזמן".

<> כן כתב אות באות בח"א לקידושין מ. [ב, קמג.]. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז:] כתב: "ומזה הטעם כל העבירות יש לו זכות תולה לו עד שנים ושלשה דורות, אבל בשבועת שקר נפרע מיד. כי החטא הוא במהות השכלי, אשר המהות השכלי אינו תחת הזמן, כמו שידוע מענין השכלי אשר אינו תחת הזמן, ולכך נפרע בחטא הזה מיד, ואינו ממתין כלל". וראה נצח ישראל פמ"ט הערה 57.

<> לכאורה משמע שכוונתו לדברים שכתב עד כה בספר דרך חיים. ואכן למעלה פ"א מי"ב [שלח:] בביאור המשנה שם "רודף שלום" כתב גם כן שדברים הקשורים לשמו יתברך אינם בגדר של שהוי זמן, וכלשונו: "לפי מדריגה זאת צריך שיהיה נעשה ברדיפה, ולא יהיה נעשה בשהיה ועכוב זמן, כי כן כל הדברים לפי עלוי מדריגתם אין ראוי שיהיו נעשו בזמן. כמו שאמרו ז"ל [מכילתא שמות יב, ז] 'ושמרתם את המצות', אם בא מצוה לידך אל תחמיצנה, אל תקרא 'המֵצוֹת', אלא 'המִצְוות'. כי המצוות הם דברים אלקיים, ולכך לא יהיו נעשים בשהיה ובעיכוב זמן... כי הזמן שייך אל הדברים שהם בעולם הזה, שהוא עולם הגשמי שהוא תחת הזמן. לכך השלום למדריגתו הוא דבר אלקי, עד שאסור לומר שם זה בבית המרחץ, עד כי אמרו [שבת י:] כי שמו יתברך נקרא 'שלום'. וזהו שאמר 'הוי רודף שלום', בלא שהיית זמן לגמרי". הרי שדבר הקשור לשמו יתברך נעשה בלא שהיית זמן. אמנם גם בח"א לקידושין מ: [ב, קמג.] כתב: "וכבר בארנו דבר זה", וקשה לומר שגם שם נתכוון לדבריו למעלה פ"א מי"ב. לכך נראה שכוונתו לדבריו בתפארת ישראל פל"ט [שהוזכרו בדבריו למעלה כאן, ונכתבו גם בח"א לשבועות לט. (ד, טז:)], והובאו בהערה הקודמת. וראה להלן הערה 612.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 380], וכאן מבאר הסבר שני. ולמעלה ביאר שהמיוחד בחטא חלול השם הוא כי הוא פועל כלפי מעלה, ואילו שאר חטאים הם מצד העושה בלבד, כי מה יפעל אל השם יתברך.

<> מקשה על עצמו, שאם חטא חילול השם כל כך שונה וחמור משאר עבירות, מדוע יש בידו רק להכריע את כף המאזניים השקולה, ולא גם להכריע כנגד רוב זכיות. אמנם לפי הסברו הראשון למעלה לא ביאר נקודה זו, וכפי שהוקשה למעלה בהערה 388.

<> פירוש - כל מה שיש בשאר חטאים יש גם בחלול השם, אך מלבד זאת יש בחלול השם תוספת מסויימת ["שהחטא מגיע עד מדריגה העליונה"], אך אין חלול השם נחשב לעבירה מסוג אחר לגמרי, אלא בבחינת [ב"ק עד.] "יש בכלל מאתים מנה", וכמו שיבאר. @**ומשמע מדבריו**^, שאם חטא חלול השם היה נחשב לחטא שונה לגמרי משאר חטאים, היה בו כדי להכריע אף כנגד רובו זכיות. והביאור הוא כפי שביאר בתפארת ישראל פס"ב [תתקסה:], שהביא שם את הירושלמי [פאה פ"א ה"א] שכל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה, וכתב על כך: "אפילו כל המצות שבתורה אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שהמצות הם נעשים על ידי כלים גשמיים, כמו שהארכנו למעלה [שם פי"ד] על פסוק [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ולפיכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד מן התורה, במה שפעל המצות על ידי פעל גשמי, שאין ערך לגשמי אל השכל. ולכך [פאה פ"א מ"א] 'תלמוד תורה נגד הכל', ודבר זה מבואר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 29]. וכן כתב להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ולמאן דאמר]. וכן למעלה פ"ב מ"ט [תשב.] כתב: "לפיכך אמר 'אם יהיו כל חכמי ישראל בכף אחד, ורבי אליעזר בן הורקנוס בכף שניה, מכריע את כלם'. שידע ברבי אליעזר, כי לא היה הבדל בין רבי אליעזר בן הורקנוס ובין שאר חכמים בין רב ומעט, עד שיאמר ברבי אליעזר בן הורקנוס שיש לו כח הזוכר יותר משאר חכמים. אבל כאשר ראה בו שהיה כח זה אל רבי אליעזר בן הורקנוס שלא בטבע ומנהגו של עולם, ובשביל כך אמר שהוא מכריע את כלם. כי הדבר שהוא בלתי טבעי הוא יותר במעלה, עד שהוא מכריע את כל הדברים אשר הם מצד הטבע כמנהגו של עולם. מפני זה אמר שהוא מכריע את כולם, כי כך הוא הדבר שהוא שלא בטבע". הרי דבר שהוא שהוא מסוג אחר הוא עומד כנגד כל השאר, וכך גם בחלול השם, אם היה נחשב לחטא אחר לגמרי משאר חטאים, היה מכריע כנגד כל המצות [ראה הערה 417]. ולמעלה הערה 380 שנתבאר שאכן ישנן עבירות מסויימות המכריעות כנגד כל המצות, וחלול השם היה נמנה עמהן אם היה שונה לגמרי משאר עבירות.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "לכך אין החומר של חטא זה לומר כי החטא זה נשקל כמו שאר חטאים, כי זה אינו, כי סוף סוף הוא חטא אחד, רק כי בשביל חומר שלו מכריע".

<> נראה לבאר כוונתו, כי חטא חלול השם מגיע למקום רחוק ונעלה יותר, ופוגע במקום ששאר חטאים אינם מגיעים לשם. אך מקום הפגיעה אינו הדבר הנשקל בכף המאזניים של זכיות מול חובות, אלא גוף המעשה עצמו של המצוה והחטא הוא הנשקל, ולא מקום הפגיעה. מה שאין כן ביחס של מצות תלמוד תורה לעומת שאר מצות [ראה הערה 415], הנה עצם מעשה המצוה של תלמוד תורה שונה ממעשה המצוה של שאר מצות, כי תלמוד תורה נעשה בכלים שכליים לעומת שאר מצות שנעשות בכלים גשמיים, ולכך "תלמוד תורה כנגד כולם". ואודות שכדי להכריע סגי בדבר מה, כן כתב בגבורות ה' פ"ט [נה:], שהביא שם את מאמרם [נדרים לב.] שמחמת חטאו של אברהם אבינו נשתעבדו ישראל במצרים, וכתב על כך בזה"ל: "ועתה לא יקשה לך כי כל כך שקול החטא זה של אברהם להביא עונש גדול על זרע אברהם. כי בודאי מצד עצמו ראוי שיהיה מתפרסם מציאות השם יתברך בעולם, כי מה היה נחשב העולם אם לא נודע ונתפרסם מציאותו יתברך בעולם. רק שצריך חטא מה להוציא דבר אל הפעל, דסוף סוף היה שיעבוד וצרה, ואין זה בלא חטא, ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע... ולפיכך השיעבוד ראוי מצד עצמו, ומעט החטא מכריע דבר שהוא ראוי מצד עצמו". וכן להלן משנה טו כתב: "ומה שאמרו בפרק בתרא דשבת [קנו.] מזל מחכים, היינו שהמזל מכריע את האדם שיהיה יגע ומחזיר אחר התורה, והנה הוא מועיל לחכמה, וזהו 'מחכים' דקאמר. לא שיגרום לו לגמרי החכמה, רק שהוא מסייע לו, דהיינו שיגרום לו לטרוח אחר החכמה. ומכל מקום אין התורה תחת המזל, שיתן המזל אליו תורה לגמרי שתבא אחריו". הרי ש"מכריע" הוא דבר צדדי מצד עצמו, אך יש בידו כדי להכריע את הכף לצד אחד.

<> לא מצאתי מקומו שביאר יותר את משנתינו או את דברי מר זוטרא ומר בריה דרבינא. שאמנם עשה כן בח"א לקידושין מ. [ב, קמב:], אך שם זהו אות באות כדבריו כאן [אם כי משפט זה לא נאמר שם], וקשה לומר שכוונתו לדברים זהים שכתב במקום אחר. אך נמצא שביאר בכמה מקומות החומרא שיש בחלול השם, וכגון להלן פ"ה מ"ט בביאור המשנה שם "חיה רעה באה לעולם על שבועת שוא ועל חלול השם". וכן הוא בח"א לשבת לב: [א, כד:], ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד., ויובא בהערה הבאה]. וראה למעלה הערה 405.

<> שאמרו שם שיש כמה חילוקי כפרה, וחלול השם הוא החמור מכולם, ומובא להלן הערה 454. ובנתיב יראת השם ס"פ ד [ב, לד.] כתב: "בודאי החומר הזה שיש לחלול השם על כל החטאים, וזה כי כאשר עובד ע"ז אינו חוטא בו יתברך בעצמו, רק שעושה אלוה לעצמו. אבל חלול השם כאילו ח"ו אין אלוה כאשר שמו מחולל ח"ו, ולפיכך העבירה הזאת הוא החטא החמור והקשה מכל. וכבר התבאר באריכות במסכת אבות אצל [להלן פ"ה מ"ט] 'חיה רעה באה על חלול השם'. והחטא הגדול הזה שהוא על כל חטאים, עד שאמרו על החוטא הזה בפרט [יומא פו.] תשובה ויסורין תולין ומיתה מכפרת. ובארנו דבר זה בנתיב התשובה גם כן [פ"ג לאחר ציון 67], עיין שם החומר שיש בחטא הזה".

<> זו גמרא נוספת שנמצאת אף היא ביומא פו. בהמשך העמוד [הפרק הוא "יום הכפורים", והוא פרק שמיני ביומא]. ולא נתברר לי מדוע מכנה אותה גמרא בשני שמות שונים ["במסכת יומא", "דפרק יום הכפורים"], וכן הלשון "ולפי ההלכה דפרק וכו'" הוא לשון שאינו מצוי בספריו.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 311]: "פירוש 'חלול שם שמים' כמו שמפרש בגמרא בפרק יום הכפורים [יומא פו.] שכל תלמיד חכם שעושה חטא דבר זה הוא חלול השם. שהתלמיד חכם יודע ומכיר את רבו, וגורם שיאמרו הבריות שודאי חס ושלום לית דין ולית דיין, שהרי זה הוא חכם יודע וחוטא". וכן כתב למעלה פ"ב מ"א [תעד.]: "כי כמה דברים שהם טובים בעצמם, שהאדם עושה אותם, והם תפארת אל העושה, אך אינם תפארת מן האדם, רוצה לומר שהאדם הרואה מגנה אותו על כך. ודרך זה, עם שבאמת הדרך הזה הוא תפארת לאדם עצמו, רק שיש חשד מן הרואה, אל יברר דרך זה לפי שצריך לצאת ידי שמים וידי הבריות. וכל שכן אצל תלמיד חכם, שהוא חלול השם אם נראה לבריות שאין המעשה הגון ונאה", ושם הערה 13.

<> "וכשאני מאחר לפרוע הוא אומר שאני גזלן, ולמד ממני להיות מזלזל בגזל" [רש"י שם], וראה הערות 429, 436.

<> "שאין דרך הטבח לילך ולתבוע הקפותיו, ועל הלוקח להביא לו מעותיו לביתו" [רש"י שם].

<> "ואין הכל יודעין שנחלשתי בגרסתי, ולמדין הימני להבטל מתלמוד תורה" [רש"י שם], וראה ציון 430.

<> "מחמת שם רע היוצא עליו" [רש"י שם]. ובגמרא שלפנינו המאן דאמר הזה הוא "יצחק דבי רבי ינאי", אמנם בעין יעקב איתא "רבי יצחק בר אבדימי", ודרכו של המהר"ל להביא כגירסת העין יעקב. וראה למעלה הערה 371, ולהלן הערה 435.

<> "ימחול יוצרו על מעשיו" [רש"י שם].

<> למעלה פ"א מ"י [שב.], והובא למעלה הערה 311. ולשון הגמרא שם: "אביי אמר, כדתניא, 'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך ["לחבירך" (רש"י שם)]. שיהא קורא ["מקרא" (רש"י שם)] ושונה ["משנה" (רש"י שם)] ומשמש תלמידי חכמים ["ללמוד תלמוד היא יישוב טעמי המשניות מה טעמן ומהיכן למדו" (רש"י שם)], ויהא משאו ומתנו בנחת עם הבריות. מה הבריות אומרות עליו, אשרי אביו שלמדו תורה, אשרי רבו שלמדו תורה, אוי להם לבריות שלא למדו תורה. פלוני שלמדו תורה ראו כמה נאים דרכיו כמה מתוקנים מעשיו, עליו הכתוב אומר [ישעיה מט, ג] 'ויאמר לי עבדי אתה ישראל אשר בך אתפאר'. אבל מי שקורא ושונה ומשמש תלמידי חכמים, ואין משאו ומתנו באמונה, ואין דבורו בנחת עם הבריות, מה הבריות אומרות עליו, אוי לו לפלוני שלמד תורה, אוי לו לאביו שלמדו תורה, אוי לו לרבו שלמדו תורה, פלוני שלמד תורה ראו כמה מקולקלין מעשיו, וכמה מכוערין דרכיו, ועליו הכתוב אומר [יחזקאל לו, כ] 'באמור להם עם ה' אלה ומארצו יצאו'". ולמעלה פ"א מ"י [שב:] הביא את המאמר, וכן הוא להלן פ"ו מ"י [ד"ה גם בא], ובנתיב אהבת השם ר"פ ב [ב, מו.].

<> רב ["דשקילנא בישרא ולא יהיבנא דמי לאלתר"] ורבי יוחנן ["דמסגינא ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין"].

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א: "יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר". וכן המאירי [יומא פו.] כתב: "כל תלמיד חכם המביא עצמו לידי חשד, כגון שלוקח בהקפה במקום שאין רגילין בה, ועושה עצמו כשוכח כדי שלא יפרע, הרי זה חילול השם" [ראה הערה 439]. ומשמע מדברי המהר"ל והמאירי שהחלול השם אינו משום שמלמד לטבח לזלזל בגזל [כפי שרש"י ביאר שם (הובא בהערה 423)], אלא החלול השם הוא הפגיעה בכבוד החכם שהבריות מרננות אחריו שאינו משלם לטבח. וראה להלן הערה 436.

<> והבריות עלולות ללמוד מכך להבטל מתלמוד תורה, וכמו שפירש רש"י שם [הובא בהערה 424]. וראה בכפות תמרים ליומא שם שג"כ למד שרבי יוחנן בא לחלוק על רב, וכמהר"ל. אך המהר"ל ביאר כי ריו"ח בא להקל יותר ולומר שאי פרעון לטבח הוא חשדא בעלמא, ואינו חלול השם. ואילו הכפות תמרים ביאר לאידך גיסא, שרבי יוחנן בא להחמיר יותר, ומוסיף שיש חלול השם אף בעובר על עשה.

<> פירוש - אי אפשר יהיה למצוא חטא אחר שיהיה קטן כמו זה, כי הגמרא נקטה בחטא שאין קטן הימנו.

<> פירוש - התנהגותו של אותו ת"ח גורמת לבזיון ולבושה לשאר תלמידי חכמים, שהבריות מרננות שתלמידי חכמים אינם מתנהגים כשורה. וכאשר יש חלול כבודם של תלמידי חכמים, בזה מתחלל כבוד המקום גם כן, כי התלמידי חכמים מייצגים את הקב"ה, וכמבואר למעלה הערות 312, 313. וראה להלן הערה 660.

<> כמו מה שאמרו שני החכמים הראשונים [אינו פורע מיד לטבח, ומהלך ד' אמות בלא תורה ותפילין].

<> כן כתב המהרש"א ביומא שם בח"א שלו, וז"ל: "ודאמר כל שחביריו בושין מחמת שמועתו, זה הוא ודאי חלול השם גמור [לעומת שני המאן דאמרים הקודמים]. וכן מצינו בבני עלי שנאמר בהם [ש"א ב, כד] 'לא טובה השמועה וגו'', ולא נתכפר להם עד שמתו במלחמה [שם ג, יד]".

<> בגמרא שלפנינו [הובאה בהערה 427] לא אמרו "אשרי בני אדם שלא למדו תורה", אך נמצא כן בעין יעקב, וכדרכו להביא כגרסת העין יעקב [ראה הערה 425].

<> דבר זה צריך ביאור, שאמנם חלול השם צריך שיהיה בגלוי ולא בסתר [ראה למעלה הערה 314], אך מדוע לא יהיה חלול השם כאשר עשה עבירה בין אדם למקום שנתפרסם לכל, אע"פ "שדבר זה אינו עם הבריות", ומאי טעמא ש"חלול השם הוא אצל הבריות" בלבד. ונראה, כי הבריות סולדות יותר מאדם המקולקל במדות מאשר אדם המקולקל כלפי שמיא, כי הנהגתו עם הבריות נוגעת להם ישירות, ואילו הנהגתו כלפי שמיא אינה נוגעת להם כ"כ. והואיל והת"ח משקף את הקב"ה, נמצא כאשר אין הנהגתו כראוי כלפי הבריות שם שמים מתחלל ביותר, כי אין דעת הבריות נוחה הימנו לחלוטין. וצרף לכאן את דברי הרא"ש פאה פ"א סוף מ"א שכתב: "כי הקב"ה חפץ יותר במצות שיעשה בהם גם רצון הבריות מבמצות שבין אדם לקונו". @**אך עדיין**^ קשה, הרי דברי רב עוסקים גם כן עם הנהגה שהיא שייכת לבריות, שכאשר אינו משלם לטבח "הוא אומר שאני גזלן, ולמד ממני להיות מזלזל בגזל" [רש"י יומא פו.], ולכאורה אין לך "אצל הבריות" גדול מזה. ואולי לכך ביאר למעלה [לפני ציון 429] שהחלול השם הוא "שגורם שאחרים חושדין אותו שלא יפרע לטבח", אך לא שלמדים ממנו לזלזל בגזל, אלא שיש בזה פגיעה בכבוד עצמו. והואיל ואין זה נוגע לשאר בני אדם, אלא רק כבוד עצמו של החכם, אין זה מספיק "אצל הבריות" כפי שהם דברי אביי [ראה למעלה הערה 429].

<> לשונו בנתיב יראת השם פ"ד [ב, לג.]: "'ואהבת את ה' אלקיך' [דברים ו, ה], שיהא שם שמים מתאהב על ידך [יומא פו.]... כי אותו שהוא אל השם יתברך ראוי שיהיה מקובל על הבריות, והבריות נהנים ממנו על ידי שהוא מסודר במעשיו, והסדר לאדם הוא נאה ומקובל על הבריות. ולפיכך על ידי אדם זה שם שמים מתקדש. והפך זה שם שמים מתחלל ביותר כאשר מעשיו בלתי מתוקנים, ומביא דבר זה להרחיק ממנו יתברך". @**ושם המשיך**^ לבאר מדוע שלש הדעות הראשונות לא אמרו את דברי אביי, וכלשונו: "והא דלא מפרש חלול השם בענין זה, רק מפרש היכי דמי חלול השם, רב אמר, כגון אנא דשקילנא בשרא מטבחא ולא יהיבנא דמי לאלתר. רבי יוחנן אמר, כגון אנא דאזילנא ד' אמות בלא תפילין ובלא תורה. רב נחמן בר רב דימי אומר, כל שחביריו בושים משמועתו. ולא מפרשי דהא הוי חלול השם כגון שאין הנהגתו כראוי, שאין דבורו בנחת עם הבריות, יראה בודאי דלא הוי זה חלול השם גמור, רק שאין כאן קדוש השם שיהיה גורם זה אהבת השם, אבל אין זה חלול השם". ואביי סובר שאדרבה, רק בציור זה הוי חלול השם, כי זו הנהגה השייכת אל הבריות.

<> אודות השייכות בין קידוש השם לחיים, הנה כאשר יש חלול השם זה מביא למיתה [כמבואר בהערה הבאה], וממילא ידעינן מכך שקידוש השם מביא לידי חיים. ועוד, כאשר שם שמים מתאהב על ידי האדם, בכך גופא האדם מתדבק אל ה', שהרי הוא מקיים בזה את המצוה של [דברים ו, ה] "ואהבת את ה' אלקיך", וכמו שדרשו בגמרא [יומא פו.]. ואהבת ה' היא דביקות בו יתברך, וכמו שכתב בגו"א דברים פ"י אות ט [ד"ה והמאמר], וז"ל: "כי אהבה הוא מתדבק עם האוהב עד שנעשה אחד עם האוהב". ודביקות בה' היא סבת החיים, וכמו שנאמר [דברים ד, ד] "ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם גם כן נצחיים, כמו שהוא יתברך נצחי". ובגו"א בראשית פמ"ט סוף אות כד כתב: "כי החיים יש להם דביקות אל השם יתברך ביותר, וזהו מעלת החיים 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'". ולהלן משנה כב [ד"ה ורבי יהודה] כתב: "כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך... וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', שעל ידי הדביקות בו יתברך שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם" [ראה למעלה פ"ב 739].

<> לשון הרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ה הי"א: "יש דברים אחרים שהן בכלל חילול השם, והוא שיעשה אותם אדם גדול בתורה ומפורסם בחסידות דברים שהבריות מרננים אחריו בשבילם, ואע"פ שאינן עבירות, הרי זה חילל את השם. כגון שלקח ואינו נותן דמי המקח לאלתר". וכן המאירי [יומא פו.] כתב: "כל תלמיד חכם המביא עצמו לידי חשד, כגון שלוקח בהקפה במקום שאין רגילין בה, ועושה עצמו כשוכח כדי שלא יפרע, הרי זה חילול השם" [הובא למעלה הערה 429]. ובכמה מקומות אמרו חכמים שאדם חשוב צריך להחמיר על עצמו [שבת נא., ושם נסמן]. הרי שיש לת"ח להזהר במיוחד שלא יתחלל שם שמים על ידו. @**ואודות**^ שחלול השם מחייב מיתה, כן אמרו חכמים [יומא פו.] "מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת". וכתב על כך בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 68] בזה"ל: "החוטא בחלול השם עונשו שלא יהיה במציאות כלל, מפני שחטא בשמו יתברך, אשר שמו מורה על מציאותו, ולפי גודל השם כך נודע מציאותו בעולם. ולפיכך אין ראוי לזה החוטא שיהיה כל עצמו נמצא בעולם, וראוי אליו המיתה עד שלא יהיה עצמו בעולם במציאות... ועוד יותר מזה, אין ראוי שיהיה בעולם המחלל שם כבודו, כי כל אשר ברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו [להלן פ"ו מ"י]. ומי שמחלל השם אין ראוי אליו המציאות, שהרי כל הנמצאים הם לכבודו יתברך. ומפני כך אין חלול השם מתכפר להם עד המיתה... המחלל שם שמים אין ראוי אליו המציאות". וראה להלן הערה 458.

<> הולך להביא ראיה לדבריו שיש לאדם חשוב [כמו מלך ות"ח] להזהר במיוחד שלא יתחלל שם שמים על ידו, ושעל כך התפלל דוד המלך. ולכך קראו "דוד &**המלך**^", להורות על רוממותו של דוד. ובדרך כלל הוא כותב "אמר דוד" מבלי להוסיף "המלך" [כגון בגו"א בראשית פ"ח סוף אות טז, שם פי"ד סוף אות כא, שם שמות פי"ח סוף אות כג, למעלה פ"א מ"ג (רכד.), ועוד]. וכהקדמה לדבריו להלן יש להביא את מאמרם [סנהדרין קז.] "למה דוד דומה, לסוחר כותי ["דרכו לפנות את סחורתו מעט מעט להעמידה על דמים מועטים" (רש"י שם)]. אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' ["מי יכול להשמר משגגות" (רש"י שם)], אמר ליה ["הקב"ה (רש"י שם)] שביקי לך ["מחול לך" (רש"י שם)]. 'מנסתרות נקני', שביקי לך. 'גם מזדים חשוך עבדך' [שם פסוק יד], שביקי לך. 'אל ימשלו בי אז איתם', דלא לישתעו בי רבנן, שביקי לך. 'ונקיתי מפשע רב' שלא יכתב סורחני וכו'". הרי שדוד מבקש בפסוקים אלו בקשות שהן מהקל אל הכבד.

<> כמבואר ברש"י [סנהדרין קז.], והובא בהערה הקודמת. וכן רש"י בתהלים שם כתב: "שגיאות מי יבין - אני נזהרתי בהם אבל אי אפשר להזהר שלא אשגה בהם". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "אמר 'שגיאות מי יבין וגו'', כלומר כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה האדם נזהר שלא יחטא. ולכך אמר 'שגיאות מי יבין' נגד אם יטעה בדברי תורה, שאי אפשר לגודל עומק שלהם שיבין כל הדברים על אמיתתם, ולכך אמר 'מי יבין'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.] כתב: "דוד אמר אחר שסדר מעלת התורה שהוא נזהר במצותיו, בקש מלפני השם יתברך שימחול על השגגות, כי מי יבין אותן". וכבר נתבאר למעלה [הערה 395] ש"שגיאה" הוא מלשון "שגגה". וראה להלן ציון 684.

<> לשונו בח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.]: "'ומנסתרות' הוא החטא שהיה סובר שהוא מותר, והוא אסור. ודבר זה לא נקרא שגגה, רק שטעה בתורה, והיה לו ללמוד. ולכך אמר 'ומנסתרות נקני'". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "ואחר כך אמר 'מנסתרות נקני' על שגגת מעשה, שלא ידע מן העבירה". וזה דלא כרש"י [סנהדרין קז:] שביאר "נסתרות - מזיד של צנעה". ומה שכתב "שהיה נסתר מעיני שכלו", 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". 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"ג הערה 1622].

<> וכשיטת רבא [מכות ז:] ש"האומר מותר" הוא קרוב למזיד. וכן תוספות [מכות ט., ד"ה האומר] כתבו: "האומר מותר קרוב למזיד הוא, פירוש משום דהיה לו ללמוד".

<> "גם מזדים - מן הזדונות" [רש"י תהלים יט, יד]. ורש"י סנהדרין קז. כתב "זדים - מזיד של פרהסיא". והרד"ק בספר השרשים שורש זוד כתב: "'גם מזדים חשוך עבדך', כלומר מהזדונות חשכני שלא ימשלו בי ואחטא במזיד".

<> יומא פו. "עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר", הרי המזיד שטעון כפרה הוא מצות לא תעשה.

<> פירוש - כאשר העבירות לא ימשלו בי, אז אהיה תמים [רש"י תהלים שם].

<> שאמרו עליהם בגמרא [יומא פו.] "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין".

<> ויסורין מושלים בגופו, וכמו שאמרו חכמים [ביצה לב:] "שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן; המצפה לשלחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שיסורין מושלין בגופו". ובברכות ה. אמרו "יסורין שממרקין כל גופו של אדם". ולמעלה בהקדמה [כח:] כתב: "היסורים שהם ממעטים את החומר וגוף האדם", ושם הערה 106. וראה להלן הערות 912, 980. אמנם כאן אינו אומר להדיא שהיסורין מושלים בגופו של אדם, אלא שהחטאים מושלים בגופו של אדם. והוצרך לומר כן, כי כך הוא לשון הפסוק "אל ימשלו בי", וזה נאמר על החטאים, וכפי ש"שגיאות" ו"זדים" נאמרו אודות החטאים. ואודות שהחטאים מושלים בגופו של אדם, ראה להלן הערה 1006.

<> ראה הערה 419.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 327]: "שלא יחלל חס ושלום כבוד המקום, כי החטא הזה חמור הוא על כל החטאים". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.] כתב: "כתיב 'ונקיתי מפשע רב', הם החטאים האלו הגדולים, אולי עשה חטא במרד ובמעל, שזה נקרא 'פשע'". ומקורו מהגמרא [יומא לו:] "'פשעים' אלו המרדים", ופירש רש"י שם "העושה להכעיס".

<> לא מצאתי מי שיבאר כך את הפסוק, ומשמע מהמשך לשונו שאומר כן מדעתו.

<> "שיש במיתתו כדי לכפר על כמה עונות" [רש"י שם].

<> כמו [דברים ג, כו] "רב לך אל תוסף דבר אלי וגו'", ופירש רש"י שם "רב לך - שלא יאמרו הרב כמה קשה, והתלמיד כמה סרבן ומפציר" [מקורו מסוטה יג:]. ובגו"א שם אות כא כתב: "ובספרי [שם] משמע שפירושו 'רב', כלומר יש לך רב, כי אני רבך, ואל תתפלל עוד, שאין לתלמיד להפציר כל כך ברב, 'שלא יאמרו כו''". וראה בבעל הטורים שם. וכן [תהלים יט, יב] "גם עבדך נזהר בהם בשמרם עקב רב", ודרשו על כך במדרש תהלים שם "'בשמרם עקב רב' כל המשמר את התורה נעשה רב". וכן [שמות יט, כא] "ונפל ממנו רב", ובילקו"ש שם אמרו "אפילו רב אחד מהן שיפול הרי הוא ככולן". ולהלן [לפני ציון 485] הביא את הפסוק [תהלים כה, יא] "וסלחת לעוני כי רב הוא", והביא שהילקו"ש שם ביאר שהקב"ה נקרא "רב". והאלשיך [אסתר א, ז] כתב: "דרך רבותינו ז"ל בכל לשון 'רב' לדרוש לשון רבנות או גדולה... כנודע לבקיאים בדבריהם".

<> לשון הגמרא שם: "שאל רבי מתיא בן חרש את רבי אלעזר בן עזריה ברומי, שמעת ארבעה חלוקי כפרה שהיה רבי ישמעאל דורש. אמר, שלשה הן, ותשובה עם כל אחד ואחד; עבר על עשה ושב, אינו זז משם עד שמוחלין לו... עבר על לא תעשה ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר... עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין... אבל מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות ולא ביום הכפורים לכפר ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 52]: "כאשר תבין ענין התשובה, שהוא ההשבה אל השם יתברך. ולפיכך כאשר עבר מצות עשה, ומצות עשה אינו רק שאינו קונה המצוה מה שראוי לקנות, והוא חסר המצוה שראוי לאדם, לכך התשובה מכפר על זה, ותיכף מוחלין לו. וזה כי ראוי שיהיה התשובה מכפרת, אם לא שיש טעם בדבר שאין התשובה מכפרת. ולא תמצא דבר סברא שלא תהיה התשובה מכפרת כאשר עבר מצות עשה. כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה, ולא קרב עצמו אל השם יתברך. ועל כן התשובה מכפרת, ששב אל השם יתברך". @**אך צריך**^ ביאור, מדוע שדוד לא יתפלל אף על כך, דנהי שתשובה מכפרת מיד, מ"מ גם לכך בעי תפילה, וכפי שכתב הרבינו יונה בשערי תשובה, שער ראשון אות מב, וז"ל: "ועוד יתפלל בעל התשובה אל השם למחות כעב פשעיו וכענן חטאתיו, ושיחפוץ בו וירצהו ויעתר לו כאשר אם לא חטא... כי יתכן להיות העון נסלח ונפדה מן היסורים ומכל גזרה, ואין לה' חפץ בו, ומנחה לא ירצה מידו. ותאות הצדיקים מן ההצלחות להפק רצון מהשם ושיחפוץ בהם... על כן תראה בתפלת דוד בעת התשובה, אחרי שאמר [תהלים נא, ד] 'הרב כבסני מעוני ומחטאתי טהרני', התפלל עוד על הרצון, להיות רצון השם יתברך בו כקודם החטא, ואמר [שם פסוק יג] 'אל תשליכני מלפניך ורוח קדשך אל תקח ממני'. אחרי כן התפלל ואמר [שם פסוק יד] 'השיבה לי ששון ישעך', שיהיו נסי ה' וישעו מצויים אתו, ושתצלח עליו רוח אלקים כאשר בתחלה". ונראה, כי בפסוקים אלו דוד מבקש מחילה וכפרה על החטא, ולא את הריצוי, ועל כך מבאר המהר"ל שהואיל וכפרת מצות עשה נעשית בתשובה, דוד לא התפלל על כך כאן. אך בנוגע לכך שהקב"ה יחפוץ בו, בודאי שיש על כך להתפלל, וכפי שאכן דוד עשה בהמשכו של אותו פרק, שאמר [תהלים יט, טו] "יהיו לרצון אמרי פי ה' צורי וגואלי", וכפי שביאר זאת בהקדמה לתפארת ישראל [כה.], וז"ל: "ואם אחר שיצרתני מעשי גרמו להרחיק אותי, הרי אתה גואלי מכל דבר, אף כי רוחקתי, עד שאני לרצון", וכמבואר שם הערה 140. ועוד יש לומר, שדברי רבי יונה הללו אינם נאמרים בבטול מצות עשה.

<> ולכך אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאיירי בודאי בפשע חמור, אך גם דורשים שהפשע נעשה על ידי אחד שנוהג ברבנות. ואודות שהדרש אינו בא במקום הפשט אלא בנוסף לפשט, ראה למעלה פ"ג הערות 194, 512.

<> ענינם של ארבעה חילוקי כפרה, והוא בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 47 ואילך].

<> יש לדייק בלשונו שברישא כתב "שלא לסמוך לקרא בשם 'רב' רק מי שיהיה &**שם שמים**^ מתאהב על ידו", ובסיפא כתב "לא מי שיתחלל &**שם כבודו**^ על ידו", דמדוע נקט ברישא ב"שם שמים", ובסיפא ב"שם כבודו". ואולי כי בסיפא בא להורות את שורש הענין, שאין לחלוק כבוד לאדם הממעט מכבוד ה', וכמבואר למעלה הערה 439 שזו החומרא שיש בחלול השם. ומעין מה שאמרו בגמרא [ברכות יט:] "כל מקום שיש חלול השם אין חולקין כבוד לרב". הרי כאשר יש חלול השם אין מקום להעניק כבוד לברואיו.

<> פירוש - בנוסף לחלול השם שיש בדבר, יש גם פגיעה נוספת, שנותן כבוד התורה למי שאין ראוי לכך, וכפי שיתבאר מהמדרש שמביא מיד, שאסור ליתן כבוד התורה למי שאינו ראוי לזה.

<> כן הוא בפסיקתא רבתי פרשה כב [ד"ה לא תשא], ובילקו"ש ח"ב רמז תתקמ, ושם רמז תתקסא.

<> פירוש - מי שמוכן למסור נפשו בעד צאן מריעתו, הוא הראוי לקבל עליו שררה.

<> "המתכבד בכתרה של תורה ונהנה בכבודה, ועושה אותה ככלי לעשות בו צרכיו, הרי נספה" [לשון רבינו יונה למעלה פ"א מי"ג].

<> לשונו שם [שנד.]: "'ודאשתמש בתגא חלף'... פירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה". וראה להלן ציון 598.

<> שהוא כתר [ערוך ערך תג, והובא למעלה פ"א הערה 1278]. וראה להלן הערה 595.

<> פירוש - לא רק שהכתר [תגא] מגדיר את התורה כדבר נבדל [כמבואר למעלה פ"א מי"ג, והובא בהערה 463], אלא שהתורה מגדירה את הכתר כדבר קדוש, ו"הרי זה [כתר] בא ללמד [על קדושת התורה] ונמצא למד [שהוא עצמו קדוש (פסחים כה:)]".

<> הוריות יב. "תנו רבנן, כיצד מושחין את המלכים, כמין נזר". ורש"י בכריתות ה: פירש "כמו נזר - סביב על ראשו". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "כי יש אל המלך מעלה אלקית בודאי... ולכך המלכים נמשחים בשמן המשחה. ואם לא היה במלכות צד קדושה אלקית, לא היה ראוי שיהיו נמשחים המלכים בשמן של קדושה". וראיה זו ממשיחת מלכים בשמן המשחה הביא בכמה מקומות בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"מ [תרכא.] כתב: "כנגד הקדושה שיש ביום הזה נקרא השבת 'מלכתא', כי המלך נמשח בשמן הקודש". ובנצח ישראל פ"ה [קט.] כתב: "המלך הוא נבדל משאר העם... ולפיכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה שהוא קדוש". וכן כתב בח"א לסוטה י. [ב, מב.], ח"א לב"ב ג: [ג, נז.], ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:], ויובא בהערה 468. ואודות מעלתו הקדושה של שמן המשחה, ראה הוריות יא: שאמרו שם שכמה ניסים נעשו בשמן המשחה. וכתב שם בח"א [ד, נח:]: "ראוי הוא שיהיו ניסים נעשים בשמן המשחה, כי כל דבר שהוא קדוש ראוי לנס, כי הנס הוא מעולם העליון הנבדל הקדוש, ושמן המשחה, שבו היה מקדש הכל, ובזה נראה שהוא קדוש יותר מהכל, ולפי קדושתו ראוי שיהיו נעשים נסים". ובגו"א שמות פ"ל אות כ האריך מאוד לבאר קדושת השמן המשחה.

<> לא מצאתי המקום בו ביאר למעלה קדושת הכתר והמלכים. אך אם כוונתו לכלליות הענין של "המשתמש בתגא חלף", זה כאמור נתבאר למעלה פ"א מי"ג [שנד.], ושם הערה 1279.

<> לשונו להלן [לפני ציון 480]: "כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם", וראה שם הערה 481.

<> כי כשם שכל קדושה היא הבדלה, כך כל הבדלה היא קדושה, וכפי שביאר הפחד יצחק, פסח, מאמר מט, אות ו, וז"ל: "הנה בגאולתם של ישראל ממצרים שמענו מפי חכמים כי היא באה בזכות שלא שינו את שמם ולשונם ומלבושיהם [ויק"ר לב, ה]. ועלינו להבחין בזה, כי הבדלה זו אשר בה נתבדלו אבותינו במצרים, אין ענינה דומה לההבדלה מן העמים אשר עליה הוזהרנו בהר סיני בשעה שנכנסנו לברית תורה ומצות [שמות יט, ה-ו]. והציור בזה הוא, דיש הבדלה הנולדת מרוממות הערך, ויש הבדלה המולידה את רוממות הערך. יש אדם אשר רוממות ערכו מחייבת אותו להבדל מסביבתו, ויש אדם אשר נתעלה ונעשה למרומם על ידי שהבדיל והזיר עצמו מסביבתו. ההבדלה מן העמים שהוזהרנו עליה מן התורה היא ההבדלה המתחייבת מן ההתרוממות. ולעומת זאת ההבדלה שאבותינו הבדילו את עצמם במצרים, היא ההבדלה היוצרת ששמשה גורם בהתהוותה של ההתרוממות". וראה עוד נצח ישראל פכ"ה הערה 39. לכך הואיל והמלך נבדל מן העם, לכך יש בו צד קדושה. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "המלך הוא נבדל מן הכלל... ולכך יש למלך בשביל זה מעלת אלקית, ולכך מושחים המלכים בשמן הקודש" [הובא למעלה פ"ג הערה 245]. ובח"א לסוטה י. [ב, מב.] כתב: "כי המלכים יש להם מעלה נבדלת מן הגשמי, שהמלך נבדל משאר עמי הארץ [כ"ה הגירסא במהדורת כשר], ולכך היו המלכים נמשחים בשמן המשחה, כמו כהן וכלי קודש". וראה להלן הערה 596.

<> רש"י יבמות נו. "סתם זונה היינו מנאפת תחת בעלה, שטעתה מאחר בעלה לזרים". וכן רש"י גיטין עט: כתב: "סתם זונה היינו אשת איש שמזנה תחת בעלה לאחרים" [ראה למעלה פ"א הערה 411]. וברי שאין קידושין תופסין באשת איש [קידושין ז.]. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "בפרק חלק [סנהדרין צט.] 'נואף אשה חסר לב' [משלי ו, לב], אמר ריש לקיש זה הלומד תורה לפרקים... המאמר הזה בא לבאר כי התורה לפי מעלתה ומדרגתה אין ראוי שיהיה הלמוד בה שלא בקביעות, ודבר זה פחיתות גדול לתורה, כי הוא דומה למי שנואף עם אשה, שאין לו אשה מיוחדת... מי שיש לו אשה מיוחדת אומרים עליו שיש לו אשה, ומי שיש לו זונה אומרים עליו שאין לו אשה כלל. כי הזונה שלא יחדה אליו, ודרך מקרה בא עליה, לא נקרא שיש לו אשה כלל. וכך הוא מי שלומד תורה לפרקים ובמקרה, אין נחשב שיש לו תורה, והוא אדרבה נחשב פחיתות, כמו שנחשב פחיתות כאשר יש לו זונה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1448, וראה להלן הערה 885]. והרי הפירוש של "מקודשת לי" הוא "מיוחדת לי" [תוספות קידושין ב:, ד"ה דאסר], ולכך שוב חזינן "שהאשה הזונה היא בלא קידושין, רק בזנות".

<> אמרו חכמים [סוטה ד:] "כל האוכל לחם בלא נטילת ידים כאילו בא על אשה זונה", ובח"א שם [ב, כט:] כתב לבאר: "כי הזונה חסר לה הקדושה, ודבר זה ידוע, שהרי חסרה קידושין שמקדשין האשה. והזונה מה שהוא נמשך אחר הגוף בלא קדושה. וכך כאשר יאכל אכילתו הגופנית בלא קדושה, כי מים ראשונים עליהם נאמר [ויקרא יא, מד] 'והתקדשתם' [ברכות נג:], דבר זה ממש כאילו בא על אשה זונה. ויראה כי פירוש 'לא תהיה קדשה' [דברים כג, יח], רוצה לומר הפך הקדושה, כמו 'פן תקדש המליאה' [דברים כב, ט], שפרושו פן תסתאב [אונקלוס שם], שהוא הפך הקדושה".

<> ועוד אודות הנהגת שררה שהיא גשמית ולא שכלית, ראה דבריו בח"א לר"ה יז. [א, קיב.] בביאור דברי הגמרא שם בגנות פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים, שכתב: "יש לך לדעת כי הכחות השכליות מנהיגים את הכחות הגופניות מבלתי שיטילו אימה עליהם, פירוש שאין מתפעל הכחות הנפעלים מן הכחות הפועלים בהם כלל. אבל הכחות הגופניות הפועלים, הם פועלים בכחות הנפעלים, ומטילים עליהם אימה יתירה. ולפיכך אמר כי מי שמטיל אימה יתירה על הצבור... אין הנהגתו מתיחס אל השכלי, רק לכח אחר מן כחות הגשמיות".

<> כפי שהעיד משה רבינו על עצמו; "לא חמור אחד מהם נשאתי ולא הרעתי את אחד מהם" [במדבר טז, טו], וכתב שם הרמב"ן: "וטעם 'לא חמור אחד מהם נשאתי', אמר מה שררה אני משתרר עליהם, כי מעולם לא לקחתי מהם אפילו חמור אחד לעשות צרכי כדרך המלכים או השרים, כי זה משפט המלוכה דכתיב [ש"א ח, טז] 'ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו'... הזכיר הדבר הקטן שבדיני מלכות. וחזר ואמר 'ולא הרעתי את אחד מהם', לשומו במרכבתי ובמלאכתי כאשר יאות למלך, או להטות דינו ולבזות על כבודו, כי כלל על הרעות כולן".

<> לשון המכילתא [שמות יב, א] "תמצא האבות והנביאים היו נותנין עצמם על ישראל. במשה מה הוא אומר [שמות לב, לב] 'ועתה אם תשא חטאתם ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת', [במדבר יא, טו] 'אם ככה את עושה לי הרגני נא הרוג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי'... הא בכל מקום אתה מוצא האבות והנביאים נתנו נפשם על ישראל". ובתנחומא שופטים אות ה כתב: "[משה] נתן נפשו על ישראל, שנאמר 'ועתה אם תשא חטאתם וגו'', ונקראו על שמו שנאמר [שמות לב, ז] 'לך רד כי שחת עמך'". ובשם משמואל פרשת בהעלותך, שנת תרע"ד, כתב: "כי ידוע שמדתו של משה היתה שמסר נפשו עבור ישראל להיותם לעם ה'. ומפורש בכתוב שאמר 'ואם אין מחני נא'. וכבר אמרנו שזהו פירוש דברי המכילתא [שמות יט, יד] שלא היה משה פונה לעסקיו, אלא מן ההר אל העם".

<> מדגיש בזה שקדושה היא פרישה מוחלטת מעניני הגוף והחומר, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג, וז"ל: "שם קדושה נאמר על פרישה מן עניני הגוף ותאותיו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד.] כתב: "שכבר זה התבאר פעמים הרבה שאין ענין הקדושה רק שהוא נבדל מן החומר, כי זהו ענין הקדושה". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז כתב: "כל 'קדוש' יש לו מעלה נבדלת מן הגוף". וכן כתב שם פל"ז אות ט, ושם הערה 127. ובנתיב הפרישות רפ"א [ב, קיא:] כתב: "אין קדושה רק שהוא נבדל מדברים הגופניים, ויהיה לו מדריגת העליונים שהם קדושיים מן הגוף... וכל אשר מרחיק יותר - הוא יותר קדוש ויותר נבדל", ועיי"ש שמאריך בזה. ולהלן פ"ה מ"ט [ד"ה ודבר זה] כתב: "כל קדושה שהיא נבדלת מן החמרי. שלכך מקדישין השם יתברך שהוא נבדל מן הגופנית, ודבר זה ביארנו הרבה מאוד, שאין ענין קדושה רק שהוא נבדל מן החומרי". ובבאר הגולה באר הרביעי [תק.] כתב: "כי כאשר יאמר שהוא 'קדוש', רוצה לומר שהוא נבדל מן הגוף, שזהו ענין הקדושה שהוא נבדל מן הגוף, ומבואר הוא למבינים. וכאשר הוא רוצה להקדיש לו יתברך ולומר שהוא יתברך קדוש נבדל מן הגוף, יש לו להתעלות מן כבידות הגוף. כי איך יהיו מקדישים לו יתברך, והאדם עם הגוף. ולכך הוא מרקד ומגביה עצמו, והוא הסתלקות מן הגוף, ואז יאמר קדושה אליו יתברך". וראה למעלה פ"ב הערה 495, ופ"ג הערה 1049, ובסמוך הערה 484.

<> ולכך שררה זו נקראת "ריב" כי היא מביאה לריב. ואודות שדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנו, כן כתב בגו"א דברים פכ"ו אות יב, וז"ל: "בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם 'מכשול' [ישעיה ח, יד], על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'". ובגבורות ה' פנ"ד [רלז:] כתב: "נוכל לפרש כי 'אובד' [דברים כו, ה] הוא שם, כמו [במדבר כד, כ] 'ואחריתו עדי אובד'. ונקרא לבן בשם 'אובד' [ולא "מאבד"], לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד. כמו שיקרא האבן 'מכשול' מפני שהוא מביא מכשול לאחר, כך היה לבן נקרא 'אובד אבי' כלומר גורם ליעקב אבוד. כי במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב". וכמו שהאבן נקראת "מכשול" מחמת שמסובב ממנה מכשול לבני אדם, כך שררה בלתי ראויה נקראת "ריב" מחמת שמסובבת ממנה מחלוקת ומריבה. וראה להלן הערה 955.

<> בגו"א שמות פכ"א אות ז האריך לבאר את גנותם של בעלי השררה הממנים דיינים שאינם ראוים, ובתוך דבריו כתב שם [קלא.]: "ויותר קשה לסבול עולם מעול מלכות, שמפני שאין הכבוד נאה לו, והוא אינו נאה לכבוד. וכאשר יחשוב שאין אחד נוהג כבוד בו, ולא ירצה להיות כפוף תחתיו, מכניע אותו ומיצר לו ורודף אותו בכל הרדפה. וכן לשפלותו הוא מגרה באנשים חשובים ותלמידי חכמים, שיסבור כי אין החשובים והתלמידי חכמים רוצים להיות נכנעים תחתיו, ולכן הוא דורך על במתי החשובים והנכבדים ביותר להשפיל אותם".

<> אע"פ שבמדרש הנ"ל הוא נקרא "רבי זעירא", ואילו כאן מכנהו "רבי זירא", כי זהו אותו אדם, וכמו שכתב בספר תולדות תנאים ואמוראים עמוד 387, וז"ל: "דבר זה מוסכם שרבי זירא בבבלי ורבי זעירא בירושלמי אחד הוא", ושם מוכיח את הדבר.

<> לשונו בתפארת ישראל פל"ט [תרג.]: "ובמכילתא [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך', למה נאמר, לפי שנאמר 'לא תשבעו בשמי לשקר' [ויקרא יט, יב], אין לי אלא שלא ישבע, שלא יקבל עליו להשבע מנין, תלמוד לומר 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא'... פירוש לכך כתיב 'לא תשא' לשון קבלה, ללמוד שמיד שהוא מקבל עליו להשבע, והשבועה ההיא שבועת שקר... אף על גב שעדיין לא נשבע לו. וזה כי הקבלה להשבע מיד הוא התחלת השבועה, שהרי עיקר השבועה שמקבל גם כן עליו הדבר שנשבע עליו, ולפיכך כאשר מקבל עליו להשבע על דבר מה, דבר זה התחלת השבועה, רק שהשבועה היא גמר הקבלה".

<> שמות כג, א "לא תשא שמע שוא", ופירש רש"י שם "כתרגומו, לא תקבל שמע דשקר, אזהרה למקבל לשון הרע". וכן נאמר [שמות ל, יב] "כי תשא את ראש בני ישראל וגו'", ופירש רש"י "כי תשא - לשון קבלה, כתרגומו, כשתחפוץ לקבל סכום מנינם לדעת כמה הם", ושם בגו"א ריש אות ו. ורש"י שבועות לא. כתב "לא תשא - אזהרה למקבל".

<> ברכות נח. "אפילו ריש גרגיתא מן שמיא מנו ליה", ופירש רש"י שם "ריש גרגיתא - בור הממונה על החופרין חפירות למלאותן מים כדי להשקות בהן שדותיהן". הרי ש"כל שררה היא מן השם יתברך, ומן גדולתו הוא נותן לאדם". וראה למעלה ציון 468. ואמרו חכמים [מגילה יא.] "'לא מאסתים' [ויקרא כו, מד] בימי כשדים, שהעמדתי להם דניאל חנניה מישאל ועזריה. 'ולא געלתים' [שם] בימי יוונים, שהעמדתי להם שמעון הצדיק וחשמונאי ובניו ומתתיה כהן גדול. 'לכלותם' [שם] בימי המן שהעמדתי להם מרדכי ואסתר, 'להפר בריתי אתם' [שם] בימי פרסיים, שהעמדתי להם של בית רבי וחכמי דורות". ובאור חדש [ע.] כתב על כך: "בזה נראה כי לא עזב השם יתברך אותם, שהרי עדיין ימצא בהם גדולה, ובזה נראה כי לא נעזבו, לכך בכל מלכיות היו נמצאים מישראל קרובים אל המלכות שהצילו אותם מן הרע". הרי השפעת גדולה מורה "כי לא עזב השם יתברך אותם", וכמבואר כאן שכל שררה היא מן השם יתברך.

<> כעין זה כתב בנתיב התורה פי"ד [א, נט:], בביאור דברי הגמרא [ברכות נח.] "הרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. חכמי עובדי כוכבים אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'", וכתב לבאר: "ומה הפרש בין זה לזה. אבל ההפרש אשר יש בין זה לזה כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השם יתברך, כי האומות אמר עליהם 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. כי במה שהם בשר ודם חמרים, השפיע השם יתברך להם חכמה, ואין זה מן אמתת חכמת השם יתברך, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית" [הובא למעלה פ"ג הערה 990]. ובנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה.] כתב: "ועתה הבן ההפרש הזה, כי אצל חכמי אומות עולם מברך 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם', כי הנתינה הוא משמע שאין מקבלים עצם החכמה האמתית. אבל 'אשר חלק מחכמתו ליראיו' שאומר על חכמי ישראל, דבר זה מורה שהתפשטה אל החכמים מן חכמת השם יתברך החכמה העליונה. ולפיכך מצטרפים החכמים אל השם יתברך במה שהשפיע להם עצם החכמה, שכך משמע 'אשר חלק מחכמתו'. כי החולק עם אחר חולק עמו גוף הדבר, ואם לא כן לא נקרא שחולק אליו, מה שאין כן בלשון 'נתן'. ומפני כך יש דבקות וחבור גמור לחכמים עם השם יתברך".

<> זהו המשך המדרש "אמר רבי אבהו, אני נקראתי 'קדוש', ואתה נקראת 'קדוש', הא אם אין בך כל המדות שיש בי לא תקבל עליך שררה".

<> צריך ביאור מהי השייכות בין קדושה לכבוד שכתוצאה מכך תיחשב חלוקת קדושה לחלוקת כבוד. ויש לומר, כי בהמשך כתב: "כי השם יתברך ראוי לשררה בשביל קדושתו, שכל בעל שררה קדוש הוא". נמצא שכשם שבעל שררה הוא קדוש, כך הקדוש ראוי לשררה. ובסוטה לו: אמרו על יוסף שבזכות שכבש את יצרו הוא זכה להיות רועה ישראל, ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רואה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". וכן בח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם... שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת, היה מלך על אחיו". וראה להלן הערה 788. @**ונראה ביאורו**^, שכבר השריש שאין בחומר כבוד, אלא רק גנאי, וכמו שכתב בהקדמה שלישית לגבורות ה' [יט]: "כי כל נבדל הוא מפואר למי שמסולק ממנו עכירות הגשמי... שדבר שאינו גשמי נקרא 'תפארת'... כי התפארת הוא ענין נבדל ואינו גשמי". וכן "אין כבוד בדבר החמרי" [לשונו בח"א לנדרים לא: (ב, ה.)], וכן "הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, והחומרי אינו בעל כבוד" [לשונו בח"א לשבת קיג. (א, נ:)]. וכן כתב להלן פ"ו סוף מ"ד, וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1552, ולהלן הערות 589, 1873]. והרי ענין הקדושה היא הבדלה מהחומריות [כמבואר בהערה 475], ולכך הקדושה והכבוד בני חדא בקתא אינון. וכן בגבורות ה' פמ"ז [קפט.] כתב: "כי ישראל הם כבוד הקב"ה נגד האומות, במה שנראה קדושת ישראל ותורתם ומנהגם, וזהו הוד ותפארת השם יתברך, שהוא אלקיהם". ובנצח ישראל פמ"ד [תשנה:] כתב שרק יעקב אבינו ראוי לומר "ברוך שם כבוד מלכותו" [פסחים נו.], כי יעקב היה קדוש ה'. ומקרא מלא הוא [שמות כט, מג] "ונקדש בכבודי". וכן הוא אומר [ישעיה נח, יג] "לקדוש ה' מכובד".

<> ענין ההתלבשות הזאת מבואר היטב על פי דבריו למעלה סוף משנה א [לפני ציון 159], שכתב: "הכבוד הוא מלבוש האדם, שייך לאדם, שהכבוד מתלבש בו האדם, ונחשב הכבוד כמו מלבוש לאדם. כמו שאמר בפרק אלו קשרים [שבת קיג.] 'וכבדתו מעשות דרכך' [ישעיה נח, יג], 'וכבדתו' שלא יהיה מלבושך של שבת כמלבושך של חול, כי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותיה... הרי לך כי המלבושים הם כבודו. ולפיכך גם כן הכבוד נחשב כמו מלבוש לאדם, וכדכתיב [בראשית כ, טז] 'והנה לך כסות עינים', ותרגם אונקלוס 'הא לך כסות דיקר וגומר'. הרי שגם הכבוד 'כסות' נקרא". וראה שם הערה 159. והואיל וכאן איירי באדם המתכבד בכבוד של שררה, לכך ניחא מאוד הלשון "מתלבש בשמו יתברך". ועוד אפשר לומר, כי כל התדבקות במדותיו יתברך נקראת התלבשות במדותיו. וכמו שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.] "כאשר יש לו מדה זאת שנותן ומשפיע מלחמו לאחר, בזה מתלבש במדת השם יתברך, אשר הוא משפיע אל הכל" [ראה להלן הערה 756]. ובנתיב הענוה פ"א [ב, א:] כתב: "כי מדת השם יתברך שאתו היא הענוה, וזו המדה היא עצמית אליו יותר מכל... ולפיכך בעל ענוה הוא מתלבש במדת בוראו". ובנתיב התוכחה פ"א [ב, קצ.] כתב: "המוכיח הזה מתלבש במדת השם יתברך, ולפיכך נכנס בחלקו של הקב"ה". וביאור הדבר מבואר בסוף דרשת שבת תשובה, שכתב: "ואמר שנותנן [הקב"ה] על לבושיו, כי המדות שהוא יתעלה מתלבש בהן נקרא מלבוש שלו".

<> לשונו בתפארת ישראל פל"א [תע.]: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות", ושם הערה 44.

<> "שהם" - מדותיו יתברך שהאדם דבק בהן.

<> וכן מצינו עוד שבנוגע ל"לא תשא שם ה' אלקיך לשוא" יש צורך שיהיו לאדם מדות תרומיות, וכפי שכתב רש"י [דברים ו, יג]: "ובשמו תשבע - אם יש בך כל המדות הללו, שאתה ירא את שמו, ועובד אותו, אז בשמו תשבע. שמתוך שאתה ירא את שמו תהא זהיר בשבועתך, ואם לאו, לא תשבע". וכן חזר וכתב רש"י [דברים י, כ] "את ה' אלקיך תירא - ותעבוד לו ותדבק בו, ולאחר שיהיו בך כל המדות הללו אז בשמו תשבע". הרי שדוקא לגבי נשיאת שמו יתברך חוזרת ונשנית ההקפדה "יש בך כל המדות הללו".

<> "חבר" במובן הרחב הוא תלמיד חכם, כמו שאמרו [ב"ב עה.] "אין חברים אלא תלמידי חכמים, שנאמר [שיה"ש ח, יג] 'היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך'". וכן אמרו [תענית יד:] בנוגע לשאלת שלום בתענית צבור "חברים אין שאילת שלום", ורוצה לומר תלמידי חכמים. וכן אמרו [סנהדרין ח:] בנוגע להתראה למי שרוצה לעבור עבירה שיש בה עונש ש"חבר אין צריך התראה, לפי שלא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד". ונקרא הת"ח בשם זה כי חברתם זה לזה היא חברה נאמנה, כי היא חברה לשם שמים [פיהמ"ש לרמב"ם דמאי פ"ב מ"ג]. וכן אמרו [דרך ארץ זוטא רפ"ד] "תלמידי חכמים נאים בחבורה, ואין עמי הארץ נאים בחבורה". ובדרוש על המצות [סג.] כתב: "ואשר קורא אותם בשם 'רב' פוגם בכבוד התורה ובכבוד חכמים לקרוא רשע בשם 'רב' ו'חבר', ומלביש בטלית של חכמים את אשר הוא רשע למות... ואיך יהיה נקרא 'רב' ו'חבר', דבר זה הוא בזיון לתורה".

<> על פי הפסוק [משלי ו, כג] "כי נר מצוה ותורה אור". ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב "ואומר אני כי מפני שבדורו של הרב ז"ל [הרמב"ם] היו נמשכים אחר דעתם של חכמי גוים, שלא זרח עליהם אור התורה, הם הפלוסופים".

<> על פי הפסוק [שיה"ש ב, טו] "אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים וכרמינו סמדר". ולהלן משנה טו ביאר התויו"ט את הבטוי "ראש לשועלים", וז"ל: "שלא יהיה ראש לשועלים, כשעדיין לא הגיע להוראה, שעליהם נאמר [משלי ז, כו] 'רבים חללים הפילה'. וידמו לשועלים, לפי שאלו כשירצו לשבת בכסא למשפט, ושיקבלו העם הוראותיהם, יעשו ערמות ותחבולות לגנוב דעת העם. ולכך אמר 'ראש לשועלים', כלומר שאפילו אתה רואה כי הרבה אשר מורים הוראות ואתה ראש וחשוב מהם, אל תקנא בחטאים האלה. ואני ממליץ עליהם מה שאמר שלמה המלך ע"ה 'אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים', שהוא כרם ה' צבאות, והם קבוץ חכמים... ושוב מצאתי להרמב"ם בפרק ה' מהלכות תלמוד תורה [הלכה ד] שבהעתיקו מאמרם ז"ל על [סוטה כב.] 'רבים חללים הפילה' זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה. מסיים 'עליהם אמר שלמה בחכמתו אחזו לנו שועלים שועלים קטנים מחבלים כרמים כרם ה' צבאות', והנאני שכיונתי לגדול כמוהו". ובנצח ישראל פכ"ה [תקלח:] כתב: "ועתה בעוונותינו הרבים, באו שועלים קטנים, נכנסו בגדר הזה, ופרצו פרצות בגדר שגדרו צדיקים יסודי עולם [שאסרו יין נסך], מנוחתם כבוד".

<> בהתאם לדבריו למעלה ששם "רב" הוא אחד משמות הקב"ה. ומקור הבטוי הוא [ברכות טז:] "חתן אם רוצה לקרות קריאת שמע לילה הראשון קורא. רבן שמעון בן גמליאל אומר, לא כל הרוצה ליטול את השם יטול".

<> לשון הרמב"ם הלכות תלמוד תורה פ"ג ה"א "כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל... כל מי שירצה יבא ויטול". וביומא עב: אמרו "שלשה זירים הן; של מזבח, ושל ארון, ושל שלחן. של מזבח, זכה אהרן ונטלו. של שלחן, זכה דוד ונטלו. של ארון, עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח". וראה להלן משנה יד [ד"ה וזהו שאמרו] שביאר את המאמר. וכאן כוונתו לומר זאת לגנאי, שיש הנוטלים כתר תורה ואינם ראוים לכך.

<> ועוד אודות שפלות הרבנות בימיו, ראה למעלה פ"א מ"ו [רעט:], שכתב: "ולא אמר 'קנה לך תלמיד', שאין ראוי לעשות דבר זה, לעשות האדם עצמו לרב, וליקח לעצמו שם חשיבות לומר 'תלמד ממני', כמו שעושים בארצות הללו". ובגו"א שמות פכ"א אות ז [ד"ה ובקצת] האריך לבאר את הגנות של הממנים דיינים שאינם הגונים.

<> בגמרא הוזכר כמה פעמים שיש לסמוך על "מעשה רב" [שבת כא., שם קכו:, ב"ר סח., ב"ב קל:, נדה סה:]. והרשב"ם ב"ב קל: כתב "ומר סבר מעשה רב - כשמורין לעשות מעשה, אז יש לסמוך ולעשותו. אבל כשאומר הלכה כפלוני אין סומכין לעשות כן, עד שיאמרו הלכה למעשה... דאי אמר 'הלכה' איכא למימר דדרך למודו אמר הכי, אבל אם בא מעשה לידו, הוה מדקדק יותר, כדאמרינן בסמוך אין למדין הלכה מפי למוד, אבל משהורה לעשות שוב אין לפשפש אחריו". וכאן כוונתו לגנאי, שכדי שהבריות לא יתנו חשיבות של "מעשה רב" למעשיהם של אותם שאינם ראוים לרבנות, היה מן הראוי שלא יקראו בשם "רב".

<> והוא לשון התחלה, וכפי שפירש רש"י [שמות כח, מא] "ומלאת את ידם - כל מלוי ידים לשון חנוך הוא, כשהוא נכנס לדבר להיות מוחזק בו מאותו יום והלאה הוא". ורש"י בראשית יד, יד, כתב: "הוא ["חנוך"] לשון התחלת כניסת האדם או כלי לאומנות שהוא עתיד לעמוד בה". ולפי זה לא ברור מהו הגנאי שיש בדבר. ועוד, לא יובן המשך המשפט "&**רק**^ שהתחיל לצפצף וכו'", כי גם עד כה עסק באלו שנותנים להם סמיכה. ולולא דמסתפינא, היה נראה לגרוס "וסומכים לקרא בשם 'רב' לא כל אשר ימלא ידו, רק שהתחיל לצפצף בקול בתלמוד". ופירושו, שסומכים לקרוא בשם "רב" לא לאלו שמילאו ידם כהוגן, אלא לאלו שהתחילו לצפצף בקול בתלמוד.

<> וכן כתב בהקשר אחר בדרוש על התורה [מד.], כאשר גינה את דרך הלימוד של בני דורו, וז"ל: "באשר מתמצעים תמיד אנשים חוטאים ומחטיאים, אשר כל כוונתם בתורה רק לשם יוהרא, ומנעום מזה [מללמוד תחילה משניות], באמרם טוב שילמוד בנך פלפול הגמרא, בו יעלה מעלה מעלה, והוא לתהלה ותפארת לך ולבניך עד עולם... ומלמדים הנערים לצפצף כעוף המצפצף, ואינו יודע מה. זהו הנהגת הדור השפל ופחות ההולכים דרכי עקלקלות, ומפסידין שכר הגדול המיועד למשנה". וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכה.], וז"ל: "הנהיגו הדבר לבלות לכלות ימי הנער באין מועיל אל הנער, ויש שמעתיקין אותו אל הגמרא, מיד יצפצף הנער בקול דברים בלבד, ותמונת הפשט לא ידע להבין, אף דבר מה ממנו". הרי "לצפצף בקול בתלמוד" הוא ללמוד גמרא ללא הבנה.

<> פירוש - כאשר נותנים חשיבות כה רבה לקריאת שם "רב", זה עצמו מביא לשכחת התורה, שלאחר שנקראו "רב" לא ישתדלו להמשיך ולהתייגע בלימוד התורה, וכמו שמבאר.

<> אלא לומדים בשביל להקרא "רב", וכמו שכתב רש"י [דברים יא, יג] "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא", או שלומדים מפני אהבת החכמה, ולא לשם שמים [כמבואר להלן הערות 526, 527]. ואודות שאין כל בני אדם לומדים לשם שמים, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], וז"ל: "כי אי אפשר שיהיו כולם צדיקים". ולמעלה פ"ב מ"א [תעו.] כתב: "כי אין כל הבריות יכולים לדעת הדרך המפואר". וכן בבאר הגולה באר הששי [קמט:] כתב: "אין ספק כי אין כלל העולם כולו צדיקים, עד הזמן שיקויים [דברים ל, ו] 'ומל ה' את לבבך ואת לבב זרעך וגו''". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו סוף אות יד, וז"ל: "כי בריאת הרשעים הם מפני שאי אפשר לעולם בלא רשעים". ושם מביא שרש"י [בראשית ו, ו] חולק על זה, וסובר "שאפשר לעולם בלא רשעים, רק שנבראו מפני שיעמדו צדיקים ממנו", אך חלק על כך לשיטתו, וכתב: "ויותר היה נכון לומר מפני הצדיקים נבראו הרשעים, שאי אפשר לעולם בלא רשעים, ולא שבשביל שהרשעים יצאו מהם צדיקים". וכן בח"א לסנהדרין לח: [ג, קנב:] כתב: "כי בודאי כמה רשעים בעולם" [הובא שם בהערה 34]. וראה למעלה פ"ג הערה 913, ולהלן הערה 1430.

<> פירוש - אצל בני אדם צעירים ["קודם שיגיעו לשנים"] יש לחשוש יותר שלא ילמדו לשם שמים. ונקודה זו מבוארת יותר בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], שכתב: "כאשר מגיע לימי הזקנה, וכבר סרו ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ולנצח בהלכה, הן בפלפול שיש בו ממש, הן בפלפול שאין בו ממש, ויכול לומר כי יודע ציד אני. ולעת זקנתו כבר סר תשוקה זאת מאתו, ומוצא עצמו חסר ויראה אחריתו... ולכן כאשר מגיע לעת זקנתו, כאשר רואה נפשו חסירה, ומבקש לקנות התורה, בודאי נאמר עליו 'כשרציתי לא רצית, אף עתה כשתרצה לא רציתי', כי אי אפשר לקנות התורה לעת זקנתו". וכן כתב בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפו.], וז"ל: "בעת זקנתו, כאשר האדם רואה עצמו שהוא ערום בתורה, ואין דבר עמו, אז בודאי מבקש שתהיה התורה נמצאת אתו, ולא נמצא אצלו דבר. וכל זה הגיע לו, כי בעת ילדותו הלך אחר הבחורים ללמוד מה שהוא נכסוף אליו".

<> מוסיף כאן בהערת אגב, שהלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו ללמוד לשמה. ואמרו חכמים [פסחים נ:] "לעולם יעסוק אדם בתורה ומצות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה". ומה שמוסיף כן בלשון תפילה ["&**והלואי**^ שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה"], אע"פ שזו גמרא מפורשת, נראה לפרש כי כי במשנה הבאה כתב שהלומד בשביל הכבוד לא יאמר על כך דברי הגמרא הנ"ל, וכלשונו [לאחר ציון 618]: "שלומד כדי לדעת ענין התורה, שכמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר, ובזה שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אפילו שלא לשמה וכו''... [אך] אם למד על מנת שיכבדו אותו, נחשב גם כן דבר רע כאשר הוא רודף אחר הכבוד, ולא שייך לומר 'לעולם ילמד תורה אף שלא לשמה', רק כאשר למד לקנות ידיעה, שאין זה דבר רע כלל". אמנם שם מתפלפל בזה, ואינו אומר כן בודאות, ולכך יש מקום לתפילתו כאן. וראה להלן הערה 622.

<> על פי הפסוק [קהלת ד, ח] "ולמי אני עמל ומחסר את נפשי מטובה". ומה שכתב "ומחסר נפשי משינה", כי להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים של התורה הוא "מיעוט שינה", וכתב שם: "במיעוט שינה, כי אם יש בו השינה אין לומד, דכתיב [יהושע א, ח] 'והגית בו יומם ולילה'. כי התורה כך היא דרכה לעסוק בה יומם ולילה. ודע כי השינה הוא ענין גופני ביותר... וכאשר האדם נמשך אחר הגוף ביותר, מתרחק מן השכלי, ופירוש זה ברור". אך עדיין צריך ביאור מדוע נקט כאן דוקא בקנין זה מתוך מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם.

<> פירוש - למה שאחכם יותר אם כבר בלא"ה יש לי את השם של "רב".

<> בספריו כתב כמה דברים המביאים לשכחת התורה מישראל. וכגון בתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:] ביאר ששכחת התורה מחמת ארבע סבות; קוצר המשיג, עומק המושג, קושי הפרנסה, וכובד הגלות. ושם [תתסה.] כתב: "אך בזמננו זה היה עוד סיבה נוספת [לשכחת התורה]", ושם מאריך לבאר כי הוא משום שבוש דרכי הלימוד. וכן כתב בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:], נתיב התורה פ"ה [א, כו:], ועוד. וראה להלן הערה 686.

<> כן הוא במהרי"ק החדשים סימן מ [ד"ה ועל ענין], שכתב: "הנך סמוכין דנהיגי האידנא בעוונות הרבים, שכל הרוצה ליטול את השם נוטל... כי רבו בזמן הזה עד כי רבו המורים בתורה שלא כהלכה". וכן הוא בפסקי המהרי"ק סימן יז. וראה בשו"ת ציץ אליעזר חלק טז סימן נד [פרק ד אות ב], שאסף כעמיר גרונה את מראי המקומות הנוגעים לענין זה. והאברבנאל להלן ר"פ ששי כתב: "וכן היה המנהג בכל ספרד בהיות אנשי הגולה שמה על תלם, לא היה ביניהם סמיכה לשום אדם. אמנם אחרי בואי באיטאליאה מצאתי שנתפשט המנהג לסמוך אלו לאלו. וראיתי התחלתו בין האשכנזים כולם סומכים ונסמכים ורבנים. לא ידעתי מאין בא להם ההתר הזה, אם לא שקינאו מדרכי הגוים העושים דוקטורי, ויעשו גם הם. והלואי שיסמכו לרבנים אנשים הגונים, כי כבר כתבו הגאונים שבאלו הזמנים הבקיא בתלתא סדרי מועד נזיקין ונשים נקרא 'חכם'... ואיך אם כן יסמכו מי שאינו בקיא אפילו בגמרא אחת" [שמעתי מידידי הרב חיים גרוזמן שליט"א].

<> פירוש - נהגו לתת סמיכה ללומדי תורה, כדי שינהגו בהם כבוד, אשר הם ראויים לכבוד. ואודות שחכמי התורה ראויים לכבוד, כן ביאר להלן משנה כא [ד"ה והכבוד הוא], וז"ל: "הכבוד הוא לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד. כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב 'כבוד חכמים ינחלו', הרי הכבוד ראוי להיות אל השכלי, כי הכבוד הוא דבר רוחני, ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכתיב [ישעיה כד, כג] 'ונגד זקניו כבוד', שתראה כי הכבוד הוא אל הזקנים, שהשכל גם כן אצלם... כי הכבוד ראוי אל כח השכלי". ולהלן 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 'כבוד חכמים ינחלו'. כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה והז' הוא] כתב: "כי הכבוד כאשר הוא מן השם יתברך, היא מדריגה רוחנית, כמו שאמר הכתוב 'כבוד חכמים ינחלו', שתראה כי הכבוד ראוי אל החכמים דוקא. וזה מפני כי הכבוד הוא מן השם יתברך, היא מדריגה עליונה רוחנית, וכבר בארנו דבר זה" [ראה להלן הערה 1874]. ובנתיב התורה ר"פ יא כתב: "הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות, ואילו השכל הנבדל מן החומר הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים... שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד... וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי". וכן כתב בדרשת שבת תשובה [עב.]. וראה פחד יצחק שבועות מאמר טז, פרק שני שהאריך לבאר את היחס שבין חכמה לכבוד [הובא למעלה הערה 150, ולהלן הערות 661, 1875].

<> לאלו המעניקים סמיכה.

<> אודות שיש לאדם לחוס על כבוד קונו, כן כתב בדרשת שבת הגדול [ר.], וז"ל: "ומה שאמר [להלן ספ"ו] 'כל מה שברא בעולמו, לא בראו אלא לכבודו'... לא בא לומר רק שאם אינו חס על כבוד יוצרו, אינו ראוי לו הבריאה. כמו שאמרו ז"ל [קידושין מ.] כל מי שלא חס על כבוד יוצרו מוטב לו שלא בא לעולם, כי לא ברא השם יתברך הכל אלא בשביל שיש בהם דבר זה, שהם נותנים לו כבוד". ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב: "הלא כל אדם שיבקש כבוד קונו, ודורש התורה, ראוי שיהיה דוה לבו על זה". ו"כבוד התורה" שהזכיר כאן הוא הוא כבוד קונו, וכמו שכתב למעלה פ"א מ"י [שג.], וז"ל: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום", ושם הערה 1008.

<> לשונו בדרוש על המצות [סג.]: "שכמעט עקרו זאת המצוה [של איסור יין נסך] עם שאר מצות, על דרך [למעלה משנה ב] 'עבירה גוררת עבירה', עד כמעט שכבה גחלת התורה לגמרי". ו"גחלת" הוא לעומת "אור התורה", שכאשר האור דועך, הוא נמשל לגחלת. ומשמע מדבריו כאן שכבוי אור התורה ["גחלת התורה"] הוא בטול כבוד התורה, כי האור מורה על הכבוד, וכפי שביאר בבאר הגולה באר הרביעי [תקנה:], וז"ל: "ויש לפרש גם כן עוד, כי הכבוד נקרא 'אור' בכל מקום, כמו שנאמר [יחזקאל מג, ב] 'והארץ האירה מכבודו', [ישעיה ס, א] 'וכבוד ה' עליך יזרח', ודבר זה ברור". וקודם לכן [שפט.] כתב: "הכבוד מן האור הוא יותר כבוד משאר נמצאים, כי הוא מציאות של הוד והדר". ובנתיב התורה פי"ב [א, נג.] כתב: "כי הכבוד נקרא 'אור', דכתיב 'והארץ האירה מכבודו'. וידוע כי אין הזיו ואור בעולם רק מפסח ועד עצרת, שאז האור הוא זך וטוב... והתורה נתנה בעצרת שהוא סוף הזמן שהוא זיו, וכל זה מורה על כבוד ואור התורה". ובח"א לכתובות קו. [א, קסב:] כתב: "כל דבר שהוא אור הוא הכבוד... ומן כבוד ה' יתברך נברא האורה, שהוא ג"כ הכבוד". וכן הוא בגבורות ה' פכ"ד [קג.]. הרי שכבוד נקרא אור, ואור נקרא כבוד. והפחד יצחק ר"ה, סוף מאמר יג, כתב: "האור יוצר את השראת הכבוד, שנלמד דבר זה מקרא דישעיה שנאמר שם [ישעיה כד, טו] 'באורים כבדו השם'". וכן אומרים [בפיוט "ידיד נפש"] "תאיר ארץ מכבודך". והרי נתבאר בבאר הגולה באר הרביעי [שפז:] שהכבוד הוא הנראה לעינים, ו"אור הוא המוציא את ראות העין לפועל" [לשונו בח"א לשבת לג: (א, סוף כז.), והובא למעלה פ"ג הערה 1483], לכך ברי הוא שהכבוד והאור שייכים להדדי.

<> כן סיים את דברי תוכחתו בגו"א דברים פ"ו סוף אות ז, שכתב: "והוא יתברך ברחמיו ישיבנו אל תורתו, וידריכנו בנתיבות אמת ויושר". ולמעלה פ"א מי"ח [תמט.] כתב: "ואי אפשר לפרש יותר, והוא יתברך יזכנו בנתיב אמת ויושר". ובסוף ההקדמה לנתיבות עולם כתב: "הוא יתברך יאיר עינינו, וידריך אותנו בנתיב אמת ויושר, אמן". והצורך בהדרכה לדברי אמת ויושר הוא משום שדברים אלו הם עמוקים וקשים להשגה, וכפי שכתב בבאר הגולה בתחילת הבאר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים". ובהקדמה לתפארת ישראל [ה:] כתב: "כי תכלית מה שיכוין המניח דברי תורה לפני זולתו להחכים אותו בדברי אמת ויושר, ודרך האמת רחוק משימצא, ומכל שכן בדורות האלו שאבדה חכמה מבני אדם... אמנם להנצל מזה, כאשר יכוין מעשיו אל השם יתברך... גם עתה יתן לו תורתו, וידריך אותו בנתיבות אמת" [הובא למעלה פ"א הערה 1718].

%[פ"ד מ"ה]

<> כדי שאחרים יוכלו לקרוא ממנו.

<> פירוש - בנה בית כנסת שאחרים יוכלו להתפלל בתוכו.

<> מעין זה הקשה על מאמר אחר בנר מצוה [קיד.], עיי"ש.

<> כי רק בסיפא אמר "הלומד על מנת לעשות", משמע מכך שהרישא איירי בלומד ע"מ ללמד, אך לא ע"מ לעשות.

<> לשונו שם [לפני ציון 979]: "צריך שיהיה יסוד אל החכמה מצד המקבל, הוא נפש האדם, שהוא יסוד לקבל הבנין הזה, כמו הקרקע שהיא יסוד אל הבנין שנבנה עליו... ואמר עתה 'כל שמעשיו מרובין מחכמתו', כי המעשים שייכים לנפש האדם, והמעשים שהם טהרת וזכות הנפש שבאדם, וכאשר יש לו זכות וטהרת הנפש מצד המעשים, אז האדם יסוד ראוי אל החכמה. אבל כאשר חכמתו מרובה ממעשיו, הנה הוא בונה על היסוד - שהוא הנפש - יותר מן הראוי, ולפיכך אין חכמתו מתקיימת".

<> כן העיר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "וחס ושלום שאין זה מדבר בלמד על מנת ללמד ולא לעשות, שזה אין מספיקין בידו ללמוד וללמד", ולכך ביאר את הרישא דמשנה באופן אחר. וראה הערה 577.

<> הרי שנותנים לו מעבר לבקשתו; הוא ביקש ללמוד על מנת לעשות, וסיפקו בידו גם ללמוד וללמד.

<> אלא רק כפי בקשתו; ללמוד וללמד, אך לא מעבר לכך [גם לעשות].

<> פירוש - מדוע לא הזכירו במשנה את הציור הבא "הלומד על מנת ללמוד מספיקין בידו ללמוד", ואין לענות כי בלא"ה הוא בפועל כבר לומד, כי ניתן למצוא ציור שלומד במקצת, ויסייעו לו ללמוד יותר ממה שרצה ללמוד, וכמו שמבאר.

<> להלן [לפני ציון 556] הבהיר שהציור של שאלה זו הוא "רוצה ללמוד מסכתא אחת &**במקצת**^... מספיקין בידו ללמוד כל המסכתא". ונמצא ששאל כאן חמש שאלות; (א) אם דין זה נוהג בשאר מצות, מדוע הוא נזכר רק אצל תלמוד תורה [התשובה הראשונה בהערה 530, והתשובה השניה בהערה 553]. (ב) אם דין זה אינו נוהג בשאר מצות, מדוע שינהג בתלמוד תורה [התשובה הראשונה בהערה 530, והתשובה השניה בהערה 553]. (ג) אם לומד שלא על מנת לעשות מדוע מספיקין בידו ללמוד וללמד, הרי אז אין חכמתו מתקיימת [התשובה מציון 576 ואילך]. (ד) מדוע ברישא אין מספיקין בידו גם לעשות, כפי שבסיפא מספיקין בידו גם ללמד [התשובה מציון 561 ואילך]. (ה) מדוע לא אמרו גם את הציור של "הלומד על מנת ללמוד [מסכתא אחת] מספיקין בידו ללמוד אותה מסכתא" [התשובה בהערה 560].

<> בא לבאר את סמיכות משנה זו לקודמתה. ויש להעיר, שעל פי רוב מבאר תחילה את סמיכות המשניות, ולאחר מכן שואל על המשנה שאלות מספר. וכגון למעלה במשנה ב ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 166-176], ולאחר מכן שאל על המשנה כמה שאלות. וכן למעלה במשנה ד ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 257-264], ולאחר מכן שאל על המשנה כמה שאלות. וכן נהג למעלה פ"ג תחילת משניות י, יב, יג, יד, ולהלן בתחילת משניות ו, ז, י, יא. ואילו כאן נהג להיפך; קודם הקשה על המשנה חמש שאלות, ורק לאחר מכן מבאר סמיכות המשניות. אמנם גם למעלה נהג כפי שנהג כאן במקום אחד, והוא בפרק ג תחילת משנה יז, ושם בהערה 1907 נשאלה שאלה זו. ונראה ליישב, שכאשר ביאור סמיכות המשניות הוא חלק מהתשובה על כמה מהשאלות שנשאלו, אזי יקדים את השאלות לפני ביאור הסמיכות, בכדי שביאור הסמיכות יחול גם על השאלות שנשאלו. אך כאשר ביאור הסמיכות לחוד, וביאור השאלות לחוד, אזי קודם יבאר את סדר הסמיכות, ולאחר מכן יבאר את השאלות. וכפי שיתבאר בסמוך, מתוך ביאור סמיכות משנה זו לקודמתה יעלה הישוב על כמה מהשאלות ששאל. וראה להלן הערה 1029, שגם שם נהג כפי שעשה כאן, שביאר סמיכות המשניות רק לבסוף.

<> כפי שכאן רבי ישמעאל הוא בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. ולהלן במשנה יב [לפני ציון 1032] כתב: "רבי יונן בן ברוקה ורבי ישמעאל... היו בדור אחד".

<> פירוש - אין אתה צריך לחתור למצוא הסבר מהותי לסמיכות, כי די לך בסדר הדורות לבאר זאת. וכן ביאר למעלה הרבה פעמים, וכמלוקט למעלה בהערות 166-169. וראה להלן הערות 586, 658.

<> בא לבאר את סמיכות המשניות בקשר מהותי, ולא רק בקשר של סדר הדורות. ומדבריו כאן משמע שההסבר הראשון הוא העיקר, וראה למעלה הערות 172, 260, שנתבאר שם שלפעמים עיקר ההסבר לסמיכות המשניות הוא עפ"י סדר הדורות, ולפעמים עדיף קשר יותר מהותי.

<> כפי שיבאר בסמוך שמשנתינו עוסקת באלו שכוונתם לשם שמים, ולכך הם בגדר "אשר מעשיו לשמו יתברך ולכבודו".

<> כפי שכתב בנתיב התורה פ"ז [א, לג.]: "תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואוהבים התורה וחפצים בה מצד עצם התורה, שהיא חכמה, כי כל אדם בטבע אוהב החכמה. ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 22, ופ"ג הערה 1002]. אמנם מה שכתב כאן "ולא לשמה" לכאורה אינו מתפרש "ולא לשם שמים", שאם כן היה כותב "ולא לשם שמים" כפי שכתב כאן כמה פעמים. אלא כוונתו ל"תורה לשמה", שהלומד משום הרצון לקנות חכמה בלבד, אין זה נחשב "תורה לשמה". וראה בנפש החיים שער ד, פרקים ג, ד. @**ואם תאמר**^, בבאר הגולה באר הרביעי [תנח:] כתב: "כי השגות המושכלות וכיוצא בזה הוא קשה על האדם, ואין דבר שמתחבר אליו רצונו רק הליצנות והשחוק" [הובא למעלה פ"ג הערות 313, 1217], וכיצד מבאר כאן "שהחכמה נכספת לכל". אמנם זה לא קשה, כי דבריו כאן איירי בכח, ואילו דבריו בבאר הגולה איירי בפועל, שלמעשה העצלות מונעת מהרבה בני אדם לפעול כפי שראוי. וכן שכתב המסילת ישרים פ"ו: "כי טבע האדם כבד מאוד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף" [הובא למעלה פ"ב הערה 1458]. אך צורת אדם האמיתית משתוקקת מאוד לדעת החכמה, וכמבואר כאן. וראה להלן הערה 619 שנקודה זו התבארה גם שם. וכן כתב להדיא המורה נבוכים ח"א פל"ד [ד"ה והסבה השלישית].

<> כמו שכתב רש"י [דברים יא, יג] "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא" [הובא למעלה הערה 499]. ומה שכתב ש"&**ומכל שכן**^ אם לומד על מנת שיקרא רבי", כי הוא יותר רחוק מהלומד מחמת שהחכמה נכספת לו, כי החכמה היא שכלית, ומקורבת יותר אל הקב"ה, וכפי שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.], וז"ל: "כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי" [הובא למעלה הערה 24]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 2072]. אם כן הלומד בשביל החכמה אינו עושה דבר שהוא בעצם רע, רק שאינו עושה הטוב השלם. אך הלומד כדי שיתכבד עושה דבר רע, שמופקע לגמרי משייכות רוחנית, וכמבואר בח"א לשבת סג. [א, לט.] שזו מדריגת העולם הזה בלבד. וכן כתב להלן [לאחר ציון 618]: "הלומד כדי לדעת ענין התורה, שכמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר... שאם למד על מנת שיכבדו אותו נחשב גם כן דבר רע כאשר הוא רודף אחר הכבוד... [אך] כאשר למד לקנות ידיעה, שאין זה דבר רע כלל". ולהלן משנה ט [לפני ציון 830] כתב: "עוסקים בתורה שלא לשמה, שהוא להנאת עצמם", וזה כולל את שני הדברים שהזכיר כאן [שלומד משום אהבת החכמה, או בשביל כבוד עצמו].

<> בכת"י כתב "לא לקנות חכמה בלבד". ודברים אלו צריכים ביאור, שאולי מלמד לאחרים כדי לדעת יותר טוב לעצמו, שהרי אמרו [תענית ז.] "מתלמידי יותר מכולן", וכפי שביאר להלן פ"ו מ"ז בקנין הי"א "פלפול תלמידים", עיי"ש. וכן אמרו [פסחים קיב.] "יותר משהעגל רוצה לינוק הפרה רוצה להניק", ובבאר הגולה באר הרביעי [תס:] כתב: "הרב רוצה מאוד וחפץ להשפיע לתלמיד, כמו שאמרו 'יותר ממה שהעגל רוצה לינק הפרה רוצה להניק'. ודבר זה מבואר במקום אחר, כי המשפיע יותר חפץ להשפיע ממה שהמקבל חפץ לקבל" [הובא למעלה הערה 48]. ועוד אמרו [ע"ז לה:] "למה ת"ח דומה, לצלוחית של פלייטין. מגולה, ריחה נודף ["כשאתה מלמד תורה לתלמידים אז יצא לך שם" (רש"י שם)]. מכוסה, אין ריחה נודף. ולא עוד, אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו ["מעצמן בלא טורח כשהוא מלמדן" (רש"י שם)]. וכן בח"א שם [ד, נו:] כתב: "פירוש דבר זה, תלמיד חכם שהוא מגולה, דהיינו שאינו מעלים תורתו מן אחרים, ונושא ונותן בתורה עם אחרים, וגם במעשים שלו עושה חסד וצדקה ושלום בין הבריות, בזה ריחו נודף לכל אדם. וכמו זה נחשב שהוא נמצא בפעל ולא בכח כאשר ריחו נודף לכל, ולפיכך אמר שכשם שהוא מגולה בשמו ובחכמתו ובמעשים לכל העולם, כך מתגלין לו סודי התורה, שאינם נגלים לכל, נגלים לו". הרי כשמלמד לאחרים מלבד שיוצא לו שם, גם מתגלים לו סודי תורה בלא טורח שלא היו מתגלים לו באם היה לומד לעצמו. וכשם שבלומד לעצמו יש חשש שכוונתו היא רק לקנות הידיעה, כך נחשוש גם במלמד לאחרים שכוונתו היא רק לקנות הידיעה שבאה לו אך ורק באמצעות הרבצת תורה לתלמידים. ועוד, אולי חפץ ללמד לתלמידים מחמת שאז יצא לו שם [כמבואר שם], ומנין לומר שהמניע היחידי להרבצת תורה הוא כוונה לשם שמים בלבד. וצ"ע. וראה להלן הערה 1047.

<> רומז למאמרם [שבת קד.] "הבא ליטהר מסייעין אותו". ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ:] כתב: "הבא לטהר מסייעין לו לגמרי, ואף דבר שלא היה יכול לעשות מעצמו נעשה לו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1665]. וראה למעלה הערות 211, 218, ובסמוך הערה 548.

<> ולכאורה לפי זה מיושבת שתי השאלות הראשונות ששאל על המשנה [(א) אם הנהגה זו קיימת בשאר מצות, מדוע הזכיר כן רק בנוגע לתלמוד תורה. (ב) ואם הנהגה זו אינה קיימת בשאר מצות, מדוע שתנהג בת"ת (ראה הערה 520)]. ועל כך מבאר שהנהגה זו שייכת לכל המצות, אך רק בלומד תורה [ע"מ ללמד ולעשות] ברור לנו לחלוטין שאין כוונתו אלא לשם שמים בלבד, ולכך יש לו את הסיוע של "הבא ליטהר". מה שאין בשאר מצות, חסר לנו הגלוי המובהק שכוונתו לשם שמים, ולכך המשנה נקטה רק במצוה שנעלה מעל לכל ספק שכוונת העושה היא רק לש"ש, וזו מצות תלמוד תורה.

<> מדוע הלומד ע"מ ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד [ועד כה ביאר כי בודאי מתכוון לשם שמים].

<> ויבאר מיד שני טעמים לכך; (א) התורה היא הטוב בעצם. (ב) אין ההעדר דבק בדברים השכליים.

<> מנחות נג: "'יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים', 'יבוא טוב' זה משה... 'ויקבל טוב' זו תורה, דכתיב 'כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל [ראה להלן הערות 594, 666]... 'ויקבל טוב' כבר התבאר כי התורה בפרט יותר מכל אין לה התיחסות אל החמרי, במה שהיא גזרת השם יתברך בלבד, כמו שהתבאר. וכל הנמצאים בצד עצמם הם מתיחסים אל החומר, ולפיכך תקרא התורה 'לקח טוב'". וכן אמרו להלן [פ"ו מ"ג] "אין טוב אלא תורה".

<> למעלה פ"א מ"ב [קסב:], שם מ"י [שיא:], פ"ב מי"א [תשמז.], וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קסב:]: "הנבראים נבראו בשביל שיש בהם הטוב, ואם לא היה בנמצאים הטוב, לא היו נבראים. כי הדבר שאינו טוב בעצמו, אין ראוי שיהיה לו המציאות, ויותר ראוי שיהיה נעדר, ולא יהיה לו המציאות. אבל מציאותו בשביל הטוב שיש בו... ואם לא היה נמצא בנבראים הטוב, לא היה ראוי להם הקיום, רק מצד הטוב שנמצא בכל אחד יש לו קיום. ומפני זה חתם בכל בריאה ובריאה במעשה בראשית 'וירא אלקים כי טוב'. וזהו בפרט כל בריאה ובריאה בפני עצמה. וכן בכלל כל הבריאה [בראשית א, לא] 'וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד'. ודבר זה, כי כאשר הדבר הוא טוב, אז ראוי לו הבריאה, שיהיה נברא ונמצא הדבר שהוא טוב. וכן אין לדבר קיום רק מצד הטוב", וראה שם הערה 329, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> יסוד נפוץ מאוד מאוד בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה [כא:] כתב: "אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". וכן למעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "כי החומר דבק בו הרע... הדבר שהוא חמרי, הוא רע גמור... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע... וכל אשר הוא רחוק מן החומר, כמו התורה שהיא השכל האלוקי הברור - הוא טוב לגמרי". וכן למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעז.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ולא עם הארץ חסיד' [שם], כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". וכן למעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולמעלה פ"ג מ"א [ד"ה ועוד בארנו] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה... כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, הוא היצר הרע, ודבר זה בארנו פעמים הרבה", ושם הערה 90. ושם תחילת מ"ח כתב: "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". ולהלן משנה יא [ד"ה ואמר אחד] כתב: "ההעדר הזה הוא מצד החומר. ודבר זה רמזו חכמים [ב"ר יז, ו]... כי לא כתיב סמ"ך עד שנבראת האשה ["ויסגור בשר תחתנה" (בראשית ב, כא)]. לומר לך כי כאשר נבראת האשה נברא השטן עמה. כי האיש נוטה אל הצורה, והאשה נוטה אל החומר. וההעדר הזה דבק בחומר, כי הוא נעדר השלימות, היא הצורה". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר, וכמו שהתבאר דבר זה כמה פעמים". ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", ושם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה בהקדמה הערה 76, שם פ"א הערות 731, 896, 1360, ושם פ"ב הערות 277, 386, 698, ושם פ"ג הערה 892, ולהלן הערה 974.

<> פירוש - נאמר על התורה.

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ז [לאחר ציון 869]: "כי התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות גמור, ואין דבק בו ההעדר, ולכך התורה נקראת 'חייך ואורך ימיך'". ואודות שהנותן מציאות לאחרים הוא בעצמו בעל מציאות, כן כתב בגו"א שמות פ"ל אות כ, וז"ל: "שמן המשחה יותר קיים מכל... לגודל מעלתו שבו מקדשים אחרים". ובגו"א בראשית פכ"ד סוף אות מג כתב: "שיהיה מברך אחרי, ומי שברך את האחר, הוא עצמו ברכה שאינו פוסק" [ראה למעלה פ"ב הערה 1178]. ולמעלה פ"ג מ"ז [לאחר ציון 829] כתב: "ענין 'ברוך' שרוצה לומר 'ברוך' עד שהוא משפיע לזולתו. וכאשר אדם אומר 'ברוך אתה' רוצה לומר מצד שהוא 'ברוך' משפיע לאחר ובורא כל דבר". וראה למעלה הערות 77, 180, ולהלן הערה 570. וכן אמרו [ב"ב יא.] "תניא אמרו עליו על בנימין הצדיק, שהיה ממונה על קופה של צדקה. פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת, אמרה לו, רבי פרנסני. אמר לה, העבודה שאין בקופה של צדקה כלום. אמרה לו, רבי אם אין אתה מפרנסני, הרי אשה ושבעה בניה מתים. עמד ופרנסה משלו לימים, חלה ונטה למות. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע, אתה אמרת כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה, ימות בשנים מועטות הללו. מיד קרעו לו גזר דינו. תנא הוסיפו לו עשרים ושתים שנה על שנותיו". ובביאור המאמר ראה בנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה.]. ובתחילת ההקדמה לנתיבות עולם כתב: "כאשר עושה האדם צדקה יש לו חיים, מפני כי עיקר הצדקה שנותן חיים לעני, וכמו שהוא מחיה העני, בשביל זה ראוי אל חיים גם כן". ובח"א לשבת קנו: [א, צ:] כתב: "כי הצדקה מצלת ממיתה, מפני שנותן לעני ומשפיע לו חיים. כי העני נחשב כמת [נדרים סד:] מפני שאין לו פרנסה להתפרנס בו. ולפיכך הנותן צדקה לעני משפיע חיים לו להחיותו, ומכל שכן שהוא קודם וראשון על זה מי שנותן צדקה לתת חיים לאחר, שהוא קודם בחיים ודבק בחיים. ולפיכך הצדקה מביאה החיים, ודבר זה מבואר".

<> בא לבאר שאם התורה היא בעלת מציאות כל כך מובהקת, מדוע התורה לא נמצאת בכל אתר ואתר בעולם.

<> 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 ג הערות 652, 767, 1082, 1095, 1104, 1420, 1925.

<> כפי שביאר בגבורות ה' ס"פ ט [נט:], וז"ל "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה פ"ג הערות 805, 1403, ולהלן הערה 691]. ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי העולם הזה הוא כולו גוף", וכבר השריש כמה פעמים שהגוף והשכל הם הפכים, וכגון באור חדש [מט.] כתב: "תקנו ימי הפורים למשתה ושמחה שהוא הנאת הגוף, לכך צריך שיהיו נמשכים לגמרי אחר הנאת הגוף, עד שיסולק השכל לגמרי. כי הגוף והשכל שני הפכים, שאם האחד קם - השני נופל, וכל אשר הוא נוטה אחר השכל, הוא נגד הנאת גופו. לכך אמרו [מגילה ז:] שצריך לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, שאז יסולק השכל לגמרי, והאדם נעשה גופני לגמרי". ולהלן פ"ו תחילת מ"ה כתב: "ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי, שאיך יהיה אל התורה, שהיא שכל, קיום בגוף החמרי, כיון שהם הפכים, ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד". וכן למעלה פ"א מי"ז [שצו:] כתב: "ויש לך לדעת כי השכל והגוף הפכים זה לזה" [ראה למעלה פ"א הערה 1471].

<> לשונו להלן [לפני ציון 579]: "והתבאר לך בזה כי התורה ראויה לה המציאות בעולם, רק מפני מעלת התורה ושפלות העולם הזה, התורה רחוקה מן העולם". ויש להעיר, כי אמרו חכמים [ב"ב י:] "עולם הפוך ראיתי עליונים למטה ותחתונים למעלה", אך עם כל זה, תלמידי חכמים "כי היכי דחשבינן הכא, חשבינן התם", ובח"א שם [ג, סד:] כתב בזה"ל: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל... [אך] מי שיש לו מעלת השכל, כי השכל חשוב אף בעולם הזה, כי בלא שכל אין האדם כלום נחשב. ולפיכך חשיבותו בין בעולם הזה ובין בעולם הבא". ולפי זה מתבאר שמעלת השכל של תלמידי חכמים קיימת אף בעולם הזה הגשמי [ראה להלן הערה 829], ואילו כאן מבאר ש"לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי", ויש לעיין בזה. @**ועוד אודות**^ שהתורה השכלית אינה נמצאת בעולם הגשמי, הנה למעלה פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול תורה נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [לפני ציון 664]: "ויש לך להבין מה שאמר [להלן פ"ו מ"ג] ש'אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה', כי מפני שעוסק בתורה מתעלה על העולם הגשמי, כי השכל מתעלה על העולם הגשמי, ומפני זה הוא בן חורין מן הנהגת העולם הטבע, ומן המלכיות, שכל מדריגתם מצד עולם הזה, והעוסק בתורה הוא יוצא ממדריגת עולם הזה, ולפיכך אמר כאן שמעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ... כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן עולם הזה. אבל אם פורק מאתו עול תורה, אז הוא נוטה אל העולם הזה הגשמי כאשר מסלק מאתו עול תורה, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולכך נותנים עליו עול מלכות ועול דרך ארץ, אשר הם מושלים מצד העולם הזה". ובבאר הגולה באר הראשון [סב:] כתב: "כי האדם אשר הוא טבעי, אם הוא חטא בדבר הטבעי, שיתקרב אל האש, הוא נכוה מיד, יותר משאילו היה חוטא בדברים האלקיים. שאם אכל תרומה בטומאה, אף כי חטא בדבר קדוש אלקי, שהתרומה קדושה, אינו כמו מי שחטא בדברים הטבעיים, כי תכף שנותן אצבעו באש מיד נשרף האצבע. וזהו מפני שהאדם הוא טבעי בעצמו, ולכך בעוה"ז שהוא טבעי, אם עושה כנגד הטבע, ממהר לבא עונשו עליו. אבל מי שאוכל תרומה בטומאה, שחטא בדברים אלקיים לגמרי, עונשו יותר לעוה"ב שאינו טבעי. ואם בא עליו עונש בעולם הזה, אינו ממהר כל כך לבא". הרי שהשכלי אינו נמצא בעולם הזה הגשמי.

<> על פי הפסוק [ישעיה סה, כד] "והיה טרם יקראו ואני אענה".

<> אודות שהתורה נמצאת אל דורשיה ומבקשיה, הנה אמרו חכמים [ברכות נ.] שאע"פ שבכל הבקשות אין לאדם לבקש מה' הרבה ["שהשואל שואל כעני על פתח, שאינו מרים ראש לשאול שאלה גדולה" (רש"י שם)], מ"מ בדברי תורה יכול לבקש כאוות נפשו, ועל כך נאמר [תהלים פא, יא] "הרחב פיך ואמלאהו", ופירש רש"י שם "הרחב פיך - לשאול כל תאותך". והביאור הוא כדבריו כאן, כי הואיל והתורה היא המציאות המקויימת ביותר בעולם, לכך כאשר האדם מתעורר אל התורה היא תנתן לו לגמרי בהרחבה וללא הגבלה. אך טעמא בעי, שהואיל והעולם הגשמי מרוחק מן השכלי, מדוע כאשר "התחתונים מתעוררים אל התורה השכלית" מתבטל ריחוק זה, והתורה תענה לכל דורשיה ב"הנני". ויש לומר, כי היחס של החומר לצורה - יחס כפול הוא; מחד גיסא יש הבדלה והרחקה ביניהם, וכמבואר כאן. אך מאידך גיסא החומר מתחבר אל הצורה כאשר החומר משתוקק להיות נושא לצורה, וכפי שביאר למעלה במשנה א [לאחר ציון 41], וז"ל: "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... והוא שרמז השתוקקות החומר אל הצורה בכתוב [בראשית ג, טז] 'אל אישך תשוקתך'. ובדברי חכמים יודעי החכמה [יבמות קיג.] 'יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא', וכל זה כי השתוקקות החומר לקבלת הצורה להתעצם בו". לכך, כל עוד שהאדם לא התעורר לתורה, בודאי התורה מרוחקת ממנו, כי גשמיות העולם והאדם לחוד, ושכליות התורה לחוד. אך כאשר האדם מתעורר ומשתוקק לתורה, אזי גוף האדם וגשמיותו נהפכים להיות נושאים לתורה, והשלמתו היא דוקא בתורה, וכהשלמת אשה ע"י בעלה, ובודאי שאז התורה תהיה מצויה לו ביותר, מפאת שהיא ראויה אל המציאות ביותר. וראה להלן הערה 581. וראה למעלה הערות 37, 49, ולהלן הערה 896 שנתבאר שהשתוקקות לתורה מכשירה את האדם לקבלתה.

<> וכיצד מבאר כאן שהתורה נמצאת אל כל דורש, בשעה שאמרו שהתורה קשה לקניה כזהב ופז.

<> לשונו למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1252]: "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... 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'". 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1256].

<> פירוש - האדם מצד היותו בעל גוף תמיד צריך לחשוש שהתורה תאבד ממנו, אך התורה השכלית ראויה מצד עצמה אל המציאות ביותר. ובברכות ס. ביארו שהפסוק [משלי כח, יד] "אשרי אדם מפחד תמיד" עוסק בדברי תורה. ובנצח ישראל פ"ה [עז.] כתב לבאר: "ומוקי ליה ההוא בדברי תורה כתיב, שדואג שישכח תלמודו וחוזר על משנתו תמיד... 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. לכך מוקמינן להא דכתיב 'אשרי אדם מפחד תמיד' בדברי תורה, שאין לאדם בתורה קנין בשלימות, ודבר זה ראוי לו לפחד". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סנהדרין צח.] שכאשר שאל רבי יהושע בן לוי את המשיח אימתי יבוא, המשיח השיבו שיבוא היום, ועל כך נאמר [תהלים צה, ז] "היום אם בקולו תשמעון". ובנצח ישראל פמ"ה [תשסו:] כתב על כך: "מתבאר לך כי יש זמן מיוחד לקץ הגאולה. ואולי יקשה לך מה שאמרנו למעלה, שאמר המשיח 'עתה אתינא וכו''. כי הכל אמת נכון. כי מצד המשיח בעצמו אין מניעה כלל, ואין לו זמן מוגבל. רק כי יש מניעה מצד שהמקבל אינו מוכן, אבל אין מניעה מצד המשפיע. והיינו דאמר ליה 'היום אם בקולו תשמעו' [תהלים צה, ז], כלומר אם המקבל מוכן אין מניעה מצד המשפיע".

<> לא רק משום ש"הבא ליטהר מסייעין בידו" [ראה למעלה הערה 529], אלא שהמחשבה השכלית מממשת את עצמה, וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו שם [לפני ציון 1609]: "אמר [שם במשנה] '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".

<> ופירש רש"י שם "מחשבה שאדם מחשב כך וכך אעשה, כך וכך תעלה בידי, מועלת להשבית הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת, אפילו לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא", ואילו כאן מבאר שמחשבת תורה מועילה ללימוד תורה.

<> למעלה פ"ב מ"ד אמרו "אל תאמר לכשאפנה אשנה, שמא לא תפנה", וכתב שם לבאר [תקנט.] בזה"ל: "כלומר שאין לאדם עמידה מקוימת אף שעה אחת, ולכך אל יאמר אשנה תוך שעה או שתים כשאפנה, ודעתו שאין האדם בעל שנוי כל כך בזמן קרוב, ולכל הפחות יש לאדם קיום זמן מה, וחושב בודאי שלא יבא לו עסק אחר בתוך שעה, ולכך ישנה תוך שעה. גם דבר זה אינו כלל, 'שמא לא תפנה', כי אין לאדם עמידה מקוימת אפילו זמן קצר, ושמא לא תפנה, כי יבאו לך עסקים אחרים, כי האדם בעל שנוי תמיד". אמנם כאן אמרו יותר, שלא רק שהמחשבה לא תועיל לממש את רצונו ללמוד, אלא שהיא אף תגרע ותפריע בכך, ונקודה זו לא נתבארה במשנה "שמא לא תפנה". ויש לעיין בזה.

<> פירוש - כל עוד שלא התחיל בלימוד אינו יכול לדעת כלל אם יעלה בידו לממש את מחשבתו, אך כאשר התחיל בלימודו אהני ליה הסגולה המיוחדת של תורה להוציא לפועל את מחשבתו. וראה למעלה פ"ב הערה 464. ואמרו 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". וראה הערה 565. [הובא למעלה פ"ג הערה 1617, וראה פ"ג הערה 2103]. @**והפחד יצחק**^ שבועות, מאמר מג אות ה, כתב: "לגבי מצוה אמרו 'מצוה גוררת מצוה' [למעלה משנה ב], ואילו לגבי תלמוד אמרו ש'התלמוד מביא לידי מעשה', ולא אמרו שהתלמוד גורר את המעשה, כדרך שאמרו לגבי מצוות". ולפי המבואר כאן הענין מחוור למדי; מצוה גוררת המצוה, כי הואיל וכל המצות הן דבר אחד, לכך אם עשה מצוה אחת תגרר בעקבותיה מצוה שניה, וכפי שביאר זאת למעלה [משנה ב (לפני ציון 193)]. אך התלמוד הוא המוליד והמוציא לפועל את המעשה שבא בעקבותיו, וכמו שאב מביא את בנו, ואין האב גורר את בנו, כך התלמוד מביא לידי מעשה, ולא גורר את המעשה.

<> הובא בהערה 549. ובנתיב התורה ר"פ ח כתב: "כבר התבאר שעיקר התורה כאשר משפיע אותה לאחרים, וזהו אמתת השכל שהוא משפיע לכל מקבל... וזה מצד הרב המלמד, שאם אינו משפיע לאחרים, אינו נותן לתורה ענין השכל, שהוא משפיע אל הכל, ומוציא אחר מן הכח אל הפועל. וזה אמרם 'הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד', פירוש המוציא שכלו אל הפועל על מנת שיוציא אחר אל הפועל, וזהו אמתת השכל אשר הוא משפיע אל הכל, דבר שהתחיל לצאת אל הפעל יוציא לגמרי אל הפעל. ולכך זה שלמד על מנת ללמד, מספיקין בידו ללמוד וללמד... כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו במשנה שהקנין המ"ד של תורה הוא "הלומד על מנת ללמד", וביאר שם בזה"ל: "כי זה עצם התורה שילמד אחרים גם כן, ולא נתנה תורה שתעמוד אצלו, רק נתנה תורה ללמד לאחרים... כי עצם התורה היא שילמד אותה לאחרים", ובקנין מ"ה מאריך יותר בזה. ולכאורה שם מדגיש היבט אחר מדבריו כאן; שבעוד שכאן מבאר ששכליות התורה מממשת את עצמה, הרי להלן ביאר שמהותה של תורה היא ללמדה לאחרים, ולא שתעמוד אצלו. אך הם הם הדברים; מהות התורה היא ללמדה לאחרים משום ששכליות התורה תובעת את היציאה לפועל, וכפי שנתבאר כאן. וראה למעלה פ"ב הערה 1643. @**ובזה מיישב**^ את שתי השאלות הראשונות ששאל למעלה; (א) אם "מספיקין בידו ללמוד וללמד" נוהג גם בשאר מצות, מדוע הוא נזכר רק אצל תלמוד תורה. (ב) אם דין זה אינו נוהג בשאר מצות, מדוע שינהג בתלמוד תורה [ראה למעלה הערה 520]. ועל כך מיישב שזהו דין מיוחד בתלמוד תורה, כי שכליות התורה מוציאה לפועל את הלימוד, משום שהמחשבה השכלית פועלת.

<> אע"פ שלמד על מנת ללמד, ולא על מנת ללמוד.

<> כפי שהביא למעלה סוף משנה ד בשם המדרש [לאחר ציון 461], וז"ל: "רבי מנחמא בר יעקב מייתי לה מן הדא; [משלי כה, ח] 'אל תצא לריב מהר', 'לרב' כתיב, לעולם אל תהי רץ אחר השררה למען 'פן מה תעשה באחריתה בהכלים אותך רעך' [שם], למחר באים ושואלים לך שאלות, מה אתה משיבם". ובספר נשמת חיים כתב בזה"ל: "כי ללמד לאחרים ההכרח שיהיה עשיר בדעת, כי רבי לא שנה וכו'". וכוונתו לדברי הגמרא [נדה סב:] "רבי לא שנה רבי חייא מנא ליה", ופירש רש"י [עירובין צב.] "רבי לא שנאה - למשנה זו במשנתינו. רבי חייא - שסידר וסתם את הברייתא, ותלמידו היה. מניין לו - זה הפירוש". הרי כאשר הרב לא ידע, מנין ידע התלמיד. ובכדי שגם התלמיד ידע הרה, מחוייב שרבו יהיה עשיר בתורה.

<> תיבת "במקצת" מורה שהציור שעליו מדובר הוא שרוצה ללמוד מקצת מהמסכתא, והנדון הוא האם יסעייהו ללמוד יותר ממה שרצה, ולסיים את כל המסכתא. וכפי ששאר ציורים במשנה איירי שרוצה ללמוד לדבר מסויים [ללמד, לעשות], ומסייעין בידו לעשות אף יותר מכך. וכן מה שכתב למעלה [לפני ציון 520]: "למה לא אמר 'הלומד מספיקין בידו ללמוד', שאם רצה ללמוד מסכתא אחת, מספיקין בידו ללמוד אותה המסכתא שחפץ ללמוד", כוונתו שרוצה ללמוד מקצת המסכתא, וכמו שנתבאר בהערה 520. וכן להלן [לאחר ציון 571] כתב: "אבל אם הוא רוצה ללמוד מסכתא אחת", צריך לומר שכוונתו ללמוד מקצת אותה מסכתא.

<> ולכך אין צורך לסייע לו שיגיע רחוק יותר, כי גם מה שהוא כבר עושה הוא חשוב דיו, "כי נקרא למוד תורה אפילו אות אחת בלבד". ולהלן פ"ו מ"ד [ד"ה ועוד יש] כתב: "בתורה אין חילוק בין פרק לבין הלכה או פסוק או דבור או אות אחת, דסוף סוף תורה היא, ואין לחלק. דלפעמים אות אחת נחשב הרבה". ובדרוש על המצות [נב:] סלל לו דרך אחרת בישוב שאלה זו, וז"ל: "ולא אמר 'הלומד מעט מספיקין בידו ללמוד הרבה', דאין התורה בעצמה פועלת וגומרת רק כשילמוד לשם זה; ללמד או לעשות, שלימודו בעצמו הוא כדי להוציא לפעל, אזי התורה בעצמה גם כן פועלת. אבל אם ילמוד רק לקבל, אין התורה פועלת כלום, כאשר כל עצמו אינו למד לתכלית יציאה לפעל".

<> לכך המלמד נזקק לסיוע מיוחד בכדי שיוכל להצליח בתפקידו, ויספיקו בידו ללמוד הרבה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה נאמר [דברים ו, ז] "ושננתם לבניך ודברת בם וגו'", ופירש רש"י שם "ושננתם - לשון חדוד הוא, שיהיו מחודדים בפיך, שאם ישאלך אדם דבר לא תהא צריך לגמגם בו, אלא אמור לו מיד. לבניך - אלו התלמידים". ותמה על כך הפחד יצחק שבועות, תחילת מאמר כד בזה"ל: "כמה מן הפלא יש בזה, שחובה זו של 'מחודדים', אשר ענינה שייך בהחלט לדרך הלימוד, לא נאמרה בגוף מצות לימוד תורה, אלא שנקבעה במטבע המצוה של ללמד". ולפי המבואר כאן הענין מחוור, כי עד כמה שנוגע למצות "ללמוד", נהי שהמצוה המובחרת היא בלימוד כל התורה כולה, מ"מ המצוה מתקיימת גם באות אחת. אך כאשר איירי ב"ללמד", כאן יש הכרח גמור של ידיעת כל התורה, כדי שיהיה ביד המלמד האפשרות לענות על השאלות שישאל על ידי תלמידיו, ולכך ההוראה לדעת היטב את כל התורה נאמרה בללמד יותר מאשר בללמוד.

<> זו סבה נוספת לכך שהמלמד זקוק לדעת תורה הרבה, כי מלבד שמוטל עליו להשיב לשאלות התלמידים שכבר באו אצלו [כפי שביאר עד כה], גם צריך שמעיקרא יהיה בידו האפשרות למשוך אליו תלמידים, ואם אין בידו תורה הרבה לא יבקשו ממנו תורה, ובודאי בהעדר מבקשים לא יוכל ללמד תורה. לכך חלק מהסיוע הנזקק למלמד תורה הוא שיהיה בידו האפשרות למשוך אליו תלמידים, וזה יתכן רק לכשיהיה בידו תורה הרבה. ואמרו חכמים [סנהדרין מב.] "במי אתה מוצא מלחמתה של תורה, במי שיש בידו חבילות של משנה", ופירש רש"י שם "מלחמתה של תורה - הוריותיה ולעמוד על בוריה ועל עיקרה, לא כאדם המפולפל ומחודד ובעל סברא, ולא למד משניות וברייתות הרבה, כי מהיכן יתגלה הסוד. אלא בבעל משניות הרבה, שאם יצטרך לו טעם בכאן ילמדנו מתוך משנה אחרת, או אם יקשה לו דבר על דבר, יבין מתוך משניות הרבה שבידו הא מני פלוני היא, ששמענוהו במקום אחר אומר כך". הרי שרק מי שיש בידו תורה הרבה מסוגל להלחם במלחמתה של תורה.

<> מה שאין כן אם לומד על מנת ללמוד לעצמו, אזי אין מספיקין בידו יותר ממה שיעשה. ובזה מיישב את שאלתו החמישית על המשנה ["למה לא אמר הלומד מספיקין בידו ללמוד, שאם רצה ללמוד מסכתא אחת מספיקין בידו ללמוד אותה המסכתא שחפץ ללמוד" (למעלה לפני ציון 520)], ועל כך מיישב שרק הבא ללמד זקוק לסיוע מיוחד, לעומת הלומד לעצמו. @**ובדרוש על התורה**^ [נב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "והוא ששנינו רבי ישמעאל אומר הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד... רצה לומר כשלומד התורה על מנת שתצא לפעל, דהיינו ללמדה לאחרים, היא יוצאת לפעל ההוא, ומספיקין בידו ללמוד וללמד. ופירוש 'ללמד' היינו שהמקצת שלמד מוציא הרבה לפעל, הן שילמד הוא יותר, הן ללמד לאחרים. כי ההתחלה היא סבה אל הכל, וכנטיעת ענף אחד מן הענפים העומדים ליטע, שהוא סבה והתחלה לנטיעת האחרים גם כן, שבנקל הם לנטוע אח"כ... וגם הוא סבה שמוציא הענף הזה עצמו הרבה ענפים אחרים לפעל, כן הוא למוד התורה". הרי מבאר שמספיקין בידו גם ללמוד, כי תורתו [שלמד מתחילה ע"מ ללמד] יוצאת אל הפועל הן כלפי עצמו והן כלפי אחרים. ואילו כאן מבאר שמספיקין בידו ללמוד משום שהוא חלק מה"ללמד".

<> בא ליישב את שאלתו הרביעית למעלה [לאחר ציון 516]: "ועוד, מה טעם מי שהוא לומד על מנת לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד גם כן, ואילו הלומד על מנת ללמד אין מספיקין בידו לעשות".

<> "שאין זה מעשה כלל" [לשונו בסמוך].

<> הנעשה על ידי הגוף, לעומת הלימוד שאינו מעשה גוף. ואודות שהמעשה הוא על ידי הגוף, כן כתב למעלה בהקדמה [יא:]: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף... אבל התורה היא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.], וז"ל: "כל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.], שם פי"ז [א, עב:], נתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר], נתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל". וכן למעלה פ"א מי"ז [תא.] כתב: "כי המעשה היא לגוף, והמדרש לשכל". ולמעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 2054] כתב: "כי המעשים מתיחסים לגוף האדם". וראה בגו"א שמות פט"ו הערה 200 שנתבאר שם שהמעשה הוא החוליה האחרונה, והמחשבה היא החוליה הראשונה. וראה להלן הערות 1093, 1125.

<> בפתיחה הכללית לספרי הפחד יצחק ביאר היטב נקודה זו, וז"ל: "חובות האיברים מתקיימת בכח העשיה שבגוף, ואילו עסק הלימוד מתקיים הוא בכח ההשגה שבשכל. ונמצא דבשעה שאנו אומרים שהלימוד מביא לידי קיום, אנו מתכוונים באמת לשפע ממקום ההשגה שבשכל, עד למקום העשיה שבגוף... הבדל תהומי הוא ההבדל בין מהירות התנועה של גלי אור, ובין מהירות התנועה של גלי הכוח השונים הפועלים בעולם. טיבו של הבדל זה נעוץ הוא בעובדא היסודית שהאור הוא הבריאה היותר זכה והיותר מפשטה בעולם הטבע. וכבר כתב החסיד לוצטו בפרק הזריזות [מסילת ישרים פ"ו] כי המונע את מהירות התנועה הוא הגסות אשר בעפריות החומריות... והוא הדין והיא המדה בחייה של אישיות האדם... חיי הנפש הפנימיים קרובים יותר אל ההפשטה של אור הנשמה, מאשר חיי המעשה החיצוניים. לכן תנועתם של גלגלי החיות הפנימית היא מהירה באין ערוך מתנועת גלגלי החיות החיצונית של כלי המעשה. ואשר על כן כשאדם לומד הלכות ציצית, והענין נקלט בכלי השגתו, הרי הדרך מן ההשגה הזו עד מעשה הלבישה של הציצית היא יותר ארוכה מאשר הדרך מן השגת אהבה בשכל עד התעוררות ענין האהבה בתחושתו. כי על כן גם ההשגה וגם התחושה הן מהדברים הנעשים בפנים, ותחומי פעולתם הם תכופים וסמוכים זה לזה".

<> ואם תאמר, הרי נמנו וגמרו ש"תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה" [קידושין מ:], וכמבואר למעלה הערה 552. 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 פ"ג הערה 1617, וראה פ"ג הערה 2103]. ומדוע אם לומד על מנת ללמד לא יזכה גם לעשות, הרי "התורה היא פועלת שיצאו המעשים לפועל". ויש לומר, שהכלל ש"התלמוד מביא לידי מעשה" נאמר רק אם לומד על מנת לעשות, אך אם לומד שלא על מנת לעשות, לא יאמר על כך שהתלמוד מביא לידי מעשה. וכמו שאמרו [יבמות קט:] "כל האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו". ומדוע לא יאמר גם שם שהתלמוד מביא לידי מעשה. ובעל כרחך לומר שכאשר לומד שלא על מנת לעשות לא יאמר על כך שלימודו שמביא לידי מעשה. וכן מבואר בנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.], שכתב: "אם למד על מנת לעשות, ואז מספיקין בידו ללמוד ולעשות... רק שצריך שיהיה כונתו לעשות, ומספיקין בידו לעשות". ומעין זה כתב הרוח חיים [למעלה פ"א מי"ג], שכאשר אמרו על תורה ומצות [פסחים נ:] "מתוך שלא לשמה בא לשמה", היינו שהעסק בשלא לשמה יהיה על דעת שעל ידה יגיע ללשמה. אך אם יעסוק בתורה ובמצות שלא לשמה מבלי הכוונה להגיע ללשמה, אזי אינו מובטח שיגיע ללשמה.

<> כי אז התורה חלה אף על גופו הגשמי.

<> אמנם למעלה פ"ב מי"ג [תשסו.] כתב שדיבור הוא נחשב מעשה, וראה שם הערה 1414 שנלקטו שם מקורות נוספים שביאר כן, ואילו כאן כתב שללמד לאחרים "אין זה מעשה כלל". ויל"ע בזה.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ח [א, לד.]: "כל מי שלמד על מנת לעשות, שהתלמוד שלו יהיה לגמרי יוצא אל הפעל אף במעשה, מספיקין בידו ללמוד כו'. כי כבר אמרנו הדבר שמתחיל לצאת אל הפעל יוצא לגמרי אל הפעל, וזה שהיה כוונתו ללמוד ולעשות, דהיינו שיהיה יוצא אל הפעל אף במעשה, לכך מספיקין בידו שיצא לגמרי אל הפעל, כי השכל מוציא הכל אל הפעל לגמרי". וכן כתב בדרוש על המצות [נב:].

<> כמו שאמרו חכמים [תענית ז.] "הרבה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן", ומשמע שכך הוא סדר הלימוד; מרב, מחבר, ומתלמיד. הרי קודם לימוד עצמו ללימוד אחרים. וכן אמרו חכמים [סנהדרין סח.] "הרבה תורה למדתי, והרבה תורה לימדתי". ועוד אודות שהשלמת עצמו קודמת להשלמת אחרים, כן ביאר להלן [פ"ה מכ"א] ש"בן שמונה עשרה לחופה", שכתב שם: "כל זמן שאינו בן שמונה עשר לא נשלם קומתו בגופו הוא עצמו, לכך אין צריך להשלים עצמו באשה, שהיא תוספת יותר על עצמו. אבל כאשר הוא בן שמונה עשרה, שכבר נשלם עצמו בגופו, יש לו להשלים עצמו באשה". וראה למעלה פ"ג הערה 1925.

<> מוסיף כאן "עד שהוא חכם גדול", כי רק לאחר שיש שפע רב לעצמו, יוכל אז להעניק לאחרים, ולא קודם לכן. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ד אות מג [תיז.], וז"ל: "שיהיה מברך אחרים, ומי שבירך את אחר הוא עצמו ברכה שאינו פוסק" [הובא למעלה פ"ג הערה 830].

<> נמצא שמבאר כאן שלשה הסברים מדוע אם לומד על מנת ללמד נכלל בזה גם לימוד עצמו; (א) כאשר רוצה ללמד לאחרים עליו לדעת הרבה, כדי שיוכל להשיב לשאלותיהם. (ב) תלמידים יבקשו לקבל ממנו תורה רק כאשר יש בידו תורה הרבה. (ג) סדר הדברים מחייב שלפני שישלים אחרים, ישלים עצמו קודם לכך.

<> פירוש - הקב"ה מסייע לאדם לממש את רצונו ולהגיע אל תכליתו. ואם כדי להגיע אל תכליתו עליו להשלים עצמו בשלבים המסודרים קודם לתכליתו, הרי שיסייעו לו אף בכך, ו"יש בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]. אך כאשר קבע לעצמו ללמוד מסכת אחת, הרי בכל פרק ופרק שלומד כבר מקיים בזה את רצונו ותכליתו [שלומד את המסכתא], ואין צורך לסייעו מעבר לכך, כי סיוע כזה יחרוג מעבר להשגת מטרתו.

<> כמבואר למעלה הערות 552, 565.

<> כי יחס הלימוד למעשה הוא כיחס האב לתולדה [כמבואר למעלה הערה 552], ולעולם האב קודם לתולדה.

<> פירוש - הלימוד על כל ציוריו [בין לעצמו ובין לאחרים] קודם למעשה, והואיל וגם ללמד לאחרים מכלל לימוד הוא, ולכך אף הוא נכלל בקדימה למעשה.

<> בא ליישב את שאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 514], שהקשה: "ועוד, דרישא משמע שכונתו רק ללמוד ואינו מבקש לעשות המצות, והיה ראוי לדמותו למי שחכמתו מרובה ממעשיו, שאין חכמתו מתקיימת, וכאן אנו אומרים שמספיקין בידו ללמוד וללמד".

<> מקור הבטוי הוא מהגמרא [כתובות קג:, ב"מ פה:, סנהדרין יא.], וכן כתבו להלן פ"ו מ"ז [ד"ה אמנם הסבה]. וכן הרבינו יונה כתב על המשנה "וחס ושלום שאין זה מדבר בלמד על מנת ללמד ולא לעשות" [הובא למעלה הערה 516]. וביומא עב: אמרו "אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים שעוסקין בתורה, ואין בהן יראת שמים... אמר להו רבא לרבנן במטותא מינייכו לא תירתון תרתי גיהנם", ופירש רש"י שם "תרתי גיהנם - להיות יגעים ועמלים בתורה בעולם הזה ולא תקיימוה, ותירשו גיהנם במותכם, ובחייכם לא נהניתם בעולמכם". וראה בנתיב יראת השם פ"ד [ב, לב.] בביאור המאמר. ובודאי שצריך לומר על היורש גיהנם "חס ושלום לא תהא כזאת בישראל".

<> אך מ"מ ראוי שאדם ילמד את לימודו למעשה, וכפי שכתב המשנה ברורה בהקדמתו, וז"ל: "והנה אף שלימוד התורה הוא שכל מה שהאדם לומד, אפילו בקדשים ובטהרות הוא מקיים מ"ע דת"ת, מ"מ עיקר לימוד האדם צריך להיות בלימוד המביא לידי מעשה, ועל כך אמרו חז"ל [ברכות ח.] 'אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב' [תהלים פז, ב], אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ובתי מדרשות שביעקב. ועיין ביו"ד [סימן רמו] בש"ך שם [סק"ה] שהביא בשם הפרישה דצריך כל אדם ללמוד הלכות בכל יום, כדי שהלימוד יביאנו לידי מעשה".

<> מעלת התורה ושפלות העוה"ז נובעות משכליות התורה ומגשמיות העוה"ז [ראה הערה הבאה], ושכלי הוא מרומם והגשמי הוא שפל, וכמבואר למעלה הערה 399.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 539]: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי".

<> פירוש - כאשר התורה יוצאת לפועל בעולם הזה. וכן כתב למעלה [לפני ציון 543]: "והתחתונים מתעוררים אל התורה השכלית". וראה הערה 543 שנתבאר שם שגשמיות העולם יכול לעכב או לסייע את האדם להגיע אל התורה.

<> משמע מלשונו שהסיוע הניתן במשנה הוא מפאת שהואיל והאדם התחיל לכך מסייעין בידו לגמור, כי המתחיל סופו לגמור. ובביאור הדבר, ראה למעלה הערה 192.

<> "מצד התורה" - כי מצד האדם שהוא בעל גוף התורה רחוקה ממנו, וכמבואר למעלה מציון 545 ואילך.

<> הנה למעלה כתב פעמיים שהסיוע שבמשנה הוא משום שנותנים לו כפי מחשבתו שרצה; (א) לאחר ציון 528 כתב: "ולכך מספיקין בידו כפי אשר היתה מחשבתו, כי מאחר שכוונתו לשם שמים מסייעין אותו מלמעלה". (ב) לפני ציון 548 כתב: "כי כאשר כוונתו שתהיה תורה בעולם, כאשר ראוי לפי האמת שתהיה התורה בעולם, מספיקין בידו ללמוד וללמד כפי כונתו שרצה". אך הרי עיקר הדגשתו בפירוש המשנה הוא ששכליות התורה תובעת להתממש "כי המחשבה השכלית פועלת" [לשונו למעלה לפני ציון 549], ולא מצד מילוי מחשבתו ורצונו. וכאן כתב את שני הדברים ביחד; "כי ראוי שיהיה כך מצד התורה, ולפיכך מספיקין בידו כפי מחשבתו". והשאלה היא, האם הסיוע שהוזכר במשנתינו ניתן לאדם מחמת שכך היתה כוונתו מחשבתו ורצונו, או מחמת שהמחשבה השכלית פועלת. ואם תבאר ש"זה וזה גורם", יקשה מהו הביאור לשילובם של שני הטעמים הללו להדדי. וצ"ע.

<> אין כוונתו שמתוך שלומד ע"מ ללמד וע"מ לעשות עלול ללמוד תורה כדי להתגדל בה, כי לא הזכיר מזה כלום. אלא כוונתו שהואיל והמאמר הקודם מלמדנו לשם מה יש ללמוד תורה [ללמד ולעשות], לכך נסמך לכאן המאמר הזה המלמדנו לשם מה אין ללמוד תורה.

<> מה שלא ביאר שהמאמרים נסמכו משום שרבי ישמעאל ורבי צדוק היו בזמן אחד, וכפי שביאר את סמיכות המשניות הרבה פעמים [ראה למעלה מציון 521 ואילך], כי כאן רבי צדוק להדיא בנה דבריו על דברי רבי ישמעאל, שאמר "אל &**תעשם**^ עטרה להתגדל בהם", ועל מה נאמר "תעשם", ובעל כרחך שזה מוסב על דברי תורה שהזכיר לפניו רבי ישמעאל. ובכגון דא, בודאי הסמיכות צריכה להיות מחמת קשר מהותי, ולא רק קשר של זמן אחד. וראה להלן הערות 658, 679.

<> "לאכול" - כך גרס במשנה [ולא "לחפור"]. וכן רש"י מביא כאן גירסא זו. וכן הוא בשינויי נוסחאות הנדפס במשניות. ועל כל פנים מקשה על הכפילות שהוזכרה במשנה "אל תעשם עטרה להתגדל בהם", וכן "ולא קרדום לאכול מהן". ואין שאלתו מהו ביאור הדברים, כי זה פשוט שהרישא איירי שלא ישתמש בדברי תורה כדי שהבריות יכבדוהו ויקראוהו "רב", ואילו הסיפא איירי שלא ישתמש בדברי תורה לפרנסתו [כמו שביארו כאן רש"י, רבינו יונה, והרע"ב]. אך שאלתו היא מה הצורך לכפילות זו, ומדוע לא נילף אחד מהשני.

<> פירוש - אין שום קשר בין התורה ובין רצונו של האדם להתגדל, ולכך בודאי שאסור להשתמש בתורה לצרכיו של האדם.

<> למעלה פ"ג מי"ז [לפני ציון 2008] כתב: "ופירוש 'אם אין קמח אין תורה וכו'', כי התורה היא פרנסת האדם גם כן, והרי הכתוב קורא התורה בכל מקום 'לחם'... 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". נמצא שלולא התורה יחסר לאדם גם פרנסת הגוף, הרי שהתורה היא תנאי לפרנסתו, ומאפשרת את פרנסתו. וכן אמרו [ע"ז יט:] "כל העוסק בתורה נכסיו מצליחין", ויובא להלן במשנה ט [ראה להלן הערה 834]. וכן אמרו [ברכות מב.] "תיכף לתלמיד חכם ברכה". הרי שהתורה מביאה את פרנסת האדם, ולכך סלקא דעתך שאפשר להשתמש עם התורה לאכול הימנה. ולהלן משנה ט [לפני ציון 846] כתב: "כי התורה היא סבה אל העושר, כדכתיב קרא [משלי ג, טז] 'ובשמאלה עושר וכבוד'". @**ואם תאמר**^, הרי גם אמרו להלן [פ"ו מ"ד] "אין כבוד אלא תורה", וכמו שתורה מביאה קמח, כך תורה מביאה כבוד, ומדוע שבנקודה זו נחלק בין קמח לכבוד [שאלת בני הבה"ח משה יונה שליט"א]. ויש לומר, דבשלמא לגבי קמח, הרי הקמח הוא אותו קמח בין אם התורה מביאה אותו מעצמה, או שהאדם דורש אותו בעבור תורתו, ולכך סד"א שמותר לאדם לתבוע קמח בעבור תורתו. אך כאשר האדם תובע כבוד בעבור תורתו, הרי זהו כבוד פסול שאין לו שום שייכות ל"אין כבוד אלא תורה", כי הכבוד הכשר הוא שכלי, וכמו שכתב להלן פ"ו סוף מ"ד, וז"ל: "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" [הובא למעלה הערה 484]. אך כאשר דורש כבוד עצמו, הרי זהו כבוד חומרי ולא שכלי, וכמו שכתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יד:], וז"ל: "כי רדיפת כבוד הוא גאוה, ובעל גאוה מרוחק מן הכבוד", וגאוה היא גשמית, וכמבואר להלן הערה 904. ואין שום ס"ד שאדם יוכל להשתמש בתורה כדי להשיג מאוויו החומריים. וראה למעלה הערה 120, ולהלן הערה 621.

<> דברים אלו צריכים ביאור, כי לכאורה הביאור למשנה "אם אין תורה אין קמח" הוא באופן אחר, שאיירי באדם העוסק רק בפרנסתו ללא לימוד תורה, ואומרים לו שאי אפשר שיהיה קמח ללא תורה, ועליו גם ללמוד תורה. אך לא שכאשר יעסוק בתורה הקב"ה יזמין לו פרנסתו ברווח, וכן המהר"ל לא הזכיר נקודה זו בביאורו למשנה שם. והרי זה כמו שאר הדברים שהוזכרו שם במשנה, וכגון "אם אין תורה אין דרך ארץ", שפירושו שאדם המשתלם רק בדרך ארץ ללא תורה, לא תעלה בידיו מדת דרך ארץ, כי לולא תורה אין דרך ארץ, והיא לא תצלח. אך בודאי שאין הכוונה שיעסוק בתורה, והקב"ה יזמין לו הליכות דרך ארץ ברווח. ומדוע כאשר חזרו ואמרו "אם אין תורה" ביחס לקמח, נפרש שהכוונה היא שהקב"ה יזמין בעבורו קמח ברווח. אמנם היסוד הזה אכן הוזכר למעלה, אך לא במשנה זו אלא במשנה אחרת, שאמרו [למעלה פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וביאר שם [לפני ציון 667] בזה"ל: "אף על גב שאי אפשר לאדם בלא פרנסה, וצריך הוא למלאכה כדי לעסוק בתורה, מכל מקום אין עליו עול דרך ארץ, כי פרנסתו מגעת לו בקלות כאשר מקבל עליו עול תורה, כי אז הוא אל השם יתברך לגמרי, ומתעלה מן העולם הזה", אך לא הוזכר כן במשנה של "אם אין תורה אין קמח", ויל"ע בזה.

<> לשונו למעלה פ"א מ"י [דש.]: "דבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם [מהבריות], היתה התורה מתעלה מעלה מעלה... אך עתה כיון שצריכים להם, כל רב קנה אדון לעצמו", ושם הערה 1023. ולהלן בסוף המשנה כתב: "ובדור הזה... הבעלי בתים חושבים כי זהו עצם הלומדים להנות משל אחרים... ובזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ". וראה להלן הערות 643, 653.

<> מבאר שקבלת פרנסה מאחר היא בזיון, ואילו קבלת כבוד מאחר היא חשיבות האדם. דוגמה לדבר; בגו"א שמות פכ"ח אות טז כתב על בגדי כהונה בזה"ל: "נראה לי מה שלא כלל את המכנסים [שמות כח, מב] עם שאר הבגדים [שם פסוק מ], מפני שאין דומה מכנסים לשאר בגדים, כי מכנסים אינו מלבוש לכבוד, רק הוא לכסות הערוה [שם פסוק מב], ושאר מלבושים כלם כבוד הגוף הם. והרי המכנסים אינם רק להסיר הגנאי, והערוה לכסות, ושאר בגדים הם 'לכבוד ולתפארת' [שם פסוק ב], לכך נאמר אצל הבגדים 'לכבוד ולתפארת', ולא נאמר [שם פסוק מא] 'והלבשתם' על המכנסים, מפני שהלבוש נקרא אותו שאדם לובש בהם לכבוד ולתפארת. ובכל מקום לא יחבר המכנסים עם שאר מלבושי כבוד, שאינו דומה ואינו שוה להם". הרי שדבר שנועד להסיר חסרון אינו בגדר של "כבוד" [מכנסים], ואילו דבר שבא לרומם את האדם משתייך לגדר של "כבוד" [שאר בגדים]. וזהו היחס בין מזונותיו של אדם לגדולתו של אדם; המזונות באים להחיות את האדם שלא ימות ברעבונו ["שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו ולכל גויה וגויה די מחסורה" (ברכות כט:)], ודומים למכנסים. אך גדולתו של אדם שייכת לרוממותו, ודומים לשאר בגדי כהונה.

<> וכן כתב בתויו"ט בקיצור, וז"ל: "אל תעשם עטרה וכו' כלומר לא להתכבד בה, וגם לא להתפרנס בה, ותרווייהו צריכא, דרך חיים".

<> כפי שכתב למעלה [לאחר ציון 539]: "כי מצד העולם הזה שהוא גשמי, ורחוק העולם הזה מן השכלי, לכך לא נמצאת התורה השכלית בעולם הזה הגשמי". וכן חזר וכתב בהמשך [לפני ציון 580]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצ:] כתב: "כי התורה מיוחדת מכל הנבראים, שכל הנבראים יש בהם בחינה שמתיחסים אל החמרי. והתורה, מצד שהיא גזרת השם יתברך, אינה מתיחסת אל החמרי, רק אל גזרת השם יתברך, ומצד הזה אין בה בחינה חמרית כלל" [הובא למעלה בהערה 533].

<> "תגא" - כתר. וזה לשון הערוך ערך תג: "'וישם כתר בראשה' [אסתר ב, יז], תרגומו 'ושוי תגא דמלכותא ברישה'. בלשון רומי כתר" [ראה למעלה הערה 464].

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.] כתב: "שזה מורה עליו שם 'כתר', כי המלך על ידי שהוא מלך ויש לו כתר, הוא נבדל מן שאר העם". ובח"א למנחות כט: [ד, עז:] כתב: "כי הכתר מורה על שהוא נבדל, כי המלך שיש לו כתר נבדל מן העם". ובח"א לסנהדרין קה: [ג, רמו:] כתב: "הכתר מורה על מעלה נבדלת". וכן הוא בתפארת ישראל פס"ג [תתקפ.], ושם הערה 17. ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] ביאר שמיקומו של הכתר על הראש מורה על מהותו, וכלשונו: "כי הכתר נבדל מבעל הכתר, כאשר הכתר הוא &**על**^ ראשו. ולכך ראוי הכתר למלך, שהרי המלך ג"כ הוא נבדל מן הכלל". וכן בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב: "כל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי [הוא] עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "הכתר הוא תכשיט של כבוד על הראש, כי המעלה הנבדלת ראויה על הראש, שהוא היותר עליון באדם, ושם הנשמה שהיא נבדלת, ולכך אליו ראוי תכשיט של כבוד" [הובא למעלה פ"א הערות 1279, 1280, ולמעלה הערה 469]. ועוד אודות מעמדו הנבדל של המלך, ראה למעלה פ"א מ"א [קלה:], שכתב: "אין למלך צירוף וקשור אל אחת מן אלו מעלות, רק מדריגת המלך בפני עצמו, שהרי מלך מיוחד בעצמו, אין לו צירוף וחבור לשום אדם, רק עומד בפני עצמו", וראה שם הערה 188, ופ"ג הערות 1491, 1562.

<> סנהדרין פג. "הזיד במעילה, רבי אומר במיתה, וחכמים אומרים באזהרה". והרמב"ם [הלכות מעילה פ"א ה"ג] פסק כחכמים, שכתב: "כל המועל בזדון לוקה". ולפי זה יקשה שכתב כאן דלא כהלכתא. ובכמה מקומות בספריו נקט כדבר פשוט שהנהנה מהקדש חייב מיתה [ראה למעלה פ"א הערה 1274]. וצ"ע.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנד.]: "'ודאשתמש בתגא חלף'... פירוש זה כי לכך חלף מן העולם, מפני שהתורה יש לה קדושה אלקית, כמו כל דבר שהוא קודש ששם שמים חל עליו. והנהנה מדבר ששם שמים חל עליו, דינו כמו מי שנהנה מן הקדשים, וחייב מיתה. והטעם שהוא חייב מיתה, כי האדם שהוא בעל גוף וחומר, ואין ראוי שיתחבר האדם הגשמי אל הדבר שהוא קודש ונבדל מן האדם, והוא חלק שמים. וכמו שתמצא כי כאשר מתחבר האדם אל העליונים אשר אינם עם הגוף יבא לו המיתה, כמו שאמר [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו נמות', כי אין לאדם גשמי מציאות עם הנבדלים. וכך כאשר האדם הוא מתחבר להיות נהנה מדבר שהוא חלק שמים, חייב מיתה. ולכך קאמר 'ודאשתמש בתגא חלף', שהתורה היא שכלית ונבדלת מן האדם שהוא בעל חומר, ואין לאדם בעל חומר מציאות עם התורה. לכך אמר 'דאשתמש בתגא חלף', כי על ידי כתר מלכות שהוא בראש המלך, הוא נבדל מן העם, כמו שידוע מענין המלך. וכן התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל. לכך נקראו תלמידי חכמים 'מלכים', כדאמרינן בגיטין [סב.] מאן מלכי רבנן, שנאמר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלוכו'. ודבר זה גורם שהנהנה מן התורה, הוא השכל הנבדל, חייב מיתה", וראה למעלה ציון 463.

<> עם המדריגה.

<> בתפארת ישראל פל"א [תסז.] הביא את המדרש [ילקו"ש ח"ב רמז תתקכא] שהאומות היו שומעות קול אלקים ומתו, וכתב על כך בזה"ל: "ומה שאמר כי העכו"ם שמעו ומתו, וישראל חיו... 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... אבל מי שירצה להתקרב אל השם יתברך שלא כראוי, הרי המתדבק לדבר שהוא נבדל, ואין ראוי הדבוק אליו, הוא ממית אותו. ולפיכך מי שיש בו תורה, והתורה הוא הקירוב אל השם יתברך, ואם הקירוב הוא זר ואין ראוי להיות, הוא ממית אותו. ולכך התורה היא סמא דמותא למי שאין ראוי לו הקירוב. וזה שאמר כאן כי האומות היו שומעים קול אלהים, ומתו. כי איך יתחבר קול אלהים חיים אל אומות העולם מכחישי ה', שהם חמריים. ודבוק הזה אין ראוי להם, ולכך מתו". ובנתיב התורה פ"ז [א, ל.] כתב: "כמו שהתורה היא סם חיים לתלמיד חכם שהוא עוסק בה לשמה, כך התורה היא סם המות לתלמיד חכם שאינו עוסק לשמה [תענית ז.]. ודבר זה בארנו אצל המשתמש בתגא חלף, כי המשתמש בדבר שהוא קודש אל דבר שהוא חול, מגיע אליו המיתה כמו מי שנהנה מקדשי שמים, כי אין מציאות לדברי החמרי עם הנבדל. ולפיכך אם נהנה האדם שהוא חול, מקדשי שמים, היא התורה, בא אליו המיתה, שאין אלו דברים שיש להם מציאות וחבור יחד, ונדחה הפחות והחול מן אשר הוא קודש. וכמו שאמר הכתוב [שופטים יג, כב] 'אלהים ראינו מות נמות', וכי אלהים הוא המיתה לאדם, אלא שאמר שאין לאדם להתחבר עם הקודש, והאדם שהוא חול נדחה. ולכך אמר אם האדם מחבר התורה שהיא קודש קדשים אל דבר שהוא חול, ראוי לאדם שיקבל המיתה. ודבר זה עושה העוסק בתורה שלא לשם שמים, רק להנאתו, שהוא חול, הנה הוא מחבר הקודש אל החול, לכך דבר זה ברור כי העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות" [הובא למעלה פ"א הערות 1275, 1276].

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

<> למעלה פ"א מי"ג, והובא בהערה 598.

<> מעין מה ששאלו בגמרא [כתובות קיא:] "'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום' [דברים ד, ד], וכי אפשר לדבוקי בשכינה, והכתיב [שם פסוק כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה'". ובתפארת ישראל פכ"ו [שצב:] כתב: "כי התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התייחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1245]. @**ואם תאמר**^, מאי קשיא, הרי הרבה פעמים העיר הערה זאת, וישבה באופנים שונים, וכדלהלן; (א) כאשר אדם מסלק גופו בזה התורה תתקיים אצלו, שהרי אמרו חכמים [שבת פג:] "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה", וכפי שביאר להלן משנה י, פ"ו תחילת מ"ה, נצח ישראל פ"ז [קפב:], ובדרוש על התורה [טז:]. ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו. ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר" [ראה להלן הערה 898]. (ב) על ידי יראת שמים, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 933]: "כי החכמה אין לה קיום אם לא מצד השם יתברך שהוא העלה. כי לפי גודל מדריגת החכמה אין קיום אליה אצל האדם שהוא בעל גוף, רק מצד השם יתברך, שהוא העלה. כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי, וכאשר הוא עלול אל השם יתברך, שהוא העלה, הנה יש אל העלול קיום מצד עלתו. ולפיכך כאשר האדם ירא שמים, ואז נחשב האדם עלול אל העלה, אז חכמתו יש לו קיום מצד עלתו, הוא השם יתברך, אשר מקיים הכל... כי אין קיום בפרט אל החכמה רק מצד הקשר העלול בעלה יתברך". (ג) על ידי מצות מעשיות, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "'כל האומר אין לו אלא תורה אפילו תורה אין לו' [יבמות קט:]... כי התורה שהיא השכל העליון, אין לה עמידה באדם, כי הוא בעל גוף. לפיכך אין לאדם דביקות אל התורה, מצד שהיא שכל, כי אם באמצעית המעשה, שהמעשה שייך לגוף, ועל ידי זה יש לו חבור וצרוף אל התורה". וכן חזר וכתב שם בפי"ז [א, עב.], וז"ל: "כי התורה היא שכלית, ואינה שייכת אל האדם שהוא גשמי, רק על ידי המצות, שהם מתייחסים 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" [הובא למעלה פ"ב הערה 582, וראה למעלה פ"ג הערה 987, ולהלן הערה 1180]. @**ודע**^, שבנתיב התורה ביאר הרבה דרכים כיצד האדם הגשמי יוכל להתחבר אל התורה השכלית, וננקוט כאן בשתים מהן; (ד) על ידי ענוה, וכמו שכתב שם ר"פ ב, וז"ל: "מפני כי התורה הוא השכל העליון, וקשה לקנות התורה שהיא שכל העליון, לכך צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואל"כ לא יקבל אותה. וההכנה שצריך לתורה הם דברים הרבה מאוד, עד שהוא ראוי אל התורה. כי האדם הוא בעל גוף, והתורה היא שכל אלקי. לכך צריך האדם שיהיה רחוק מן המדות שהם גשמיים, וצריך לדבק במדה שהיא שכלית. ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה... לכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת". (ה) על ידי לימוד בחבורה, וכמו שכתב שם ר"פ ו, וז"ל: "לפי מה שהתורה היא השכל העליון, שהוא נבדל מן האדם, ושכל האדם עומד בגוף האדם שהוא גשמי, ולכן צריך האדם אל הכנה שיקנה השכל הנבדל. וזה שיהיה קנין התורה בחבורה, שעל ידי חבורה קונה השכל הנבדל, ואין דומה אל החכמה שהוא מתחכם מעצמו, שאותו שכל עומד בגשם ואינו שכל נבדל. רק השכל שהוא נקנה בחבורה, השכל הזה נבדל לגמרי מן הגוף". ובכלליות אמרו למעלה פ"ב מי"ב "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", וכתב על כך שם [תת.]: "כדי להשלים האדם מצד מה שהאדם בעל גוף, ואינו מוכן אל התורה, אמר שיהיה מכין ומתקן לתורה, שאין התורה ירושה לו, כלומר שהוא בעל גוף... ולכך צריך שיהיה מכין עצמו בכל כחו ללמוד תורה". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "כבר אמרנו, כי האדם אשר הוא רוצה לקבל התורה ראוי שיהיה לו הכנה אל התורה השכלית, וזולת זה אינו זוכה אל התורה השכלית, לפי שהתורה היא נבדלת מן האדם אשר הוא גשמי, ולכך צריך האדם הכנה לזה ביותר. ועיקר הכנה הזאת שיהיה דומה ומתיחס לשכל לגמרי, עד שהוא ראוי לקבל אותו, כי אשר הוא דומה ומתיחס אל דבר, ראוי שיהיו ביחד". ובתחילת דרוש על המצות [נ:] כתב: "התורה מצד עצמה אין לה חבור אל האדם כלל, כאשר היא שכל אלקי נבדל, לכך צריך להתעצם ולהתחבר אליה במעשה ובידיעה". [ראה למעלה פ"ב הערה 1385, ופ"ג הערות 935, 1245]. ומדוע כאן מתעלם מאופנים אלו, ויל"ע בזה.

<> פירוש - התורה נמצאת אצל האדם כשכן, אך לא כחבר, וכפי שביאר למעלה פ"ב מ"ט [תשיב.], וז"ל: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן. כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו. והשכן אינו רק כי דירתו עמו, והוא אליו שכן טוב. ודבר זה בעצמו ההפרש שיש בין אשר מתחבר לכח נפשי, ובין אשר מתחבר לכח השכלי. כי המתחבר לכח נפשי יש לו חבור ועירוב עמו. אבל אשר הוא מתחבר אל כח השכלי, אין לו עירוב עמו, רק יש לו עמו הקשר מציאות בלבד, מפני שכח השכלי הוא נבדל לגמרי, אין לו חבור ועירוב עם הנושא, רק שנמצא עמו, ויש עמו הקשר מציאות במה שהוא נמצא עמו, ואין לו עמו עירוב כלל. ולפיכך נקרא הכח אשר הוא מתחבר אל כח נפשי 'חבר', אשר הוא החבר מתחבר אליו. אבל הנושא לכח השכל נקרא 'שכן טוב', כי השכן אינו רק שנמצא דירתו עמו ואצלו, ואין לו עירוב עמו, רק חבור שכניי הוא לו". ובח"א לבכורות ח: [ד, קכא.] כתב: "אין ספק כי השכל אינו נבדל לגמרי מכל וכל, שאם היה השכל נבדל לגמרי, לא היה נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, אבל במה שהשכל עומד באדם, מזה נראה שאין השכל נבדל מכל וכל... שהשכל נמצא עם האדם שהוא בעל גוף, ונקשר עמו קשר מציאות, לא שיהיה מעורב השכל עם הגוף או עם כוחותיו, שדבר זה אינו". ובתפארת ישראל פל"ז [תקנד:] כתב: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ולמעלה פ"א מ"ד [רמז.] כתב: "יש אל השכל מציאות עם האדם... שיש לו עמו הקשר מציאות,, שנמצא עמו, אבל לא עירוב וחבור לגמרי". ולהלן משנה יד [ד"ה ולא יקשה] כתב: "כתר תורה נבדלת מן האדם, ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומ"מ השכל נבדל מן האדם".

<> אמרו חכמים [בנדרים סב.] "כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם", ובח"א שם [ב, כב.] כתב: "כי התורה שהוא השכל הנבדל, ובמדריגת הנבדל אין הגשמי נמצא כלל. וכאשר מחבר האדם הגשמי עם הנבדל, מאחר שבמדריגת הנבדל ובמעלתו אין מציאות לגשמי, לכך הוא נעקר מן העולם. וכן המשתתף הנאת העולם הזה הגשמי עם התורה השכלית האלקית נעקר מן העולם, מפני שאין מציאת להנאת עולם הזה עם התורה האלקית הנבדלת, כי לא ישתתפו אלו שניהם, ולכך נעקר מן העולם. והבן לשון 'המשתמש בכתרה של תורה', כי הכתר מורה לך על שיש לה מעלה נבדלת, כי כך מורה הכתר שהמלך נבדל מן העם אשר מולך עליהם, והמשתמש בכתר הזה לצורך גופו, שהוא בעולם הזה, נעקר מן העולם". ואלו דבריו כאן.

<> כמו שאמרו למעלה [פ"א מי"ג] "ודלא ילף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף", ומדוע לא אמרו "קטלא חייב" על שניהם.

<> כפי שאמרו בהמשך משנתינו "ודאשתמש בתגא חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם".

<> "ואם בבקר יציץ - מיד חלף" [רש"י תהלים צ, ו].

<> ראה בספר השרשים לרד"ק שורש חלף, שהביא הרבה פסוקים עם תיבת "חלף", וכתב: "כולם ענין התחדשות התמורה", ו"התחדשות" שייכת למהירות.

<> כמבואר למעלה הערות 250, 408. ובהקדמה [יב.] כתב: "כל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע, כי כל דבר אשר הוא גוף הוא תחת הזמן... וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן", ושם הערות 32, 35. ולמעלה פ"ב מט"ו [תתיד:] כתב: "כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר", ושם הערה 1648.

<> לשונו בנצח ישראל פכ"ב [תס.]: "כי משך הזמן הוא ערב ובקר וצהרים". ושם פכ"ז [תקנט:] כתב: "כי הזמן הוא המשך המציאות, וכל המשך יתחלק להתחלה, ומתחלק אל אמצע ואל הסוף, וא"א בפחות מאלו ג' חלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 1310]. ובגו"א במדבר פכ"ב ריש אות מא כתב: "כי הזמן יש לו ראשית אמצעי וסוף". וכן הוא בח"א לר"ה טז. [א, קא.]. ובתפארת ישראל פכ"ה [שעט:] כתב: "כל דבר שהוא מחובר יש בו ראשון ואמצע וסוף. ולפיכך הזמן שהוא מחובר, חבור שלו הוא בשלשה, דהיינו ראש ואמצע וסוף". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקלג:] כתב: "כי הזמן יש בו קודם ומתאחר".

<> כן ביאר למעלה במשנה ד מדוע העונש של חילול ה' ושבועת שוא בא מיד, וכלשונו שם [לאחר ציון 407]: "בשבועת שוא נפרע מיד, ואין מקיפין. וזה כי שאר החטאים, מפני שלא היה החטא במדריגה הנבדלת לגמרי, וכל דבר הוא תחת הזמן, ולפיכך אין עונש החטא יוצא לפעל מיד, אך יוצא העונש לפעל בזמן. אבל החטא בשמו יתברך, אשר השם בא על המהות המופשט הנבדל, ולא שייך זמן בדבר זה כלל, ולפיכך אין מקיפין בחלול השם, ויוצא העונש לפעל מיד, כי חָטָא במדריגה שאינה תחת המשך הזמן כלל", שם הערה 412. @**ואם תאמר**^, שהואיל ותיבת "חלף" מורה על הזריזות [ולכך לא נקט הלל בלשון "נוטל חייו"], אם כן איך רבי צדוק אמר על דברי הלל "הא למדת כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם", הרי באמירת "נוטל חייו" ניטלה הזריזות הנמצאת בתיבת "חלף". ואולי אחר שהלל אמר "חלף", וגילה לנו את הזריזות שיש בדבר, שוב לא הקפיד רבי צדוק על כך, ואמר "נוטל חייו". וראה למעלה פ"א מי"ג [שנז:] שכתב ש"'חלף' אינו כל כך בכח ובחזקה", ושם הערות 1292, 1293.

<> לפנינו בגמרא אמרו "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא".

<> לפנינו בגמרא ובתוספות "האמר רב יהודה אמר רב". וגם בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח.] הביא מאמר זה בשם ריש לקיש.

<> וכן כתבו תוספות בתענית ז, שאמרו שם "כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות", שכתבו שם [ד"ה וכל]: "וקשה והלא אמרינן לעולם יעסוק אדם בתורה אע"ג שאינה לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה. ויש לומר, דתרי שלא לשמה הוי; דמה שאמרינן 'לעולם יעסוק בתורה אפילו שלא לשמה', היינו כלומר כדי שיקרא רבי, או כדי שיכבדוהו. ומה שאמרינן הכא 'כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשה לו סם המות' היינו מי שלומד לקנטר".

<> כי ברישא אמר "אל תעשם עטרה להתגדל בהם", וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 587], ועל עטרה זו הובאו גם דברי הלל "ודאשתמש בתגא חלף", הרי שמשתמש עם כתרה של תורה כדי להתגדל.

<> פירוש - קודם לכן בגמרא אמרו שמן הראוי שלא לעשות מלאכה בערב שבת מן המנחה ולמעלה. ולאחר מכן הביאו שיש "שפל ונשכר, דלא עביד כולי שבתא, ולא עביד במעלי שבתא", ופירושו שאדם שאינו עושה מלאכה כל השבוע מפאת עצלותו [ולכך הוא "שפל"], מ"מ הוא מקבל שכר על שאינו עושה מלאכה בערב שבת. ופירש רש"י שם "ואף על גב דלאו לשום מצוה מיכוין, מצוה שלא לשמה מיהא הוי, דאמרינן לקמן יעסוק אדם במצוה ואפילו שלא לשמה".

<> לשון תוספות: "ואומר ר"י, דהתם מיירי כגון שלומד כדי להתיהר ולקנטר ולקפח את חביריו בהלכה, ואינו לומד ע"מ לעשות. אבל הכא מיירי דומיא דההיא דלעיל 'יש שפל ונשכר, דלא עביד כוליה שבתא ולא במעלי שבתא', שאין מתכוון לשום רעה, אלא מתוך עצלות, אפילו הכי [תהלים נז, יא] 'גדול עד שמים חסדו'".

<> כמו שכתב למעלה [לאחר ציון 525]: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה". וקצת צריך ביאור, שנקט שם "שהחכמה נכספת &**לכל**^", וכן בנתיב התורה פ"ז [א, לג.] כתב: "&**כל**^ אדם בטבע אוהב החכמה, ולפיכך אין למוד התורה מורה על אהבת השם יתברך" [הובא למעלה הערה 526], ואילו כאן מצמצם תופעה זו ל"&**כמה**^ בני אדם חפצים לדעת כל דבר". אמנם לפי המבואר למעלה הערה 526 ניחא, שנתבאר שם שכל בני אדם אוהבים החכמה בכח, אך בפועל העצלות מונעת מהרבה בני אדם להתעסק בחכמה. ואם כן למעלה איירי על הבכח, ואילו כאן איירי על הבפועל, בבני אדם שהתגברו על העצלות. ומדויק כן מלשונו, כי למעלה כתב "שהחכמה נכספת לכל", הרי שדיבר על החכמה בעצם, ואילו כאן כתב "כמה בני אדם חפצים לדעת כל דבר", הרי שדיבר על בני האדם שבפועל רוצים לדעת הכל.

<> פירוש - בזה יתורץ הסתירה בין משנתינו ["ודאשתמש בתגא חלף"] למימרא שבפסחים ["מתוך שלא לשמה בא לשמה"].

<> ובביאור גנותו של הרודף אחר הכבוד, ראה למעלה הערות 120, 589. ובדרשת לשבת תשובה [עג.] כתב: "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, 'ויד 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. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 1098, ולהלן הערה 672].

<> ואם תאמר, הרי בגמרא [סנהדרין קה:] אמרו "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוה אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, שבשכר ארבעים ושתים קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות", והרי קרבנות אלו נעשו כדי לקלל את ישראל [במדבר כג, פסוקים יג, כז], ועם כל זה מחמתם זכה בלק שתצא ממנו רות. ומוכח אף כאשר עושה דבר רע, מ"מ יאמר על כך "מתוך שלא לשמה בא לשמה". ויש לומר, כי אמנם כוונת בלק היתה לרעה, אך בפועל קרבנות אלו הביאו ברכה על ישראל, ולא קללה [במדבר כד, יא], ולכך יש בזה ענין של "מתוך שלא לשמה בא לשמה". וכן מבואר להדיא בח"א שם [ג, רמו:], שכתב: "מאחר שהקריב מ"ב קרבנות, וע"י הקרבנות ברך בלעם את ישראל, אם כן היה בלק סבה לקיום ישראל, כי הברכות הם קיום ישראל, ונתן השם יתברך אליו שיצאה ממנה רות, שיצא ממנה דוד מלך ישראל, שהיה קיום ישראל. ואף כי לא היה בלק מכוין לקיום ישראל, על זה אמרו 'לעולם יעסוק במצות שלא לשמה'". ועל כל פנים מבואר מדבריו שהכלל של "מתוך שלא לשמה בא לשמה" אינו נאמר על הלומד בשביל להתגדל. אמנם בסמוך יבאר לא כך. וזהו מה שרמז למעלה בסוף המשנה הקודמת [לפני ציון 501] שאמר על הלומדים בשביל להקרא רב "הלואי שמתוך שלא לשמה יגיעו לשמה", וכמבואר שם הערה 501.

<> בא ליישב את קושית תוספות, שאין שום סתירה בין "כל העושה שלא לשמה נוח לו שלא נברא" ל"מתוך שלא לשמה בא לשמה", שאפשר לקיים שניהם, כי בודאי עדיף ללמוד אף שלא לשמה מאשר לא ללמוד כלל, וכמו שמבאר.

<> כי אם אינו לומד כלל בודאי לא יגיע לשום דבר.

<> בבאר הגולה באר השביעי [שסט.] הביא מאמר זה, וכתב: "עוד יש לך לדעת אמיתת הפירוש הזה, מה שאמרו כי עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת. דבר זה הוא מצד שאין בו תורה, ולכך מותר לנוחרו, אבל מצד שכל 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, או שהוא מוכן להתחבר אל החכמים, הוא יוצא ממשפט עם הארץ. וכיון שהוא בכח להיות תלמיד חכם, לא יאמר שהוא מותר לנוחרו. אבל מכל מקום המשפט באמתתו, שמותר לנוחרו, הוא מצד שהוא עם הארץ. ובא ללמדך גנות וגנאי עם הארץ, שמצד שהוא עם הארץ מותר לנוחרו ביום הכפורים שחל להיות בשבת, וזהו הפירוש הברור בדבר זה. כי רוצה לומר כמה גדול גנות וגנאי עם הארץ, כי מצד שהוא ע"ה היה מותר לנוחרו... ואם מת ולא יצא שכלו אל הפעל, נמצא כי למפרע היה מותר לנוחרו ביום הכפורים, וזה גנות וגנאי". וכן כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סד.], והובא למעלה פ"א הערה 225, ופ"ג הערה 431. וראה להלן הערות 909, 1103. ואם מותר לעקור עם הארץ שכבר נמצא בעולם מפאת שאינו לומד תורה, ק"ו שנוח לו שלא היה נברא מעיקרא.

<> לשונו למעלה פ"א מי"ג [שנ.]: "'ומאן דלא יליף', פירוש שאינו לומד כלל, חייב בדין קטלא. כי מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה. וכך אמרו בפרק רבי עקיבא [שבת פ"ח:] נמשלו דברי תורה לנגיד, דכתיב [משלי ח, ו] 'שמעו כי נגידים אדבר', מה נגיד זה יש בידו להמית ולהחיות, אף דברי תורה יש בידם להמית ולהחיות. והנגיד ממית בכח המשפט, ולכך אמר 'קטלא חייב', רוצה לומר במשפט, מפני הרחקתו מן התורה".

<> כן כתב בנתיב אהבת השם פ"ב [ב, מח.], וז"ל: "מה שאמר שהעושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא, זה מפני כי כל הנבראים לא נבראו רק בשביל כבוד הקב"ה, ולפיכך אם עושה שלא לשמה מוטב לו שלא נברא. והא דאמרינן בפרק מקום שנהגו אמר ריש לקיש, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה, וכאן אמר 'מוטב לו שלא נברא'. כבר פרשנו זה בפרק משה קבל [לכאורה צריך לומר "בפרק בן זומא", כי כאן מקומו], ואף על גב דמוטב לו שלא נברא, מכל מקום יש לו שכר גדול". ולפי זה אין צורך לתרץ כתוספות ש"נוח לו שלא נברא" נאמר על הלומד לקנטר. ולכאורה מתבאר שלדעת המהר"ל יאמר גם על מי שלומד לקנטר "מתוך שלא לשמה בא לשמה", כי לא הוצאנו אף אחד מכלל זה. @**אך דברים**^ אלו צריכים ביאור, שהרי כאשר לומד לשם כבוד עצמו הוא משתמש בתורה הנבדלת להנאתו, ונהנה מן הקדשים וחייב על כך מיתה [ראה למעלה הערה 597]. אך אם אינו לומד כלל, לכל הפחות אינו משתמש בכתר תורה להנאתו. וכי לא עדיף שלא ישתמש כלל בכתר תורה, מאשר שישתמש בו שלא כהוגן. והרי להלן פ"ו מ"ז [ד"ה ואם יאמר] כתב שעדיף שאדם ילמד אומנות ונגרות מאשר ילמד תורה בדרך הפלפולים והשקר. והנראה בזה, שכאשר אינו לומד תורה כלל, אין זה נחשב שביחס לתורה הוא נוהג ב"שב ואל תעשה", שהרי "דלא יליף קטלא חייב", וזהו משום ש"מרחיק עצמו מן התורה, ואדם כזה מתנגד אל התורה, ומביא אליו המיתה, לפי שמרחיק עצמו ממנה" [לשונו למעלה פ"א מי"ג, והובא בהערה הקודמת]. באופן שאין אפשרות של "לא אכפת" ביחס של הישראל אל התורה, אלא או שהוא מתחבר אל התורה, או שהוא מתנגד אל התורה, אך אין "שב ואל תעשה" ביחס של ישראל אל התורה [ראה פחד יצחק יוה"כ סוף מאמר ג]. לכך לעולם עדיף שילמד תורה אף שלא לשמה, מאשר לא ילמד כלל, כי ממה נפשך יש כאן מעשה של פרישה מהתורה. [ומה שכתב להלן פ"ו מ"ז שעדיף שיעסוק באומנות מאשר לימוד תורה בדרך שקר, שם טרח לבאר שלימוד תורה כזה אינו בכלל תורה].

<> מדגיש שיש לגרוס "כל הנאות" ולא "כל האוכל הנאות", וכמו שיבאר. וכן רש"י שלפנינו כתב: "הכי גרסינן, 'כל הנאות', שמתהנה ומשתכר בהן, נוטל שכרו בעולם הזה". וכן הוא ברבינו יונה כאן, וכן הובא בשם רש"י במדור שינויי נוסחאות המודפס במשניות.

<> שבת מב: במשנה "אין נותנין כלי תחת הנר לקבל בו את השמן... ואין ניאותין ["נהנין" (רש"י שם)] ממנו, לפי שאינו מן המוכן", ופירושו שאסור ליהנות בשבת מן השמן שנטף מן הנר. ובמגילה סוף כח. אמרו "בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש, אין אוכלין בהן, ואין שותין בהן, ואין ניאותין בהם", ופירש רש"י שם "ואין ניאותין - ואין מתקשטין לתוכו". ובמנחות כא: כתב רש"י "שהכהנים ניאותין בהן - נהנין מהן". ובשינויי נוסחאות שבמשנה הוסיף: "כמו [יומא יא.] 'הנשים ניאותות בהן כו'', ו'עד שיאותו לאורו' [ברכות נא:]".

<> כן הובא בשינויי נוסחאות שבמשנה, והביא כן בשם במדרש שמואל.

<> כמו שאמרו ביומא יא. "מאי נאותות, מתקשטות", שהיינו מתכבדות. וכן פירש רש"י מגילה ריש כח:, והובא בהערה 629.

<> לשון הגמרא שם "רבי טרפון אשכחיה ההוא גברא בזמן שהוקפלו המקצועות דקאכיל [רבי טרפון אכל תאנים שמצא בזמן שכבר הצניעו את הסכינים שקצצו בהן תאנים, ובא בעל התאנים ומצא שר"ט אוכל מתאניו]. אחתיה בשקא ושקליה ואמטייה למשדיה בנהרא [בעל התאנים שם את רבי טרפון בשק, ונטלו לזרקו בנהר]. אמר לו, אוי לו לטרפון שזה הורגו [רבי טרפון אמר על עצמו שאוי לו שהוא הולך עכשו למיתה]. שמע ההוא גברא, שבקיה וערק [בעל התאנים שמע שהאדם שהושם בשק הוא רבי טרפון, ולכך עזבו וברח]. אמר רבי אבהו משום רבי חנניה בן גמליאל, כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על דבר זה ["שהציל עצמו בכבוד התורה, דקאמר 'אוי לו לטרפון'" (רש"י שם)], אמר אוי לי שנשתמשתי בכתרה של תורה ["שהניחו כשהודיעו שהוא רבי טרפון, ולא הניחו אלא לכבוד תורתו" (ר"ן שם)]. ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם".

<> למעלה פ"א מי"ג [שנו.].

<> כתובות קה: "תניא [מ"ב ד, מב] 'ואיש בא מבעל שלישה ויבא לאיש האלקים לחם בכורים עשרים לחם שעורים וכרמל בצקלונו', וכי אלישע אוכל בכורים הוה, אלא לומר לך כל המביא דורון לתלמיד חכם כאילו מקריב בכורים". וגמרא זו הובאה ברבינו יונה כאן.

<> ברכות י:, שם לד:, שם סג:, כתובות קיא:, פסחים נג:, סנהדרין צב., שם קב:, ועוד.

<> כגון, שאמרו [ברכות י:] "כל המארח תלמיד חכם בתוך ביתו, ומהנהו מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מקריב תמידין". ושם לד: וסנהדרין צט. אמרו "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא למשיא בתו לתלמיד חכם, ולעושה פרקמטיא לתלמיד חכם, ולמהנה תלמיד חכם מנכסיו". ובכתובות קיא: אמרו "כל המשיא בתו לתלמיד חכם, והעושה פרקמטיא לתלמידי חכמים, והמהנה תלמידי חכמים מנכסיו, מעלה עליו הכתוב כאילו מדבק בשכינה". ובסנהדרין צב. אמרו "כל שאינו מהנה תלמידי חכמים מנכסיו אינו רואה סימן ברכה לעולם". וביומא עא: אמרו "הרוצה לנסך יין על גבי המזבח ימלא גרונם של תלמידי חכמים יין".

<> ראיה זו הביא גם הכסף משנה בהלכות ת"ת פ"ג ה"י. אך הרמב"ם בפירוש המשניות כאן האריך לבאר שאין לתלמידי חכמים לקבל שום ממון מהבריות, ואף לא קבלת דורון [יובא להלן]. מתוך כך העמיד את הגמרא של "המהנה מנכסיו לתלמידי חכמים" בציור שהת"ח יתנו ממונם לאדם לעשות בו סחורה, והשכר יהיה לת"ח. וראה ברבינו יונה רע"ב ואברבנאל כאן שהאריכו בזה טובא. וראה למעלה פ"א הערה 1023.

<> כמובא בהערה 632.

<> פירוש - רבי טרפון הצטער על שאמר לההוא גברא שהוא רבי טרפון, אך לא הצטער שההוא גברא הניחו לבסוף מחמת שהכיר בו שהוא רבי טרפון.

<> אם כן רואים שאין לת"ח ליהנות מהתורה גם כשיוזמה לתת לו לא באה מהת"ח, שהרי רבי רצה לפרנס את רבי יונתן מפאת היותו ת"ח, מבלי שרבי יונתן אמר לו שהוא ת"ח, ועם כל זה רבי יונתן סרב לקבל מרבי. והרמב"ם כאן הוכיח ממעשה זה שאין לת"ח ליטול שום ממון מחמת היותו ת"ח.

<> פירוש - רבי יונתן לא רצה ליהנות מכבוד התורה, כי אם היה עונה לשאלותיו של רבי שאכן קרא ושנה בזה גופא הוא מזרז את רבי שיפרנסו מחמת היותו בעל תורה, ולכך העדיף לא להשיב על שאלת רבי.

<> אם התלמיד חכם היה אומר שיפרנסו אותו.

<> לשונו בנתיב העושר פ"א [ב, רכג:]: "מי שהוא שונא מתנות, לא זה שאינו מקבל, אלא שונא הוא הקבלה, ולפיכך הוא ראוי אל החיים. כי המעין שנקרא 'מים חיים' [שיה"ש ד, טו] מפני שהוא נובע מעצמו נקרא 'מים חיים', ואין מקבל מזולתו. והבור אשר הוא מקבל לא נקרא מים חיים כלל. 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 [הובא למעלה פ"ג הערה 1528]. ודבר זה מבואר, כי כל מקבל חסר, וכל חסר דבק בו ההעדר [ראה למעלה הערה 106]. והפך זה שאינו מקבל, מסולק מן ההעדר. ולכך 'שונא מתנות יחיה', ולפיכך לא היה רוצה לקבל כלל. והא דאמרינן בפרק קמא דברכות [י:] אמר רבא אמר רבי יצחק, כל הרוצה ליהנות, יהנה כאלישע... התם לא היה מתנה, רק שהיה בביתו, והיה נהנה ממנו, אבל לא היה מקבל ממנו מתנה דבר שהוא בעין... אבל האשה שהיה אלישע אצלה, היא היתה גם כן נהנה שאלישע מקבל ממנה, מפני שהיה אדם גדול, והיתה חפיצה שיהיה נהנה אדם גדול ממנה, ודבר זה חשיבות אליה, וכהאי גוונא מותר... שהרי גבי קדושין קיימא לן הכי [קידושין ז.] שאם היא נתנה אליו מתנה, ובמתנה זו תתקדש אליו, אם הוא אדם חשוב, מקודשת, דכיון שהוא אדם חשוב היא נהנה במה שמקבל ממנה... ושומר נפשו ירחק ממנו, והכל בודאי הולך אחר הכוונה, אם הוא שונא מתנות רק מכוין להחשיב הנותן שרי. אבל כאשר מכוין להנאת עצמו, בודאי האדם הזה יוצא מגדר זה מה שראוי אל הת"ח... ובפרט בדור הזה, כי מדה זאת גורמת שמתבזה בשבילה אשר בו ריח תורה, ודי בזה". ועוד אודות "שונא מתנות יחיה", ראה למעלה פ"ג הערות 1528, 1713. ואודות שאין לת"ח לקבל מאחרים, ראה למעלה פ"א הערה 1023, פ"ב הערה 1233, פ"ג הערה 823, ופרק זה הערה 114.

<> כתובות קה. "אגר בטילא הוה שקיל [הדיין, "שהיה בטל ממלאכתו" (רש"י שם)]. ואגר בטילא מי שרי, והתניא מכוער הדיין שנוטל שכר לדון, אלא שדינו דין... הני מילי בטילא דלא מוכחא קרנא, בטילא דמוכחא הוה שקיל, דהוה תהי באמברא דחמרא ויהבי ליה זוזא", ופירש רש"י שם "דהוה תהי באמברי דחמרא - מריח באוצרות יין אי זה ראוי להתקיים, והקרוב להתקלקל ימכרוהו מיד, ושכר זה היה מצוי לו בכל יום".

<> פירוש - השכר שנותנים לרב [לפרנסה, או עבור סדור קידושין] הוא שכר בטלה, כי מחמת היותו רב, לכך זמנו משועבד ללמד אחרים, ומחמת שיעבוד זה אינו עוסק במלאכה אחרת שהיה יכול להרוויח בה.

<> להלן פ"ו מ"ז בקנין המ"ה הביא גמרא זו, ולמד ממנה שעיקר התורה היא כדי ללמדה לאחרים.

<> כמו שפסק הטור יורה דעה סימן שלו, וז"ל: "אמרינן בענין עשיית המצות 'מה אני בחנם אף אתה בחנם', הילכך שכר החכמה והלימוד אסור, אבל שכר הטורח ושכר הבטלה מותר".

<> כמו שאמרו בכתובות קה., והובא בהערה 644. וכן השו"ע חו"מ סימן ט סעיף ה כתב: "הנוטל שכר לדון, כל דיניו שדן בטלים... ואם אינו נוטל אלא שכר בטלתו, מותר, והוא שיהיה ניכר לכל שאינו נוטל אלא שכר בטלתו. כגון, שיש מלאכה ידועה לעשות בשעה שיש לו לדון, אומר לבעלי הדין תנו לי שכר פעולה של אותה מלאכה שאתבטל ממנה... אבל אם אינו ניכר, כגון שאין לו מלאכה ידועה, אלא שאומר שמא יזדמן לי שכר בקניית סחורה וסרסרות, ובשביל זה מבקש שכר, אסור".

<> מקור סברה זו הוא מתוספות בכורות כט. דה מה, שכתבו: "ואין לתמוה על דייני גזירות שבירושלים, שהיו נוטלין שכרן מתרומת הלשכה. דבלאו לטעמא דאגר בטלה דמוכח שרי התם, כיון דכל עסקם היה על זה, ולא היו עוסקין בשום מלאכה, שעל כרחם צריכין להתפרנס. ומה שנוהגין עכשיו ללמוד תורה בשכר, אם אין לו במה להתפרנס שרי. ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטילה דמוכח, שמניח כל עסקיו ומשא ומתן שלו, מסתברא דחשיב מוכח יותר מקרנא דתהי חמרא ושקיל זוזא". והשו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף ה כתב: "מה שנהגו האידנא ללמד הכל בשכר אם אין לו במה להתפרנס, שרי. ואפילו יש לו, אם הוא שכר בטלה, דמוכח שמניח כל עסקיו ומשאו ומתנו, שרי". ובודאי מוכח כך כאשר מבטל תמיד בשביל לימודו.

<> שאסר לקחת אף דורון, ואף אסר על תלמידי חכמים עניים לקחת צדקה, כל עוד יכולים להתפרנס ממלאכות אחרות. ובתוך דבריו כתב שם הרמב"ם: "לא היו מתירים לעצמם [תלמידי החכמים] לבקש ממון מבני אדם, והיו רואים שלקיחתן היה חילול השם בעיני ההמון, מפני שיחשבו שהתורה מלאכה מהמלאכות אשר יחיה בהם אדם, ותתבזה בעיניהם, ויהיה מי שעושה זה [במדבר טו, לא] 'דבר השם בזה'". וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג ה"י, וז"ל: "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה, ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חלל את השם, ובזה את התורה, וכבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה [אבות פ"ד מ"ה]... ועוד צוו ואמרו [למעלה פ"א מ"י] 'אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות'". ראה עוד ברמב"ם הלכות מתנות עניים פ"י הי"ח, ופירוש האברבנאל כאן, וטושו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף כא, ובהג"ה שם. ומלשון המהר"ל משמע שאינו מסכים לדברי הרמב"ם, ומחשיבם לחומרא גדולה. והכס"מ הלכות ת"ת פ"ג ה"י דחה את ראיות הרמב"ם, והסיק דקיי"ל כל מקום שההלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג. ובתוך דבריו כתב: "וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבינו [ר"ל הרמב"ם שכתב בפירוש כאן שלא ליטול שום דבר כלל] ואחריו נוהגים ליטול שכרן מן הצבור. וגם כי נודה שהלכה כדברי רבינו בפירוש המשנה, אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום [תהלים קיט, קסו] 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. שאילו לא היתה פרנסת הלומדים ומלמדים מצוייה, לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי, והיתה התורה משתכחת ח"ו, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק ויגדיל תורה ויאדיר". וראה בתויו"ט בכורות פ"ד מ"ו.

<> ופירש רש"י שם "אסור לעשות מלאכה בפני שלשה - שגנאי הוא ושפלות לדור שכפופים לזה שאין לו מי שיעשה מלאכתו".

<> מעין מה שפסק הרמ"א בשו"ע יורה דעה סימן רמו סעיף כא: "נהגו בכל מקומות ישראל שהרב של עיר יש לו הכנסה וספוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות, ויתבזה התורה בפני ההמון". אמנם המהר"ל כאן הוסיף שעל הקהל "לפרנס אותו בכבוד". ותו יש לדייק בדבריו, שכתב "אלא בודאי כיון שמנו אותו לשררה, על הקהל &**גם כן**^ לפרנס אותו בכבוד", ומה באות התיבות "גם כן" ללמדנו. ונראה שבא לומר שכשם שכבוד השררה מחייב שלא יעשה מלאכה בפני אחרים, כך כבוד השררה מחייב שיפרנסוהו בכבוד, כי הכל נובע מכבוד השררה דוקא. ולא יתכן שכבוד השררה יחייב פרנסה שאינה של כבוד. [ודייק לה שכתב פעמיים תיבת "שררה", אע"פ שבגמרא אמרו "פרנס", אלא כוונתו להורות על הכבוד שיש במינוי].

<> כן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "ועתה בזמן הזה נהפך הדבר בעוונותנו הרבים, שחושבים כי גדר תלמיד חכם שיקבל" [הובא למעלה פ"א הערה 1023]. וראה למעלה הערות 591, 643.

<> פירוש - בעלי הבתים חושבים שעצם כבוד התורה הוא שלומדיה יהנו משל אחרים, ואף מוטל על לומדיה לשאול ולבקש בפה מהאחרים שיתנו להם מממונם. והוסיף כן לאור דבריו למעלה [לאחר ציון 637] שיש חילוק גדול בין אם הבריות באות מצד עצמן ונותנים לת"ח דורון [שזה מותר], לבין אם הת"ח מחזר להנות בשביל התורה.

<> כפי שביאר למעלה פ"א מ"י [שג.] שזהו הגנאי הגדול ביותר, וכלשונו: "הדבר שהוא כבוד התורה, והוא כבוד המקום, והוא גורם לאהוב השם יתברך, כאשר אין תלמיד חכם צריך לבני אדם. הלא תראה כי היו אומרים שקר למצוא דברים לגנאי בשקר, אמרו בירושלמי במסכת שקלים [פ"ה ה"ב] 'והביטו אחרי משה עד בואו האהלה' [שמות לג, ח]... לגנאי; חמי שקיה וחמי כרעיה וחמי פרקיה, אכל מיהודאי ושתה מיהודאי ומדלי מיהודאי... ודברים אלו בשקר היו אומרים, כי משה העשיר מפסולותן של לוחות [נדרים לח.]. ועם כל זה היו אומרים בשקר, ואיך כאשר הוא האמת. ודבר זה גורם בעונותינו בטול כבוד התורה, שאם לא היו הלומדים מתפרנסים מהם, היתה התורה מתעלה מעלה מעלה". @**בסנהדרין נב:**^ אמרו "למה תלמיד חכם דומה לפני עם הארץ. בתחלה ["בעודו מתנהג בכבודו, שאין צריך לו (הת"ח לע"ה) הוא יקר בעיניו" (רש"י שם)] דומה לקיתון של זהב. סיפר הימנו, דומה לקיתון של כסף. נהנה ממנו דומה לקיתון של חרש, כיון שנשבר שוב אין לו תקנה". וכתב על כך בח"א שם [ג, קסב.] בזה"ל: "כי השכל הוא נבדל מן הגוף, והת"ח דומה אל השכל, ועם הארץ דומה אל הגוף. וכאשר הת"ח יש לו מעלת השכל הנבדל, שהוא נבדל מן הגוף, כאשר ראוי אל השכל הנבדל, שלכך נקרא 'שכל נבדל' שהוא נבדל מן הגוף, ואז יש לו מעלתו. אבל כאשר השכל מעורב עם הגוף, אז השכל בטל אצל הגוף, כאילו אינו נמצא. וזה שאמר 'כיון שנשבר שוב אין לו תקנה', כי כלי חרס שנשבר אינו עומד לשום דבר, והוא בטל לגמרי. כיון שנהנה ממנו, זה נחשב שהוא מעורב עם הגוף כאשר מקבל הנאה ממנו, ואז השכל בטל, ואין השכל במעלתו רק כאשר הוא נבדל מן הגוף, וזה מבואר למשכילים ולנבונים" [הובא למעלה פ"א הערה 1019]. וזהו שכתב כאן שכאשר תלמידי חכמים מקבלים מהבריות "בזה הורידו והשפילו כבוד התורה עד לארץ".

<> פירוש - הואיל ובעוונותינו אין לנו היום תלמידי חכמים, ממילא אין בהתנהגותם של אלו משום השפלת כבוד התורה, כי בלא"ה אין להם גדר של תלמידי חכמים. ואודות שאין כיום תלמידי חכמים, ראה שו"ת מהרי"ו סימן קסג [ונדפס גם בשו"ת מהרי"ק שורש קסג], ובספר האגודה חולין אות כג, הובא בשו"ת מהרי"ל סימן סז, ובברכי יוסף חו"מ סימן טו אות ג [ד"ה וראיתי בשם]. והרמ"א ביורה דעה סימן רמג סעיף ז כתב: "אבל אין דין ת"ח בזמן הזה לענין שיתן לו המבייש ליטרא דדהבא". אמנם המהר"ל בעיקר מתכוון שמחמת שבוש סדרי הלימוד אין לנו היום תלמידי חכמים, וכפי שכתב בנתיב התורה פ"ד [א, כא.], וז"ל: "ועתה בזמן הזה בעוונותינו הרבים חושבים כי גדר של תלמיד חכם שיקבל, ובודאי דבר זה נמשך אל למודנו, שאילו היה הלמוד של דור זה כאשר הוא ראוי אל תלמיד חכם, היתה הנהגתנו במעשים מתיחסים לפי השכל גם כן, ודי בזה משום הכבוד". וכן בגו"א דברים פ"ו אות ז [קכו:] כתב שהתוצאה משבוש דרכי הלמוד היא "שכמעט בעוונותינו הרבים דבר זה לא הניח תורה וחכמה וירא אלקים בינינו". וכן כתב בנתיב התורה ספ"ה.

%[פ"ד מ"ו]

<> דע, ש"בזיון התורה" זו נקודה שלא הוזכרה בדבריו על המשנה הקודמת. ומכל מקום נראה לבארו, שכאשר משתמש בכתר תורה להנאתו, בזה מורה שהתורה אינה תכלית לעצמה, אלא היא אמצעי והיכי תמצא להשגת דברים להנאתו, וזה גופא בזיון התורה כאשר התורה נתפסת כאמצעי ולא כתכלית. כי דבר שלא עומד לשמש זולתו, אלא עומד לעצמו, הוא נחשב בעל מציאות בעצם. דוגמה לדבר; חשיבות ישראל לעומת אומות העולם היא שישראל נבראו לעצמם, ואילו האומות נבראו לשמש זולתם, וכמו שכתב 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'" [הובא למעלה פ"ג הערה 599]. דוגמה שניה; אמרו במשנה [ברכות נד.] "לא יקל אדם את ראשו כנגד שער המזרח שהוא מכוון כנגד בית קדשי הקדשים... ולא יעשנו קפנדריא", ופירש הרמב"ם בפיהמ"ש שם: "'קפנדריא' שיעשה אותו לדרך לקצר דרכו. וזה כגון שיכנס בשער זה ויצא בשער שכנגדו כדי שיגיע למקום ידוע. כי אין ראוי להכנס במקום הנכבד ההוא תחילה אלא לענין מעניני תפלה ועבודה". הרי האיסור של קפנדריא הוא שהופך דבר שהוא תכלית לעצמו, לאמצעי לדבר אחר. וראה גו"א דברים פ"ח הערה 27 שנלקטו שם מקבילות ליסוד זה, וכן ראה להלן הערה 681.

<> כן כתב היעב"ץ כאן: "יתכן לפרש טעם הסמיכות, כי העושה התורה עטרה, הנה הוא מחלל קדושת התורה, וגופו מחולל... אמנם השומט ידו מכל הנאמר, מכבד את התורה ומקדשה, וגופו מכובד על הבריות". ומה שלא מבאר את הסמיכות מצד שהיו באותו זמן, וכפי שביאר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה הערות 166-169, 523], כי נתבאר למעלה [הערה 172] שעדיף למצוא קשר מהותי כאשר הוא ביאור מרווח, רק שאין צורך להדחק במציאת קשר מהותי, כי סדר הדורות הוא גם סבה מספקת. לכך אם ניתן למצוא ברווחה קשר מהותי, יש לעשות כן. והואיל וכאן "מבואר הטעם למה נסמך למאמר שלפני זה", לכך יש לנקוט בהסבר זה. וראה להלן הערה 679.

<> ואם תאמר, הרי נאמר בפסוק שרק בשמאל התורה יש עושר וכבוד, ולא בימין התורה, ואיך ניתן ללמוד מפסוק זה "כי התורה היא עצם הכבוד", והרי ימין חשוב משמאל [ח"א לב"ב עג: (ג, צא.)]. אך כוונתו מבוארת על פי גמרא ערוכה, שאמרו [שבת סג.] "מאי דכתיב 'אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד', אלא בימינה אורך ימים איכא, עושר וכבוד ליכא [בתמיה]. אלא למיימינין בה אורך ימים איכא, וכל שכן עושר וכבוד. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אורך ימים ליכא". הרי שגם בימין התורה יש עושר וכבוד, ולהלן משנה ט [לפני ציון 823] הביא את המאמר ובארו. נמצא שהתורה היא עצם הכבוד.

<> וכבר נתבאר [למעלה הערות 312, 432] שכבוד החכמים הוא כבוד התורה. ובח"א לסנהדרין ק. [ג, רל.] כתב: "רבנן הם התורה בעולם". ואודות שהחכמים ראויים בפרט לכבוד, ראה למעלה הערות 150, 506.

<> בנתיב התורה ר"פ יא הביא המאמר, וכתב: "וכבר בארנו זה אצל 'המכבד את התורה' במסכת אבות. וכל זה כי הכבוד מתיחס אל אשר הוא רחוק מן החמרי, כי החומר הוא בעל גנות וחרפה, כי מצד החומר נמצא הזנות ושאר גנות. ואילו השכל הנבדל מן החומר, הוא הכבוד. ולפיכך ראוי לנהוג כבוד בחכמים, עד שאמרה תורה [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', וחיבר בעל שיבה גם כן עם זקן, מפני שהשיבה מפני זקנתו מסולק מן הגשמי החמרי לעת זקנתו, עד שהוא קרוב להיות נבדל מן הגשמי. ולפיכך ראוי אל הכבוד גם כן, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן' [קידושין לב:], ואין זקן אלא שקנה חכמה [שם]. וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה הערה 150].

<> פירוש - כאשר אדם מתחבר אל דבר שיש לו מעלה מובהקת, הרי אותה מעלה מובהקת מגיעה גם אל האדם המתחבר אל הדבר. וכך כאשר אדם מתחבר אל הכבוד, שהתורה היא עצם הכבוד, הרי הכבוד של התורה חל גם על האדם המתחבר אל התורה. וכן אמרו [שבת מח:] "כל המחובר לו הרי הוא כמוהו". ועוד אמרו [ב"ק צב:] "כל המחובר לטהור, טהור". ובבאר הגולה בבאר הראשון [קג.] כתב: "המחובר לטמא, טמא". ושם בבאר הששי [ריא:] כתב: "וכאשר הנשמה היא בגוף, יש עליה משפט גוף גשמי, שהגשמי מוגבל". ושם בבאר השביעי [שסד.] כתב: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו" [הובא למעלה פ"ב הערה 500]. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעא:] כתב: "כי האדם שיש בו החכמה, מצד כי גופו מחובר לשכל, הנה יש בו זכות החומר. כי אין ספק כי לא ישוה גוף האדם וגוף הבהמה; כי גוף הבהמה מפני שאין גוף שלה קרוב אל השכל, היא בעלת חומר עב וגס לגמרי. אבל גוף האדם, מפני שהאדם הוא בעל שכל, חומר שלו דק וזך. וכאשר הוא בעל חכמה לגמרי, אז הוא מסולק מן עבות החמרי לגמרי". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז כתב: "כל המחובר לדבר, הרי הוא בטל אצלו [להיות] כמוהו", ושם הערה 151. וראה להלן הערה 690.

<> פירוש - האופן היחידי להתחבר לכבוד הוא על ידי נתינת כבוד למכובד, ובזה גם מקבל הכבוד. ובסמוך יבאר מדוע כשלומד תורה אין בכך התחברות לתורה.

<> פירוש - אין האדם עצם הכבוד, לכך ההתחברות אל האדם אינה מביאה לקבלת כבוד. ובנר מצוה [קיח:] כתב: "עולם הזה [האדם]... אינו כולו כבוד. כי יש בו הגוף שיש בו כמה דברים של גנות. גם בא לעולם שלא בכבוד, כאשר הוא ערום... גם נמצא בו הגנאי בצואה ובשתן ושאר דבר". @**ואם תאמר**^, הרי אמרו למעלה [משנה א] "איזהו המכובד, המכבד את הבריות". ויש לומר, ששם הכבוד שמתקבל אינו מחמת שהמכבד התחבר אל הכבוד, אלא הוא משום שעשה דבר המורה שהוא ראוי לכבוד, וכפי שכתב למעלה [לאחר ציון 121]: "לכך אמר 'איזה מכובד המכבד את הבריות', וזה יחשב 'מכובד' כאשר עמו הכבוד, שכאשר מכבד את הבריות הנה הכבוד אתו... שהמכובד חולק כבוד לאחר, והכבוד הזה הוא מצד עצמו, לא מצד הזולת. והביא ראיה ממה שכתוב [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד ובוזי יקלו'... 'כי מכבדי' כאשר הם מכבדין אותו, הם בעלי כבוד. ומאחר שהם בעלי כבוד, אכבד אותם גם כן. ומזה תראה כי מי שמכבד את אחר הוא בעל כבוד, ולו נאה לכבד". א"כ אין הכבוד המתקבל אצל המכבד מחמת שהתחבר אל הכבוד, אלא מחמת שעשה מעשה המורה שהוא ראוי לכבוד [ראה שם הערה 123]. אך במשנתינו איירי שהכבוד של המכובד חל על המכבד מחמת החבור אל עצם הכבוד, והכבוד הזה רק שייך במכבד את התורה, שהיא עצם הכבוד.

<> אודות שהלומד תורה מתחבר לתורה, כן אמרו חכמים [ברכות סג:] "חביבה התורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שנתנה מהר סיני". ועוד אמרו [עירובין נד:] "למה נמשלו דברי תורה לאילת, לומר לך מה אילה רחמה צר וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה, אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה... שמעלת חן על לומדיה". ובאליהו זוטא פרק יד אמרו: "אין דברי תורה נבלעים בלב האדם אלא במי שהוא עיף [צמא] להם". ובהקדמה לתפארת ישראל [יג:] כתב: "כי התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה", הרי "חביבות" היא דביקות. ובח"א לנדרים סב. [ב, כב.] כתב: "אם למד תורה לא מצד אהבת התורה, רק לכונה אחרת... אין לו חבור ודבוק אל התורה, כאשר לא ילמד תורה מצד עצמה... שאז אינו דבק בתורה כאשר אין כונתו רק לשם כבוד". אך אם לומד תורה כדבעי, הרי היא נבללת ונבלעת בדמו, ומתחברת עמו. ובהקדמה המפורסמת של האגלי טל כתב: "עיקר מצות לימוד התורה להיות שש ושמח ומתענג בלימודו, ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק לתורה". ושם מציין לעיין ברש"י סנהדרין נח. ד"ה ודבק, שכתב "ודבק ולא בזכר - דליכא דיבוק, דמתוך שאין הנשכב נהנה, אינו נדבק עמו". הרי במקום שיש הנאה, יש גם דיבוק. והואיל והתורה חביבה על לומדיה, ממילא התורה נדבקת בלומדיה.

<> נראה פירושו על פי מה שכתב בהקדמה לתפארת ישראל [יג:], וז"ל: "התלמיד חכם לבו דבק אל התורה, כי חביבה התורה על לומדיה, ובשביל אהבתם לתורה דבר זה מסלק אהבת המקום בשעה זאת שבאים ללמוד. כי כאשר באים ללמוד תורה, ואהבתם אל התורה, אין בלמוד שלהם האהבה אל השם יתברך במה שנתן תורה, כי אין האהבה לשנים. כי כל אהבה היא דבקות בנאהב, ואם דבק בזה, אינו דבק באחר. ולפיכך אהבת התורה, שהיא חביבה עליהם, דבר זה מסלק שאין הברכה בכל לבו אל השם יתברך במה שנתן התורה... שהם דבקים ורודפים אחר התורה עצמה בלבד, ואינם דבקים בו יתברך במה שהוא יתברך סבה לתורה" [הובא למעלה פ"ג הערה 959]. והרי הכבוד של התורה הוא מחמת שכליות התורה [כמבואר למעלה בהערה 661], ושכליות התורה היא משום שהתורה היא דבר ה' [כמבואר למעלה הערה 533]. ולכך כאשר לומד תורה ומתחבר אליה דרך לימודו, הרי התחברות זו היא אל התורה מצד עצמה, ולא התחברות אל נותן התורה. ולכך אין בלימוד של תורה התחברות אל הכבוד של תורה.

<> כי ההפכים אינם נמצאים יחד, כן ביאר למעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1368], שכתב: "כי אין שני ההפכים נמצאו כאחד". ובבאר הגולה הבאר הרביעי [שכ:] כתב: "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: "כבר אמר אחד מן החכמים, כאשר לא יתחברו בכלי אחד המים והאש, כן לא תתחבר בלב המאמין אהבת העולם הזה ואהבת העולם הבא". [הובא למעלה פ"ג הערה 1368]

<> כי ההפך מהדבר הוא מרוחק מהדבר, כי ההפכים כוללים את הכל, וכמבואר להלן משנה כב [ד"ה וכל זה], וזהו משום שההפכים עומדים זה מול זה מהקצה אל הקצה, ולכך אין לך רחוק יותר מההפך.

<> בנתיב יראת השם פ"ה [ב, לה:] כתב: "בפרק במה מדליקין [שבת כג:]... דמוקיר רבנן הוו ליה חתנותא רבנן... מאן דמוקיר רבנן, בשביל שמכבד את התורה, ראוי שיהיה מכובד מן התורה, כמו שכתוב [ש"א ב, ל] 'כי מכבדי אכבד'. ומפני זה יהיה לו חתנותא רבנן, שחתניו הם כבודו בלבד. ואין דומה דבר זה לבן, שהוא עצמו ובשרו של אדם. אבל חתנותא אינם עצמו, רק הם כבודו, שהכבוד דבק עם האדם בלבד, ואינו האדם עצמו. וכן חתניו הם כבודו בלבד, שהם דבקים בו, ודבר זה ידוע" [הובא למעלה הערה 128]. וכן כתב בח"א לשבת כג: [א, ז:], ושם צירף זאת למשנתינו "המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות".

<> אמנם לא ביאר מהי ההדגשה של "&**גופו**^ מכובד על הבריות", ו"&**גופו**^ מחולל על הבריות". והחסיד יעב"ץ ביאר זאת בזה"ל: "לשון 'גופו' כמו עצמו, כמו [פסחים קיד.] 'גופו של פסח', 'גופי הלכות' [ראה שבת לב.], וכן הרבה בלשונם ז"ל". ועיין ביערות דבש חלק ראשון דרוש יב שביאר "גופו" כפשוטו, שאיירי לאחר מותו, שאינו אלא גוף.

<> פירוש - לאחר שביאר שהמכבד את התורה גופו מכובד משום שהוא מחובר אל הכבוד, א"כ הרודף אחר הכבוד הוא עוד יותר מחובר אל הכבוד, שהרי אץ ורודף אחריו, ומ"מ שנינו [עירובין יג:] "כל המחזר אחר הגדולה, הגדולה בורחת ממנו".

<> לשונו בדרשת לשבת תשובה [עג.]: "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, 'ויד 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. ולפיכך כאשר רודף אחר הכבוד, בזה עצמו הכבוד בורח ממנו" [הובא למעלה הערה 621]. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הל"ו של התורה הוא "מתרחק מן הכבוד", וכתב לבאר: "הל"ו, ומתרחק מן הכבוד, ואינו רודף אחר הכבוד. ודבר זה מבואר ממה שאמרו כי הרודף אחר הכבוד, הכבוד בורחת ממנו. והבורח מן הכבוד, הכבוד רודפת אחריו. ו'אין כבוד אלא תורה' [להלן פ"ו מ"ד], שעל ידי התורה האדם יורש הכבוד הגמור. ולפיכך אם בורח מן הכבוד, יורש כבוד התורה, שהיא עיקר הכבוד, וכבר בארנו זה באריכות אצל 'המכבד את התורה'. ואם אינו בורח מן הכבוד, אינו ראוי לכבוד התורה". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - מלבד שהרדיפה לאחר כבוד היא גנאי ודחיית הכבוד [כמבואר בהערה הקודמת], הרי היא מופקעת מצד עצמה מלהחשב כהתחברות אל הכבוד. ונראה ביאורו על פי דבריו בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג:], שכתב: "ואמר [עירובין יג:] 'כל המחזיר אחר הגדולה הגדולה בורחת ממנו'. ודבר זה כי עצם הכבוד הוא מזולתו, שאחרים נותנין לו כבוד... ולפיכך הרודף אחר הכבוד שיהיה מגיע הכבוד אליו על ידי עצמו, הכבוד בורח ממנו, שהרי אין הכבוד לאדם מעצמו, רק מזולתו. ואם בורח מן הכבוד עד שאין הכבוד לגמרי ממנו, זה שראוי אליו הכבוד שהוא מזולתו, ולכך הכבוד רודף אחריו" [הובא למעלה הערה 120].

<> לשון רש"י במשנה: "כל המכבד את התורה - שאינו מניחה אלא במקום קדוש, ולא על ספסל שיושבים בו בני אדם, גם לא תורה על גבי תורה". וכן פירש הרבינו יונה כאן, וז"ל: "איזהו כבוד התורה, שלא יניח ספרים בקרקע, ולא ישב בספסל ובכסא שהם עומדים שם כנגדם בשוה". וכן הרמב"ם בפיהמ"ש כאן מבאר שכבוד התורה הוא כבוד לספרים.

<> "לעושר גדול כזה" [רש"י שם].

<> לשון הגמרא במילואו הוא: "עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמעשרין... שבבבל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את התורה. ושבשאר ארצות במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את השבת". וראה בח"א שם [א, סא.] בביאור המאמר.

<> בח"א לשבת קיט. [א, סא:] כתב: "רש"י ז"ל פירש שמכבד את התורה, אינו יושב על הספסל שהתורה עליה. ופירש הוא זה על התורה עצמה [ולא על ת"ח]. ואין נראה כמו שבארנו במסכת אבות. אבל המכבד ת"ח נקרא שמכבד את התורה, כי הוא עושה בשביל התורה" [ראה למעלה הערה 312].

<> לשון הגמרא "כמה טפשאי שאר אינשי, דקיימי מקמי ספר תורה, ולא קיימי מקמי גברא רבה. דאילו בספר תורה כתיב [דברים כה, ג] 'ארבעים', ואתו רבנן בצרו חדא". ובביאור המאמר, ראה נתיב התורה פי"א [א, מו:]. ובתפארת ישראל פס"ט [תתרפו:] כתב, וז"ל: "כאשר תתבוננו במעשה השם יתברך, שכל אשר נברא צריך תקון ועשייה. הרי החטים צריכים תקון לעשות אותם כדי שיהיו מתוקנים לאדם, ולא נבראו מן השם יתברך שיהיו חטים גמורים. ובמדרש [ב"ר יא, ו] כל מה שנברא בששת ימי בראשית צריך תקון ועשייה אחרת; כגון חטים צריכים לטחון, החרדל צריך להמתיק, התורמוס צריך להמתיק... ומפני כי התורה ניתנה מן השם יתברך על ידי הנביא, ומעלת השכל הוא יותר מן הנביא, וכמו שאמרו [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. לפיכך כמו שפועל השכל הוא יותר גדול מן הטבע... כך פעולת השכל יותר גדול מן הנבואה, שכך אמרו ז"ל 'חכם עדיף מנביא'. ולכך החכמים הם הם תיקון והשלמה אל התורה [הובא למעלה פ"א הערה 167]... וזה אמרם כמה טפשאי הנהו גברי דקיימי מקמי ספר תורה ומקמי תלמיד חכם לא קיימי, הרי בתורה כתיב 'ארבעים יכנו', ואתו רבנן ובצרי חדא. דבר זה מורה על הדברים שאמרנו, כי בירור התורה הוא על ידי חכמים שיש להם שכל נבדל, והשכל למעלה מן הנבואה, והשכל מברר הכל [הובא למעלה פ"א הערה 1425]... כי כל הדברים הם שיושלמו על ידי האדם השכלי, וכך התורה באה לעולם כמו שבאו לעולם כל הדברים הטבעיים, שלא באו לעולם מבוררים לגמרי, רק כי האדם השכלי צריך לברר אותם".

%[פ"ד מ"ז]

<> מה שכתב "בזה נראה", כי בשתי המשניות הקודמות ביאר את סמיכותן למשניות שקדמו להן מחמת שייכות ענינית [ראה למעלה הערות 586, 658], ולא משום שהיו בזמן אחד. ולכך מחלק בזה על ידי שאומר שכאן נראה יותר לבאר את הסמיכות לפי סדר הדורות. וראה למעלה הערות 166-169, 172.

<> מכאן משמע שעדיף בעיניו לבאר את הסמיכות מצד סדר הדורות, ולא מצד שייכות ענינית. וראה על כך למעלה הערה 172.

<> כפי שעושה המשתמש בתורה כדי להתגדל בה, שזהו בזיון התורה, וכמבואר למעלה הערה 657.

<> "בלא עיון ובלא המתנה" [לשון הרע"ב כאן].

<> סנהדרין קא. "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו, מביא רעה לעולם, מפני שהתורה חוגרת שק ועומדת לפני הקב"ה ואומרת לפניו, רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים". ובח"א שם [ג, רלב.] כתב: "הכנור הוא הפך התורה, כי התורה עיקר שלה המחשבה והשכל, והזמר הוא בפה, וכאילו לא היתה התורה רק דברים שנאמרו בפה בלבד, ואין בהם חכמה עמוקה. וכאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר [ראה להלן הערה 736]. ומי שעושה התורה כמין זמר שמנגנים בפה, כאילו אין בה רק הדבור בלבד, ואין עיקר שלה חכמה עמוקה השכלי, דבר זה בטול לתורה" [ראה למעלה פ"ג הערה 387, ולהלן הערה 840]. הרי כאשר אדם מתייחס לתורה כאילו שאינה עמוקה, בזה הוא מבטל חשיבותה, והתורה חוגרת על זה שק.

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קכג:]: "'משה קבל תורה מסיני. אמר אצל משה לשון קבלה, כי המקבל הוא מקבל לפי כחו, ולא קבל משה כל התורה, כדאיתא במסכת שבועות [ה.], דאמר שם; אלא מעתה גבי תורה דכתיב [איוב כח, כא] 'ונעלמה מעיני כל חי', מי איכא מאן דידע לה, והא כתיב [שם פסוק יג] 'לא ידע אנוש ערכה וגו''. אם כן אי אפשר לומר שקבל משה כל התורה כולה עד שידע כל התורה כולה, אלא קבל התורה מה שאפשר לקבל". ונאמר על דיני התורה [קהלת ז, כד] "עמוק עמוק מי ימצאנו" [נדה ט.]. ובדרוש על התורה [יח.] כתב: "אם העומק שכשאדם ירצה לעמוד על עומק איזה דבר מהתורה, הרי המושג ההוא בעצמו עמוק עמוק מי ימצאנו... ימצא אותו עמוק יותר מהתהום". ובח"א לתמורה טז. [ד, קמד.] כתב: "תשש כחו של יהושע ונשתכחו ממנו שלש מאות הלכות, ונולדו לו שבע מאות ספקות. כי התורה יש בה השגות עמוקות לגמרי, והם קל להשתכח. ובהשגות שאינם עמוקים כל כך לא שייך בהם שכחה, רק יבא בהם ספק. והבן כי שלש מאות הלכות נשתכחו, ושבע מאות ספיקות נולדו, סך הנזכר למעלה אלף הלכות. וידוע כי שלש יותר נבדלו מן השבעה, והשלשה הם השגות עמוקים, ולכך שלשה מאות נשתכחו. ושבעה מאות נולדו בהם ספיקות, שאין השגות כל כך עמוקות, והבן זה".

<> גיטין מג. "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן". ובהקדמה לתפארת ישראל [כד.] כתב: "אמר 'שגיאות מי יבין וגו'' [תהלים יט, יג], כלומר כי לפי מדרגת ומעלת הדבר צריך שיהיה האדם נזהר שלא יחטא. ולכך אמר 'שגיאות מי יבין' נגד אם יטעה בדברי תורה, שאי אפשר לגודל עומק שלהם שיבין כל הדברים על אמיתתם, ולכך אמר 'מי יבין'". ובח"א לסנהדרין קז. [ג, רנג.] כתב: "דוד אמר אחר שסדר מעלת התורה שהוא נזהר במצותיו, בקש מלפני השם יתברך שימחול על השגגות, כי מי יבין אותן" [הובא למעלה הערה 441]. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קמג:], ויובא בהערה 693.

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתנז:]: "כי שכחת התורה... האחת, קוצר המשיג. והשני, עומק המושג" [הובא למעלה הערה 504]. ובדרוש על התורה [לו:] כתב: "הרמב"ם ז"ל מנה בספרו [מו"נ א, לד] הסבות המונעות החכמה... קוצר המשיג, עומק המושג". @**ואם תאמר**^, מדוע זהו כבוד התורה אם יאמר שלא הגיע להוראה מפאת קוצר המשיג, הרי תולה הקלקלה בעצמו, ולא במעלת התורה. ויש לומר, כי גם זה מורה על מעלת התורה, כי רק מפאת שכליות התורה לעומת גשמיות האדם, לכך יש כאן "קוצר המשיג" מבחינת האדם. אך אם התורה לא היתה כל כך שכלית, לא היה האדם הגשמי בגדר של "קוצר המשיג". וכן כתב שם בדרוש על התורה, וז"ל: "קוצר המשיג... כי בערך השגת התורה האלקית ידמה האדם בהשגתו להשגת האשה". הרי שידמה עצמו לאשה "בערך השגת התורה האלקית" [ראה להלן תחילת הערה 694]. ובשיטה מקובצת לב"ב קלג: כתב "בעתה אחישנה. פירש רבינו חננאל ז"ל אין לך להתבייש שעדיין לא הגעת להוראה, וכשתגיע להוראה לא תטעי". ובגמרא [סוטה כב.] דרשו לגנאי מי שלא הגיע להוראה - ומורה.

<> הוא העולם הבא, וכמו שכתב להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ואלו שבע]: "חיי העולם הבא הנצחיים". ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפג:] כתב: "האדם מוכן לו החיים הנצחיים, שהוא עולם הבא". ואודות שהתורה מגיעה מהעולם הבא, שהוא העולם העליון [להלן פ"ו מ"ט, ויובא בסמוך], כן כתב למעלה פ"א מי"ח [תכט:], וז"ל: "נתן התורה מן העולם העליון", ושם הערה 1615. וכן למעלה פ"ג מי"ד [לפני ציון 1640] כתב: "נתן לאדם התורה מן העולם 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". 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 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 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". ובגו"א בראשית פי"ז אות ג כתב: "דע כי הוויות התורה הם מקויימים נצחיים לא ישתנו, כי ענין התורה והוויותיה באים ממקום שהוא למעלה מן ההפסד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1640].

<> אודות שהאדם הוא בעל הויה והפסד, כן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קפד:]: "כי האדם בעל חומר ובעל הויה והפסד". ושם פ"נ [תשצד.] כתב: "לא יקרה לתורה גם כן הויה והפסד... כי לא תכנס התורה בגדר האדם, שהוא בעל הויה והפסד", וראה למעלה פ"א הערות 1547, 1548. בסוטה ה. אמרו "אדם - אפר דם מרה. בשר - בושה סרוחה רמה", וכתב בנתיב הענוה פ"ג [ב, ח:] בזה"ל: "שם 'אדם' נאמר על שם הווייתו, שהוא נברא מן האדמה, ומזה הצד הוא 'אפר דם מרה'. אבל שם 'בשר' לא נאמר מצד הוויתו, רק מצד החסרון שנמצא בו, ולפיכך מורה שם 'בשר' על הפסד וחסרון". הרי ששם "אדם" מורה על הוויתו ["שהוא נברא מן האדמה"], ושם "בשר" מורה על חסרונו [הובא למעלה הערה 299].

<> רש"י שמות כב, כ: "כל לשון 'גר' אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור שם". ורש"י בראשית כג, ד, כתב: "גר ותושב אנכי עמכם - גר מארץ אחרת ונתישבתי עמכם". ובגבורות ה' ס"פ מד כתב: "נקרא 'גר', מלשון 'גרגיר', שהוא פרטי". ופירושו שאינו מצטרף לתושבי קבע, אלא הוא פרטי ועומד לעצמו. ובספר פלא יועץ, ערך גר, כתב: "בכלל מצות אהבת גרים [דברים י, יט] הוא לעזור ולסייע לאיש הנודד ממקומו והוא גר בארץ נכריה, ולאו דוקא גר צדק... וזיל בתר טעמא, דכתיב [שמות כג, ט] 'ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים', הרי בהדיא דקרא משתעי על מי שהוא גר בארץ נכריה בלי ריע ואח... וביותר יגדל המצוה הזאת על אשכנזי ההולך בין ספרדים, או ספרדי בין האשכנזים".

<> כי כל חבור של אדם אינו אלא לשעה, כי היום כאן ומחר בקבר [ברכות כח:]. ובגו"א בראשית פמ"ט אות כד כתב: "החיים באדם מקרה, כי הם חיים לשעה ומיד יוסר". אמנם למעלה בהקדמה [יא.] כתב: "במסכת סוטה [כא.], את זו דרש רבי מנחם בר רבי יוסי, תלה הכתוב את המצות בנר ואת התורה באור ["כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג)]; מה נר מאיר לפי שעה, אף המצוה אינה מגינה אלא לפי שעה. ואת התורה באור; מה אור מגין לעולם, אף התורה מגינה לעולם, עד כאן. וביאור זה, כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף, וכל גוף הוא תחת הזמן כאשר ידוע... אבל התורה שהיא בלא גוף, שהיא השגת השכל, אין לגוף עסק בה. וכל דבר שאינו גוף אינו תחת הזמן. ולכך התורה מגינה לעולם, כאשר האדם דבק בתורה השכלית, שאין לה התלות בזמן כלל". הרי כאשר אדם מתחבר לתורה, אין זה חבור לשעה, אלא חבור לנצח, כי נצחיות התורה חלה גם עליו, כפי ששאר מעלותיה של תורה חלות על המתחבר אליה [ראה למעלה הערה 662]. וכן אמרו להלן [פ"ו מ"י] "בשעת פטירתו של אדם, אין מלוין לו לאדם לא כסף ולא זהב, ולא אבנים טובות ומרגליות, אלא תורה ומעשים טובים בלבד... לעולם הבא", ומדוע חבור המלוה את האדם עד לעוה"ב נחשב "מתחבר לשעה אל התורה הנצחית". ויש לומר, שאמנם השכר על לימוד תורה הוא לנצח נצחים, אך מ"מ פעולות האדם בעוה"ז הן נחשבות לשעה, כי הואיל והאדם עצמו בעוה"ז אינו אלא לשעה, לכך כל מה שיעשה אינו אלא לשעה, ודיו לבא מן הדין שיהיה כנדון [ב"ק יח:]. ולכך כל מה שהאדם יעשה, מוטבע בחותמת של גרות ועראיות, אע"פ שהשכר שמור לו לעד.

<> צרף לכאן את דבריו בגבורות ה' סוף פ"ט [נט:]: "כי השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה בהערה 541]. וכאמור המקור לענין זה הוא דוד המלך, וכפי שהדגיש המדרש הנ"ל. אך קשה, שהרי אמרו חכמים [סוטה לה.] "מפני מה נענש דוד, מפני שקרא לדברי תורה 'זמירות', שנאמר [תהלים קיט, נד] 'זמירות היו לי חוקיך בבית מגורי'. אמר לו הקב"ה, דברי תורה שכתוב בהן [משלי כג, ה] 'התעיף עיניך בו ואיננו', אתה קורא אותן 'זמירות', הריני מכשילך בדבר שאפילו תינוקות של בית רבן יודעין אותו", כמבואר שם בגמרא. ובתנחומא פנחס אות ח אמרו "את מוצא שאמר דוד 'זמירות היו לי חקיך', שקלות ורגילות עלי כזמירות. אמר לו הקב"ה, חייך שסופך לטעות בדבר שהתנוקות של בית רבן יודעין בו". הרי שדוד כינה את התורה בשם "זמירות", משום "שקלות ורגילות עלי כזמירות". וכיצד בד בבד החשיב דוד את עצמו שהוא גר בתורה, המורה "שאינו יודע כלום בתורה" [שמעתי להקשות מהבה"ח דוד בוכבינדר שיחיה]. ושמעתי ממו"ר שליט"א לתרץ, כי בודאי שהחבור של דוד לתורה היה חבור גמור, שהרי אמרו עליו חכמים [ויק"ר לה, א] "'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך' [תהלים קיט, נט], אמר דוד רבש"ע בכל יום ויום הייתי מחשב ואומר למקום פלוני ולבית דירה פלונית אני הולך, והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ולבתי מדרשות" [הובא להלן פ"ו מ"ב (ד"ה ובמדרש)]. ובדרוש על המצות [נז.] כתב: "כל דבר בצד עצמו מתעורר אל הדבר שהוא דבק בו... אמרו במדרש 'חשבתי דרכי ואשיבה רגלי אל עדותיך', אמר דוד לפני הקב"ה חשבתי דרכי כל יום למקום פלוני אני הולך והיו רגלי מביאות אותי לבתי כנסיות ובתי מדרשות למקום הראוי... מעצמו אל אשר הוא דבק בו, ודבר זה מעצמו שלא בבחירה שלו, כי כל דבר נמשך אל אשר דבק בו". ובסוכה נג. אמרו שהלל אמר על עצמו "למקום שאני אוהב שם רגלי מוליכות אותי". הרי הקשר של דוד לתורה הוא קשר טבעי וגמור [וזהו הענין של "רגלים" דייקא]. והרי גם אמרו על דוד [שבת ל:] שמלאך המות לא היה יכול לו משום "דלא הוה פסיק פומיה מגירסא", ולכך ניחא שקרא לדברי תורה "זמירות". אלא שעם כל זה בתורה גופא יש דרגות שונות, ודוד היה מחובר לגמרי לדרגות של הערבות והתענוג שבתורה, אך כאשר היה עליו להתייגע ולהכנס לעומקם של דברים, שם הרגיש את עצמו כמו גר, מחמת העומק השכלי הנורא של דברי תורה, ששם האדם מרגיש עצמו כגר, וכמו שכתב בסמוך ["ואין ספק כי זה בשביל עומק המושג, ומשפטיה העמוקים מני ים"]. ומ"מ דוד נענש על כך, שאין ראוי לקרוא לשום חלק של תורה "זמירות", כי על כל חלקי התורה נאמר "התעיף עיניך בו ואיננו". ודפח"ח.

<> לשון הפסוק [איוב יא, ט] הוא "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים". ובגמרא בעירובין כא. העמידו שהפסוק עוסק בדברי תורה. וכאן החליף את הרוחב הים בעומק הים. וכן בבאר הגולה הבאר הראשון [קו:], כתב: "אלו הם דרכי חכמה וסודי התורה, שהם עמוקים מני ים". ובבאר הגולה בבאר הששי [ריז:] כתב גם כן: "דברי חכמים... העמוקים מני ים". וכן בנתיב השלום פ"ב [א, רכד:] כתב: "אלו דברים הם עמוקים מני ים". אמנם בדרוש על התורה [יח.] חילק להדיא בין אורך ורוחב התורה, לבין עומק התורה, וציטט שם את הפסוק "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" כמורים על האורך והרוחב, ואילו העומק מתבטא בפסוק אחר [משלי ג, כ] "בדעתו תהומות נבקעו". ויל"ע בזה. ואם תאמר, הרי ביאר עד כה שהאדם נחשב גר בתורה מפאת שהאדם חי לשעה, והתורה היא נצחית, ואילו כאן תולה זאת ב"עומק המושג ומשפטיה העמוקים מני ים", וכיצד שני דברים אלו עולים בקנה אחד. ויש לומר, כי נצחיות התורה מתבטאת בעומקה, כי צריך שהאדם יחיה לנצח כדי שיוכל להספיק ולעמוד על עומקה של תורה, בבחינת "לו יחיה גבר שנין אלפין לא יעול גבורתך בחושבניא" [זמירות לליל שבת].

<> לשונו למעלה פ"א מ"א [קמא.]: "כי הדין צריך חכמה גדולה מאוד מאוד, עד שאפילו חכמים הגדולים צריכים תיקון, וכדאמרינן 'לית דחכים בדין'... כי הדין תולה בסברא בלבד, ואין לך דבר יותר בחכמה כמו הדין, כמו שאמרו [ב"ב קעה:] אין לך מקצוע בחכמה כמו דיני ממונות, וצריך להזהיר שלא יבא לטעות בסברת הלב. ולפיכך אמר [למעלה פ"א מ"א] 'הוו מתונים בדין'", וראה למעלה הערה 685. ומדגיש ש"לית חכם בדין", שהוקשה לו שאם אדם צריך להחשיב עצמו שהוא גר בהבנת התורה, מדוע המשנה עסקה רק באחד שגס לבו בהוראה, ולא בכל מי שמחשיב עצמו לחכם בתורה. ועל כך מיישב שאין הכי נמי, אך במיוחד הדברים נאמרים בהוראה, ששם יש לאדם לחשוש יותר משפלתו בתורה. וראה להלן הערה 738 אודות יראת ההוראה.

<> הנה כאן מבאר שיש להיות מתון בדין משום עומק המושג, אך למעלה פ"א מ"א [קמה.] ביאר זאת מצד קוצר המשיג, שכתב: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". ובנצח ישראל פי"ח [תה.] צירפם להדדי, שכתב: "עומק הדין הוא ג"כ מכוסה ממנו. כי הדין מושכל מחויב [עומק המושג]... [ו]מפני שהוא מחויב ומוכרח הוא מכוסה מן בני אדם, במה שהאדם גשמי, ושכלו אינו שכל גמור, לא יוכל לעמוד על השכל המחוייב, שהוא הדין [קוצר המשיג]. ואילו היה יודע עומק הדין, היה האדם שכלי לגמרי, כי זהו אמיתות השכל, ולפיכך השכל המחויב הוא נבדל ממנו, שאי אפשר לדעת עומקו". ובעל כרחך לומר שזה וזה גורם; מפאת שהאדם הוא גשמי [קוצר המשיג], לכך נמנעת ממנו האפשרות לעמוד על עומק הדין [עומק המושג], וכמו שהתבאר למעלה הערה 686. וראה למעלה פ"א הערה 250. @**והנה כאשר**^ כתב כאן ש"דבר זה אינו כבוד התורה", הרי מובן מאיליו שהתוצאה מכך תהיה שיחול עליו המשפט של המשנה הקודמת; "כל המחלל את התורה, גופו מחולל על הבריות", וסוף דבר של הגס לבו בהוראה שהוא עצמו יבוזה ויחולל. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [סנהדרין ז:] "מנא הא מילתא דאמרו רבנן [למעלה פ"א מ"א] 'הוו מתונין בדין' ["רגילין בהמתנה, כדי לעיין בה יפה קודם שתחתכוהו" (רש"י שם)], דכתיב [שמות כ, כג] 'לא תעלה במעלות' ["בחזקה ובמרוצה" (רש"י שם)], וסמיך ליה [שמות כא, א] 'ואלה המשפטים'". ולפי מדרש חכמים הזה, כיצד נפרנס את המשכו של אותו פסוק, שהרי לשון הפסוק במילואו הוא "ולא תעלה במעלות על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו". אלא הם הם הדברים; הואיל ולמדנו כאן שדיין שגס לבו בהוראה וממהר לפסוק מבטל כבוד התורה, ובטול כבוד התורה מביא ל"גופו מחולל על הבריות", לכך שפיר נאמר על כך "אשר לא תגלה ערותך עליו", שענינו "גופו מחולל על הבריות". וראה בנתיב הדין פ"א [א, קפז.] שעמד על ענין זה, ולכאורה זהו העומק של דבריו שם.

<> "פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא" [המשך המשנה]. ומה שמבאר את הרישא ["החושך עצמו מן הדין"] לאחר הסיפא ["הגס לבו בהוראה"], כי הסיפא מסבירה את הסמיכות למשנה הקודמת, ששתיהן שייכות לבטול כבוד התורה. והואיל ובתחילה עמד על הסמיכות המשניות, לכך פירש קודם את הסיפא.

<> פירוש - המשנה היתה צריכה להוסיף שהחושך עצמו מן הדין [הוא דיין המונע עצמו מלדון] פורק מעליו האיסור של "לא תטה משפט", בנוסף לכך שפורק מעצמו "איבה וגזל ושבועת שוא".

<> בא למנוע את התשובה שאולי "לא תטה משפט" כלול ב"גזל" שנזכר בהמשך המשנה [אך בודאי שאין שום צד לומר שנכלל באיבה ושבועת שוא]. ועל כך מדגיש שאין זה כך, כי גזל לחוד, ועיות הדין לחוד, ואין הם נכללים יחד. ולהלן [לאחר ציון 706] יבאר נפק"מ להלכה בין עיות הדין לבין גזילה.

<> לשון המשנה שם "על שלשה דברים העולם עומד; על הדין, ועל האמת, ועל השלום".

<> אך יש עליו להתחשב גם בשני העמודים האחרים, של אמת ושלום.

<> פירוש - לא רק שיש לדיין לחשוש לשני העמודים האחרים [אמת ושלום], אלא לפעמים שאף עמוד הדין עצמו שרודף אחריו להעמידו, שמא הדבר לא יעלה בידו, וכמו שמבאר.

<> כמו שנאמר [ירמיה כא, יב] "בית דוד כה אמר ה' דינו לבקר משפט והצילו גזול מיד עושק וגו'", וכן נאמר [ירמיה כב, ג] "כה אמר ה' עשו משפט וצדקה והצילו גזול מיד עשוק וגו'". הרי שהדיין הוא מוציא את הגזל. ובב"מ יב. אמרו "גזל גמור... להוציאה בדיינין". ובפסיקתא רבתי פרשה לג אמרו: "אמר איוב, התורה איימה על הדיין שיהא עושה את הדין והשוטר שיהא מוציא את הגזל. אני לא עשיתי כן, אלא אני הייתי הדיין, ואני הייתי השוטר, ואף על פי שהיה השוטר עומד לפני, לא הייתי ממתין לו שהוא יוציא את הגזל, אלא כיון שהייתי דן את הדין, אני עומד הייתי על הגזלן ומשבר את שיניו להוציא מתוכם את הגזל. [איוב כט, יז] 'ואשברה מתלעות עול ומשיניו אשליך טרף'". והרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות כד כתב: "הדיינים שיש בידם להציל גזול מיד עושק, ויתום לא ישפוטו, משפט מות להם". והרמב"ן [שמות יח, כא] כתב על הדיינים בזה"ל: "אנשי אמת שונאי בצע, שהם אוהבים האמת ושונאים העושק, וכי יראו עושק וחמס אין דעתם סובלת אותו. אבל כל חפצם להציל גזול מיד עושק". וכן כתב הרמב"ן שוב [דברים א, יז], וז"ל: "וטעם 'כי המשפט לאלקים הוא' [שם], כטעם 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' [דהי"ב יט, ו], לומר כי לאלקים לעשות משפט בין יצוריו, כי על כן בראם להיות ביניהם יושר וצדק, ולהציל גזול מיד עושקו, ונתן אתכם [הדיינים] במקומו". והטור חו"מ סימן א, כתב: "על ידי הדיינין שדנין בין איש לחבירו העולם קיים, כי אלמלא הדין כל דאלים גבר... וזהו כוונת רבותינו ז"ל באמרם [שבת י.] כל הדן דין אמת לאמתו כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית. כי הקב"ה ברא העולם להיות קיים, והרשעים שגוזלין וחומסין מחריבין אותו במעשיהם, וכמו שמצינו בדור המבול שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל [רש"י בראשית ו, יג]... נמצא שהדיין המשבר זרועות רמות הרשעים, ולוקח מידם טרף ומחזירו לבעלים מקיים העולם, וגורם להשלים רצון הבורא יתברך שמו שבראו להיות קיים, והרי כאילו נעשה שותף להקב"ה בבריאה" [הובא למעלה פ"א הערה 1517]. ולמעלה פ"א מי"ח [תמ.] כתב: "נקרא 'דיין' מצד שהוא דן את הדין". והמשנה ברורה סימן תב סק"ט כתב: "מצוה לשפוט להוציא גזילה מתחת ידו, וכשיש דין למטה אין דין למעלה [דב"ר ה, ה]". וראה למעלה פ"א מי"ח הערה 1710.

<> יש להעיר, וכי הגזל הוא הפך הדין רק משום ש"הדיין הוא מוציא הגזל", הרי דל מהכא תפקידו של הדיין, מ"מ עצם ענינו של הגזל סותר לדין, כי מושכל ראשון הוא שאין ליטול ממונו של חבירו, וכמבואר למעלה פ"א מי"ח [תיא.]. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נז.], וז"ל: "הגזל הוא הפך הדין, כאשר גוזל חבירו". ואולי יש לומר, שהואיל ואיירי כאן בדיין החפץ לעשות דין, לכך ההדגשה לעומת זה היא שעלול להיות שדיין זה יסתור לגמרי את מהותו, ולכך עליו לחשוך עצמו מן הדין. ולמעלה פ"א מי"ח [תכו.] כתב: "כי הדיין הוא שמחייב שיתן זה לזה כך וכך, וגם מחייב להחזיר למי שלקח מה שלא היה ראוי לו ליקח", ושם הערה 1599.

<> מפרשי המשנה הסבירו ששנאה זו תהיה קיימת גם אם בעל הדין נתחייב כדין, שרש"י כתב: "פורק ממנו איבה - שלא ישנא אותו החייב". וכן הרבינו יונה כתב: "היוצא מבית דין חייב ישנא את הדיינים". והרע"ב כתב: "פורק ממנו איבה - שהיוצא מבית דין חייב שונא לדיין, שאומר בלבו לא הפך בזכותי". וכן מבואר בכתובות קה: שמי שיוצא זכאי אוהב את הדיין, ומי שיוצא חייב שונא את הדיין [ראה רש"י שם ד"ה מינייהו (מפי בני הבה"ח חנוך דוב שליט"א)]. אך המהר"ל מבאר שיש לחוש לאיבה זאת רק כאשר "מוציא הדיין ממון שלא כדין, ובעל דין בשביל כך נעשה שונא לדיין". וראה למעלה פ"ב הערה 763 שנתבאר שם שמצוי הוא שהמפסיד בדין תורה מתרעם על הדיין, ומדוע כאן נאיד מזה, ופירש שמדובר באיבה שנובעת מהוצאת ממון שנעשתה שלא כדין. @**ונראה**^ שאע"פ שבעל הדין היוצא חייב ישנא את הדיין ממה נפשך, מ"מ הסתירה לעמוד השלום היא רק כאשר שנאתו כלפי הדיין היא משום שהוצאת הממון נעשתה שלא כדין. אך אם הדבר נעשה כדין, ורק בעל הדין מסרב להפסיד, הרי שנאתו לדיין היא שנאת חנם הנטולת כל בסיס, ואין היא סותרת לעמוד השלום. וכן כתב בנתיב השלום פ"ג [א, רכז.], וז"ל: "לא בכל מקום [המחלוקת] היא מגונה, כי הריב טוב עם הרשעים ועוזבי התורה... אז יש לו להתגרות ברשע". זאת ועוד, שלמעלה פ"א מי"ח [תכא:] כתב: "כי השלום הוא כאשר כל אחד ואחד עומד מבלי שיכנס האחד לגבול האחר", ושם הערה 1571. אם כן, כאשר מוציא ממון מאחד לשני כדין, אין לך עשיית שלום גדול מזה, ושנאתו של בעל הדין שהפסיד אינה מעררת זאת. לכך האופן היחיד ששנאת בעל הדין תהיה הפך השלום הוא בממון שהוצא ממנו שלא כדין. מה שאין כן שאר מפרשי המשנה, שלא העמידו שה"איבה" שהוזכרה במשנה היא להפך מעמוד השלום, לכך הם נקטו שאיירי בכל שנאת בעל הדין שהפסיד, אפילו אם הפסיד כדין. @**ואודות**^ שהמשפט הוא שלום, כן מבואר בגמרא [סנהדרין ז.], שאמרו שם "ההוא מבי דינא שקל גלימא ["מי שנטלו בית דין טליתו לפורעה לאחר" (רש"י שם)], ליזמר זמר וליזיל באורחא ["הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" (רש"י שם)]. אמר ליה שמואל לרב יהודה, קרא כתיב [שמות יח, כג] 'וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום'" ["ביתרו כתיב, ומשמע לא שנא זכאי ולא שנא חייב, כולן במשמע" (רש"י שם)]". הרי שפסיקת הדין היא עשיית שלום גם למי שיצא חייב [שמעתי מידי"נ הרה"ג ר' הדר מרגולין שליט"א, וראה להלן הערה 765]. וכן כתב הרבינו בחיי בכד הקמח, ערך גאולה, וז"ל: "בא וראה כמה גדול כח המשפט, שאם אין משפט בעולם, אין שלום בעולם, שנאמר [זכריה ח, טז] 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'... ומפני שהמשפט הוא סבת השלום, מצינו ביתרו כשנתן עצה למשה על דבר המשפט שהזכיר בה שלום, הוא שאמר 'אם את הדבר הזה תעשה וגו' על מקומו יבא בשלום'". אמנם קודם לכן אמרו [סנהדרין ו:] "במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט, אלא איזהו משפט שיש בו שלום הוי אומר זה ביצוע ["פשרה" (רש"י שם ו.)]". ומכך משמע שאין שלום בעשיית משפט [מפי בני הבה"ח משה יונה שליט"א]. והרד"ק [זכריה ח, טז] הביא את שתי הגמרות כשתי דעות, שכתב שם: "ומשפט שלום - כי אם תשפטו צדק, יהיה שלום בין בעלי הדינין. כמו שאמרו רז"ל במשל בני אדם דשקלי גלימיה מבית דינא, זמיר ואזיל באורחא. והם הביאו פסוק על זה המשל 'גם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום', 'כל העם' אפילו המתחייב בדין. ורז"ל פירשו 'ומשפט שלום' על הפשרה, שאמר איזה משפט שיש בו שלום, הוי אומר זה בצוע".

<> בפשטות כוונתו כי "שבועת שוא" שבמשנה היא שבועת שקר, וכפי שכתב כאן הרע"ב בפירושו השני, וז"ל: "קרי תנא לשבועת שקר 'שבועת שוא', כגון האומר לא לויתי, ולוה, דבשעת שבועה יצאה מפיו לשוא". וכוונתו לגמרא [שבועות כ:] "אכלתי ולא אכלתי שוא, ואזהרתיה מהכא [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא'", ופירש רש"י שם "אכלתי ולא אכלתי - כל שבועה לשעבר שאינה אמת קרויה 'שבועת שוא', דלשון 'שוא' לשון ולא כלום, כמו [ישעיה ה, יח] 'בחבלי השוא', [ירמיה ב, ל] 'לשוא הכיתי את בניכם'. אף כאן יצאתה מפיו לבטלה, ואזהרתיה מ'לא תשא', והמקרא הזה צריך להתרות בו". וכן הוא בתויו"ט כאן, עיי"ש. ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצט:] כתב: "ומה שבדברות הראשונות כתיב [שמות כ, יג] 'שקר', ובאחרונות [דברים ה, יז] 'שוא'. דע, כי כל עדות שאינה אמת, הוא שקר מצד, ושוא מצד. וזה כי אם העיד; ראובן פרע השטר שיש לשמעון עליו, ולא היה דבר זה מעולם. הנה זהו שקר, והוא גם כן שוא. כי לשון 'שוא' הוא לשון חנם ובטלה, כי הוא אי אפשר שיהיה. כי לפי האמת שלא פרע, והוא העיד שפרע, הרי העיד דבר שוא ובטל".

<> פירוש - אם התנא היה בא למנות כל הדברים שהדיין פורק מעצמו בהמנעותו מהדין, אז בודאי שהיה עליו לומר גם שפורק מעצמו "לא תטה משפט", וכפי שהקשה למעלה. אך מעתה נתבאר שכוונת התנא לציין שכאשר הדיין חותר להעמיד את עמוד הדין, הוא עלול להרוס את שלשת העמודים שהעולם עומד עליהם [דין, אמת, ושלום]. לכך צויין "גזל" כדוגמה אחת להיותו הפך מהדין, ואין צורך לציין דוגמאות נוספות, וכמו הטיית המשפט, שהיא ג"כ בודאי הפך הדין, וכמבואר להלן פ"ה סוף מ"ח.

<> מדוע התנא לא נקט שפורק מעצמו "לא תטה משפט".

<> כי המשנה אינה עוסקת ברשע העושה עוול במשפט במזיד, וכמו שאמרו בגמרא כמה פעמים "אטו ברשיעי עסקינן" [יומא ו., כתובות קה., גיטין ל:, קידושין לג.].

<> שאז הוא נוטה מהדרך הראויה. והרד"ק בספר השרשים, שורש נטה, כתב: "פירושו הטו אותנו מדרך ה' לדרך אחרת". ורש"י בראשית לח, טז כתב: "ויט אליה אל הדרך - מדרך שהיה בה נטה אל הדרך אשר היא בה". אמנם ההעמק דבר [דברים טז, יט] כתב לא כן, וז"ל: "לא תטה משפט - על כרחך לא מיירי ביודע היכן הדין נוטה, והוא פוסק להיפך. דזה אינו מטה משפט, אלא גורם לגזול כמשמעו. אלא בשעת חקירת הפסק לא יטה דעתו לצד הסברות לצד אחד".

<> ופירש רש"י שם "אלא לפי מה שעיניו רואות - לידון, ויתכוין להוציאו לצדקו ולאמיתו, ושוב לא יענש".

<> מצינו מחלוקת אחרונים אם גזלן בשוגג הוא נחשב לגזלן, וכגון אם לקח חפץ של חברו ונתנו לאחר וכסבור של האחר הוא. דעת הקצה"ח סימן כה סק"א שאינו כגזלן, כי הרבוי "שוגג כמזיד" [ב"ק כו.] לא נאמר בגזלן, אלא רק במזיק. ואילו המחנה אפרים גזלה סימן ז סובר שאם נתכוין לקנות את הדבר, אע"פ שלא נתכון לגזול הדבר, חייב. ודעת המהר"ל היא כדעת המחנה אפרים. וכן מבואר למעלה הערה 342.

<> פירוש - אין קולא של שוגג נוהגת בגזל, כי השוגג כמזיד. והדברים תתבארים לפי מה שהשריש למעלה [משנה ד], שכאשר התוצאה היא המחייבת, אין נפק"מ בין שוגג למזיד, וכלשונו שם [לאחר ציון 339]: "דלא מצאנו בתורה שהחמיר על השוגג רק בהורג נפש, מטעם דסוף סוף הרגו, ועשה מעשה גדול, ומפני כך החמירה התורה עליו שיהיה גולה. והחמיר גם כן בכל הניזקין, כדאמרינן [ב"ק כו.] אדם מועד לעולם בין שוגג ובין מזיד בין אונס ובין ברצון. וכל זה מפני כי סוף סוף גרם דבר היזק לאחר". ולכך "לא שייך שוגג בגזל", כי מעשה הגזילה היא המחייבת, ומה לי שוגג ומה לי מזיד.

<> בא להכריח את נקודתו, כי היה עדיין אפשר לומר שאין הדיין גזלן גמור, אלא עשה גרמי דגזל, שמתוך שפסק שלא כראוי, נחסר הבעל דין שלא כדין, אך לא היה כאן מעשה גזילה בידים [ואודות שחיוב הדיין הוא משום גרמי, כן מבואר בב"ח חו"מ סימן כה בדעת הרמב"ם]. לכך מצייר כאן אופן שהגזילה תיעשה בידים על ידי הדיין, והוי גזילה גמורה, ולא רק ציור של גרמי. ודברים אלו יוטעמו במיוחד לפי השיטה הסוברת שאין חייב על גרמי אלא במזיד, אבל אם גרם היזק של גרמי בשוגג פטור. כי לפי דעה זו חיוב גרמי אינו מן הדין, אלא משום קנס [תוספות ב"ק נד. ד"ה חמור, בשם ר"י, ותוספות כתובות לד. ד"ה סבר, בשם הריצב"א], ולא קנסו חכמים על שוגג [רמב"ן בדינא דגרמי בשם יש אומרים, מרדכי ב"ק פ"י סימן קפ בשם הרב רבי אביגדור, שיטמ"ק ב"ק קיז: בשם ה"ר יהונתן, ש"ך סימן שפו סק"א]. לכך חותר המהר"ל להעמיד את המשנה בציור שאינו של גרמי, שאז לדעתו כו"ע מודו ששוגג כמזיד.

<> מקור ציור זה הוא מסנהדרין לג., שאמרו שם "כאן שנטל ונתן ביד ["מה שעשה עשוי" (רש"י שם)], כאן שלא נטל ונתן ביד ["אלא צוה לבעל דין והוא עושה מעצמו, מחזיר הממון מזה שקיבלו לזה שנתנו" (רש"י שם)]... חייב את הזכאי, כגון שנטל ונתן ביד ["שפיר מצי לאוקמי מה שעשה עשוי, כדקתני בה שנטל מן הזכאי ממש מידו שלא כדין, ונתן לתובע" (רש"י שם)].

<> ובגזל גמור שוגג כמזיד, כי זהו דינו של גזלן שחייב אף בשוגג. ועל ציור זה גופא כתב הש"ך חו"מ סימן כה סק"א כמהר"ל, שהדיין חייב, ואילו הקצה"ח שם סק"א חולק על הש"ך וסובר שנהי שהדיין הוא גזלן, אך אין גזילה בשוגג. וכאמור דעת המהר"ל היא שיש שוגג בגזילה.

<> פירוש - מקשה על עצמו, שמבאר שהמשנה נקטה רק בדברים שחייבים עליהם אף בשוגג [ולכך המשנה לא נקטה ב"לא תטה משפט"], ונמצא ש"שבועת שוא" איירי בשגגה [שהדיין לא יודע שהנדון ישקר בשבועתו], אך א"כ מדוע "שבועת שוא הפך האמת" [לשונו למעלה לפני ציון 704], הרי עושה כן בשגגה, וכיצד שגגה תחשב הפך האמת.

<> הולך לבאר שהשקר של הנשבע בשבועתו תולה בדיין. וקודם לכן יביא את פירוש רש"י, ולאחריו את פירושו המורה ששקר השבועה חל גם על הדיין.

<> פירוש - בשלמא הנתבע שקבל על עצמו להשבע, ויודע שהוא נשבע לשקר, שפיר הוא נכלל ב"סורו נא מעל אהלי האנשים הרשעים האלה". אך התובע, שנשבעין לו, מה עוול עשה.

<> לשון רש"י שם "חלה על שניהן - ששניהן נענשין בה שלא דקדק למסור ממונו ביד נאמן, ובאו לידי חלול השם" [ראה להלן הערה 728]. נמצא שאשמתו של התובע היא שלא בירר מראש שהנתבע הוא אדם נאמן, ומתוך כך הגיעו לשבועה זו.

<> לשון הגמרא שם [שבועות ריש לט.]: "כל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני [שמות כ, ז] 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא'. וכל עבירות שבתורה נאמר בהן [שמות לד, ז] 'ונקה', וכאן נאמר [שמות כ, ז] 'לא ינקה'. וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו, שנאמר [קהלת ה, ה] 'אל תתן את פיך ["שבועת שקר" (רש"י שם)] לחטיא את בשרך' ["את קרובך" (רש"י שם)], ואין 'בשרו' אלא קרובו, שנאמר [ישעיה נח, ז] 'ומבשרך לא תתעלם'".

<> אודות שבני המשפחה הם מצטרפין זה אל זה, כן כתב בבאר הגולה באר השני [רמד.], וז"ל: "יש לאדם חבור אל קרוביו, שהם בשר ודם שלו". ובח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב:] כתב: "כאשר מגיע המיתה לאדם אחד, קרובים שהם בשר מבשרו בוכים עליו, כי ההפסד הזה שייך לו כאשר הגיע [ההפסד] לאותו שהוא עצמו ובשרו". לכך האבילות אינה מורה רק על ההפסד שהגיע למת, אלא גם על ההפסד שהגיע לשאר בשרו גופא.

<> קשה, הרי בגמרא שם [שבועות לט.] המשיכו ואמרו "כל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו". וכיצד נבאר שחומרת שבועת שקר היא משום "שהשבועה חלה על כל המצטרפין אל החוטא", וכי כל העולם כולו מצטרף אל החוטא. ובתפארת ישראל פל"ט [תקצו:] ביאר את הענין באופן אחר, שכתב: "ומפני כך גם כן נפרע ממנו ומכל משפחתו. כי מאחר שחטא בשם, אשר שמו אינו חל על האדם פרטי, כמו שהתבאר דבר זה אצל מה שאמרו בפרק חלק [סנהדרין קז.] שאמר דוד שיהיו אומרים 'אלקי דוד', כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי. ודבר זה מפני כי השם הוא המהות השכלי, אשר אין השכל פרטי, רק כללי. ולכך בחטא הזה נפרע ממנו וממשפחתו ומכל העולם, כמו ששמו יתברך הוא בכל העולם" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1011]. הרי שביאר טעם שכוחו יפה למשפחתו ולכל העולם. אך הטעם שכתב כאן ["שהשבועה חלה על כל המצטרפין אל החוטא"] כוחו יפה רק אל משפחתו, אך לא לכל העולם. ונראה, שבלא"ה יש לשאול, שאם נפרעין מכל העולם, מדוע יוחד הדיבור על הנשבע ועל משפחתו ["ממנו וממשפחתו"], הרי היה סגי לומר "לכל העולם", והנשבע ומשפחתו נכללים בזה. ועל כרחך שאע"פ שנפרעין מכל העולם, מ"מ יש איזה דין מיוחד שנעשה בו ובמשפחתו. ובתפארת ישראל שם כנראה עמד על קושי זה, שהוסיף את המלים הבאות: "ומכל מקום הוא ראשון להיות נפרע, ואחר כך משפחתו, ואחר כך כל העולם". נמצא שההדגשה של "ממנו וממשפחתו" מורה על סדר הענישה; הוא ראשון, משפחתו שני, ושאר העולם שלישי. ומדוע הוא ומשפחתו קודמים לשאר העולם, אין זה אלא שהמצטרפים לעבירה נענשין קודם לאלו שלא הצטרפו אל העבירה, ושפיר ניתן לבאר שמשפחתו נענשת משום הצטרפותם אל העבירה.

<> כי שבועת השומרים היא רק נעשית מחמת השתעבדות השומר כלפי המפקיד. ואע"פ שהשומר נשבע אפילו אם המפקיד לא טען כלפיו אשתבע לי [קצה"ח סימן פח ס"ק יז], מ"מ עצם השבועה נועדה להפטר מחיובו כלפי המפקיד. ואמרו חכמים [ב"מ לה:] ש"שבועה כדי להפיס דעתו של בעל הבית", ופירש רש"י שם "שלא יאמר פשעת בה". ובאור שמח הלכות טוען ונטען פ"א הי"ב כתב: "הא דחייבה התורה שבועת שומרין, אינו כשבועות דעלמא, רק הוא כדאמר הגמרא כדי להפיס דעתו של בעל הבית. דמן הדין אינו חשוד כלל, דאטו מי קא טעין ליה ברי. רק התורה חששה להפיס דעת בעל הבית שנתן ממונו לאחר לעשות בו כרצונו, וישיבנו בלא כלום, אבל אם אינו נשבע אינו חשוד כלל... ולכן אם לא ירצה הבעלים לדון עם השוכר, תו לית ליה מה לתבוע כלל, ואין לבעלים מה ליתבע מהשואל". הרי שכל ענין השבועה הוא מחמת התובע, אך בלי שום תובע בודאי שלא היה נשבע שבועת השומרים מעיקרא.

<> לכך העונש בא על התובע, ולא רק על הנתבע, כי אם העונש בא על משפחתו של הנשבע, ק"ו שתבוא גם על התובע השבועה, שהתובע בודאי שייך לשבועה. ולמעלה פ"א מ"ח [רצא:] ביאר באופן אחר, שהתובע נענש משום שנשתתף המחלוקת, וכלשונו: "מה שאמרו [שם] שכשבעלי דינין עומדים לפניך יהיו שניהם כרשעים, רוצה לומר דכיון דעל כל פנים האחד מן הבעלי דבר הוא עושה שלא כדין, וכן בעל הדבר הב', כיון שיש לו דין עמו, הרי הוא כמוהו. שכך אמרו [שבועות לט.] לענין שבועה, העומדים שם אומרים זה לזה 'סורו מעל אנשים הרשעים וגו''. ואמר שם [שבועות לט:] 'שבועת ה' תהיה בין שניהם', מלמד שהשבועה חלה על שניהם. וכל זה כיון שיש לו דין עמו, שניהם נקראים רשעים [פירוש - מחמת המחלוקת שביניהם], עד שקבלו את הדין, ואז שניהם כצדיקים... אבל קודם שקבלו הדין יהיו שניהם כמו רשעים, בשביל שהיה לזכאי דין עם החייב, ולכן בעת המחלוקת שלהן יהיו נחשבים שניהם כמו משפט החולקים, שהם רשעים".

<> לכך העונש על שבועת שקר חל גם על הדיין, אע"פ שהדיין היה שוגג, כי הדיין מצטרף לזה מחמת שפסק שישבעו, והוא המשביע. ושבועת השומרים אע"פ שאינה נכללת ב"שבועת הדיינין", מ"מ הדיינים משביעים אותה [רמב"ן שבועות לח:].

<> פירוש - העומדים שם מצטרפים לשבועה רק מחמת שהם נמצאים באותו מעמד ושומעים את השבועה, ולכך עליהם לסור משם, פן יספו בעונש שיש על שבועת שוא.

<> פירוש - אין לדיין את האפשרות להסתלק משבועה זו [לעומת העומדים שם שמסתלקים מהשבועה על ידי שסרים משם].

<> משנה ד [לפני ציון 390], שכתב שם: "וזה כי השם הוא גלוי של בעל השם, כי כל אחד על ידי השם נודע הוא בעולם, כמו [מלאכי א, א] 'גדול שמי בגוים', ועל ידי השם הוא מפורסם ונודע. ולפיכך אמר [שם] 'המחלל שם שמים בסתר נפרעין ממנו בגלוי', מפני שהיה מחלל שמו אשר הוא בגלוי ונודע לכל, וכדכתיב [ירמיה טז, כא] 'וידעו כי שמי ה''. לכך נפרעין ממנו בגלוי, שיהיה נודע ונגלה לרבים כאשר חטא בחלול שמו, אשר על ידי שמו נגלה השם יתברך בעולם. ולפיכך אף אם חלל שם שמים בסתר, סוף סוף חטא בשמו אשר בו נודע ונגלה בעולם, ולפיכך נפרעין ממנו בגלוי", ושם הערות 390, 391, 393.

<> כי שבועת שקר היא חלול ה', וכמבואר ברש"י [שבועות לט:], והובא למעלה הערה 718.

<> לשון רבינו יונה כאן: "שכתוב [דברים טז, יח] 'שופטים ושוטרים', וכתוב [שם פסוק כ] 'צדק צדק תרדוף', שמצוה לדין את הדין".

<> לכך הדיין חייב אף על השוגג, כי סוף סוף באה שבועת שוא על ידו. ולמעלה במשנה ד אמרו "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם", הרי שלגבי חטא חלול השם השוגג כמזיד, וכמו שביאר שם בארוכה בכמה טעמים. והואיל ושבועת שוא היא שייכת לחלול השם [ראה הערה 728], לכך הדיין ענוש גם בשוגג.

<> פירוש - זו עצה לדיין שלא ישב בדין עד ששני הצדדים יתפשרו ביניהם. וזהו הפירוש הראשון שהובא כאן ברש"י, שכתב: "שאינו רוצה לישב בדין אלא אם כן מתפשרין זה עם זה". ובפירושו השני פירש רש"י שזו עצה לבעל דין, "שמתפשר עם בעל דינו קודם שיבא לבית דין" [לשון רש"י]. והמשך לשון המהר"ל מורה שכוונתו לפירושו הראשון של רש"י. ורש"י הוכרח לכך, שאם תבאר כפשוטו שהמשנה מייעצת לדיין שיסתלק לגמרי מן הדין, יקשה, הרי מצוה עליו לדון, ואם יסתלק לגמרי מן הדין, מי ידון. לכך פירש רש"י שאין הכוונה שרצוי שהדיין יסתלק לגמרי, אלא שרצוי שיעשה פשרה, וכמו שאמרו חכמים [סנהדרין ו:] "מצוה לבצוע". ואודות שיש מצוה לדון, כן כתב כאן הרבינו יונה [הובא בהערה 729]. ואמרו עוד [תנחומא משפטים אות ב]: "'מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה' [משלי כט, ד]. מלכה של תורה במשפט שהוא עושה, מעמיד את הארץ. 'ואיש תרומות יהרסנה', אם משים אדם עצמו כתרומה הזו שמושלכת בזויות הבית, ואומר מה לי בטורח הצבור, מה לי בדיניהם, מה לי לשמוע קולם, שלום עליך נפשי, הרי זה מחריב את העולם, הוי 'ואיש תרומות יהרסנה'. מעשה ברבי אסי כשהיה מסתלק מן העולם, נכנס בן אחותו אצלו מצאו בוכה. אמר לו, רבי, מפני מה אתה בוכה; יש תורה שלא למדת ולימדת, הרי תלמידיך יושבים לפניך. יש גמילות חסדים שלא עשית, ועל כל מדות שהיו בך היית מתרחק מן הדינין, ולא נתת רשות על עצמך להתמנות על צרכי צבור. אמר לו, בני, עליה אני בוכה, שמא אתן דין וחשבון על שהייתי יכול לעשות דיניהם של ישראל, הוי 'ואיש תרומות יהרסנה'". וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "אין הכונה שהממונה להיות דיין יברח ולא ישפוט, כי תתבטל בזה תורת הדיינים. אבל ענינו כמו שפירש רש"י שישתדל על הפשרה באופן שלא יצטרך לפסוק הדין על פי התורה... וזה שאמרו 'החושך עצמו מן הדין', שיעשה הדיין פשרה, ולא יצטרך ליקוב הדין את ההר".

<> כוונתו מבוארת על פי מה שכתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "החושך עצמו מן הדין - אף על פי... שמצוה לדין את הדין, זהו במקום שאין שם דיינים אחרים, אבל כל זמן שיוכל לחשוך את עצמו מן הדין, טוב לו להשליך עולו על אחרים, מפני שמונע עצמו מכמה ספקות". וזו כוונתו כאן, שיש שם אחר שגדול הימנו, והאחר יוכל לדונם, ולכך שרי לדיין שבמשנתינו לסלק עצמו מן הדין, כי אינו עושה מצוה כאשר ידון אותם, כי [סנהדרין לב:] "הלך אחר בית דין יפה", ואין הוא "בית דין יפה". וכן כתב כאן בקיצור הרע"ב, וז"ל: "החושך עצמו מן הדין - במקום שיש גדול ממנו. אי נמי, אומר לבעלי הדין שיתפשרו". פירושו הראשון של הרע"ב הוא כמהר"ל, ופירושו השני כרש"י. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ג ה"י כתב: "כך היה דרך חכמים הראשונים בורחין מלהתמנות, ודוחקין עצמן הרבה שלא ישבו בדין, עד שידעו שאין שם ראוי כמותם, ושאם ימנעו מן הדין תקלקל השורה".

<> למעלה פ"א מי"ז, שאמרו שם "לא מצאתי לגוף טוב משתיקה... וכל המרבה דברים מביא חטא". ומה שכתב "מרבה דברים מרבה שטות", כוונתו למשנה הנזכרת, אע"פ ששם לא אמרו מלים אלו. וכן להלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשרים ושנים של התורה הוא "מיעוט שיחה", וכתב לבאר שם: "כבר התבאר זה למעלה כי מרבה דברים מרבה שטות, והארכנו במקומו אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה', כי השתיקה היא סימן חכמה, והמרבה שיחה אין בו סימן חכמה, שהשיחה מבטלת פעולת השכל. ולפיכך דבר הזה שהוא מיעוט שיחה הוא יסוד גדול אל החכמה". הרי שצירף את המימרא של "מרבה דברים מרבה שטות" למשנה למעלה. וראה במכלול המאמרים והפתגמים כרך ג, עמוד 1375 במקור המאמר. ובפסוק נאמר [קהלת ה, ב] "וקול כסיל ברוב דברים".

<> הנה למעלה פ"א מי"ז [שצו.] לא העמיד את מהירות הדיבור לעומת עצירת הדברים בקרבו, אלא דיבור לעומת שתיקה, שכתב שם: "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... 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". וכן חזר וכתב למעלה פ"ג סוף מי"ג בביאור "סייג לחכמה שתיקה" [לאחר ציון 1364, ויובא בסמוך בהערה 736]. וצריך לומר, שמכלל דברים אלו נכלל גם שהמהירות לדבר מורה על חסרון חכמה, ועצירת הדברים בקרבו מורה החכמה. וראה הערה הבאה.

<> הובא בהערה הקודמת. ובגבורות ה' פכ"ח [קיב:] כתב: "ואמרו חכמים 'מרבה דברים מרבה שטות', כי הדבור פעל גשמי, כי ברוב דברים ירחק מן השכל. והנה התבאר לך מה שלא היה משה בעל פה ולשון". ובתחילת נתיב השתיקה [ב, צז.] כתב: "בספר משלי [יז, כא] 'חושך אמריו יודע דעת ויקר רוח איש תבונה'. שלמה רצה לומר כי מי שהוא מונע הדבור שלו מורה שהוא יודע דעת, ולכן מונע הדבור. ודבר זה פרשנו בפרקים אצל [פ"א מי"ז] 'כל המרבה דברים מביא חטא', כי כאשר מרבה דברים העיקר אצלו נפש המדברת, אשר נפש המדברת יש לו חבור וצירוף אל החומר, ואינו נבדל לגמרי. ולכך מרבה דברים יותר מדאי, כי אין שכל שלו נבדל מן החמרי. אבל כאשר מונע הדבור, שאז מורה כי השכל שלו אינו מוטבע בחומר, רק נבדל ממנו, ולפיכך אינו מדבר הרבה, כי השכל הנבדל אצלו עיקר". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] הסביר לפי זה מדוע נשים וכסילים וגוים הם מרבים בדברים, ויובא בהערה 741 [ראה למעלה פ"א הערה 1464].

<> "כאשר האדם מחשב מחשבה עמוקה, סותם פיו ואין מדבר" [לשונו בח"א לסנהדרין קא. (ג, רלב.), והובא בהערה 683]. ולמעלה פ"ג סוף מי"ג [שיא.] כתב: "'סייג לחכמה שתיקה' [שם במשנה], 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 אצל 'ולא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' איך השתיקה היא סייג לחכמה, כי שם מבואר היטב כי השכל והכח הדברי מחולקים, 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".

<> אמנם לפי מה שביאר כאן, לכאורה סימן השטות אינו רק ב"גס לבו בהוראה", אלא כל מהירות לדבר היא סימן שטות, וכמו שכתב כאן [שהביא "מרבה דברים מרבה שטות"]. ולפי זה נבאר שנקט במשנה דוקא "גס לבו בהוראה" משום "רשע וגס רוח", שזה שייך רק בהוראה, וכמו שיבאר, אך "שוטה" נמצא בכל מי שממהר לדבר. אך בנתיב הדין פ"א [א, קפז:] כתב שזהו מיוחד להוראה, וכלשונו: "מי שאינו מתון בדין, אין הדין שכלי. כי אי אפשר שיקנה השכל רק על ידי עיכוב והמתנה. והממהר לפסוק, הוא שוטה וגס רוח... אזהרה לדיין שיהיה מתון בדין, כי גם מי שממהר לפסוק נוטה אל הגשמי... שהרי הוא שוטה שאין בו השכל, רק הוא גשמי". ולהלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין השלשים ושבע של תורה, כתב: "'ולא מגיס לבו בהוראה'. כי מי שהוא גס לבו בהוראה, הוא שוטה ורשע וגס רוח. ומה שהוא שוטה מזה תדע כי הוא אינו ראוי לחכמה. וכבר בארנו דבר זה למעלה, כי מי שגס לבו בהוראה לפסוק מהר שהוא שוטה, כי מורה זה על בלתי צניעות, כי הצנוע בדרכיו אינו ממהר לפסוק, כי חכמתו צנוע עמו, וכתיב [משלי יא, ב] 'ואת צנועים חכמה', וממילא כי אם אינו צנוע, הרי הוא אויל, ואין ראוי לו החכמה". ונאמר [משלי יח, יג] "משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה". וכתב המאירי [ב"ב צח:] "מדרכי התלמיד ההגון... שלא יהא נבהל להשיב, שנאמר 'משיב דבר בטרם ישמע אולת היא לו וכלמה'". וכן נאמר [משלי כט, כ] "חזית איש אץ בדבריו תקוה לכסיל ממנו", ופירש רש"י שם "אץ בדבריו - ממהר ונבהל להשיב. תקוה לכסיל ממנו - יש לכסיל תקוה יותר ממנו". והגר"א כתב שם: "כשהוא 'אץ בדבריו' אז 'תקוה לכסיל ממנו', שרואהו עושה מעשה כסיל". הרי שהממהר להשיב הוא כסיל. ולהלן פ"ה מ"ז אמרו "שבעה דברים בגולם ושבעה בחכם... חכם אינו נבהל להשיב... וחלופיהם בגולם". וכתב שם: "ואינו נבהל להשיב, שאינו משיב במהירות עד שהוא נבהל להשיב, אבל המשיב בנחת משיב בישוב הדעת... ואינו נבהל להשיב, כי אם היה נבהל להשיב היה משיב במהירות, ואין זה סדר".

<> כי יש להיות מיראי ההוראה, וכמו שכתב המאירי [סוכה כח.], וז"ל: "לעולם יהא אדם ירא בהוראה, ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם". ובשיטמ"ק כתובות עט. כתב: "ונוסחי עתיקי גרסי 'אני מיראי הוראה אני', וזו נוסחא נכונה, הריטב"א ז"ל". והשל"ה הקדוש במסכת שבועות פרק נר מצוה [מז] כתב: "אם בא לידכם איזה הוראה, ותזכו להיות מורי הוראה, תהיו יראי הוראה, שלא תכשילו חס ושלום לרבים. וקודם שתורו הוראה, יהיה הדין ברור כשמש בלבבכם. ובכל נדנוד ספק ספיקא, תראו קודם בספר איך הדין ברור. ואם יש איזה פקפוק, אל תתביישו לדבר מזה עם לומדים... ויהיה יראת אלקים בלבבכם" [הובא למעלה פ"א הערה 962]. והרשע אינו ירא מהחטא, וכמו שנאמר [תהלים לו, ב] "נאם פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלקים לנגד עיניו". ואמרו חכמים [שבת לא:] "לא דיין לרשעים שאינן חרדין ועצבין מיום המיתה, אלא שלבם בריא להן כאולם".

<> ענינו גאוה, וכמו שיבאר.

<> כן אמרו בגמרא [סנהדרין ו:] גם כן אודות דיינות: "שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה". ועוד אודות שאף הרשע אינו נוהג סתם בטפשות, כן כתב בגו"א בראשית פל"ב סוף אות ה, וז"ל: "כי אף עשו הרשע היה רואה ביצחק אביו מה גרמה לו מצות השם יתברך וקיום תורתו, ולא שוטה היה, אך רשע היה".

<> רומז ליסוד שהוראה מזקיקה ברירות, וכמו שאמרו [סנהדרין ז:] לגבי הדין "אם ברור לך הדבר כבוקר, אמרהו, ואם לאו, אל תאמרהו". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצ:] כתב: "נקרא 'משפט' ו'דין' כאשר הוא דין גמור ומחויב. ומפני כך אם הדבר ברור יותר עד שאין ספק בו, יאמר אותו, כי הוא נקרא דין ומשפט מחויב". ובגו"א שמות פ"ו אות ד כתב: "כל מי שמדבר במשפט, מדבר מבורר בשפה ברורה" [הובא למעלה פ"א הערה 297].

<> אודות שהגס רוח רוצה להראות גדולתו כלפי חוץ, נראה לבאר זאת על פי שני מקומות; (א) למעלה פ"ב מ"ה [תקפה.] כתב: "דבר זה ידוע כי מדת גסות רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק" [ראה להלן הערה 904]. (ב) בח"א לקידושין מט: [ב, קמז.] כתב: "כי החכמה מדריגתה עליונה פנימית, ולכך החכם אינו מרבה דברים. אבל הכסיל שאין בו החכמה הפנימית, מרבה דברים. וכן הנשים, לפי שפלות מדריגתם, אשר יש להם מדריגה שפלה נגלית, הם מרבים דברים. וכן הגוים אמרו חכמים [חולין קלג:] סתם גוי מרבה דברים. וכל זה שאין לו מדריגה העליונה הפנימית, רק המדריגה גשמית נגלית ולא פנימית, ולכך הגוי מרבה דברים". הרי הגשמי הוא חיצוני, מחמת שאין לו מדריגה פנימית. וצירוף שני המקומות הללו להדדי מלמדנו שהגס רוח שואף להראות מעלתו כלפי חוץ. @**ולפי דבריו**^ יוסבר דיוק לשון המשנה; ברישא אמרו "החושך עצמו מן &**הדין**^", ובסיפא אמרו "הגס לבו &**בהוראה**^", ומדוע ברישא נקט לשון "דין", ובסיפא לשון "הוראה" [מפי הבה"ח מנחם קניאל נ"י]. אך לפי דבריו הדבר מבואר היטב; ברישא הפרישה היא כבר משעת הדין, שהרי א"א לומר שהוא יושב בדין ופורש בשעת ההוראה. לכך נקטו בלשון "החושך עצמו מן הדין", שפורש מעיקרא, כבר משעת הדין. אך בסיפא הסבה שהוא ממהר לדון היא כדי להראות לכל "שכל התורה ברורה אצלו, והוא בעל הוראה", וברירות זו והיותו בעל הוראה נעשים רק בשעת ההוראה, ולא בשעת הדין שקדמה לה. לכך בסיפא נקט בלשון "הוראה", כי אותה הוא מבקש.

%[פ"ד מ"ח]

<> כן שאל החסיד יעב"ץ כאן.

<> מחבר את משנתינו עם סיפא דמשנה הקודמת, שדיברו שם על "הגס לבו בהוראה", וכן מבואר בירושלמי [יובא הערה הבאה]. אמנם הרבינו יונה ביאר כאן שמשנתינו מתחברת לרישא דמשנה הקודמת, וכלשונו: "גם זה מענין 'חושך עצמו מן הדין', אע"פ שמומחה לרבים דן אפילו יחידי [סנהדרין ה.], מדת חסידות היא שלא יעשה כן... ונמצא חושך עצמו מן הדין קצת". וכן ביארו החסיד יעב"ץ והאברבנאל.

<> פירוש - הטעם שהמשנה אמרה "שאין דן יחידי אלא אחד", ולא "אלא הקב"ה", כי כוונת המשנה להורות על שורש הענין, שהקב"ה דן יחידי דוקא מפאת היותו אחד, ואילו האדם שאינו אחד, אין ראוי שידון יחידי. ואם האדם בכל זאת דן יחידי, אין זה אלא שהגיס דעתו ומחשיב עצמו יותר מדי. [וראה להלן הערה 750 בביאור השייכות בין "דן יחידי" לבין היות הקב"ה אחד]. וכן אמרו בירושלמי [סנהדרין פ"א ה"א] "שאמרו לו הרי את מקובל עלינו כשלשה, על מנת שתדיננו דין תורה, וטעה ודנן בשיקול הדעת, ישלם מביתו, שהגיס דעתו לדון יחידי דין תורה, דתנינן 'אל תהי דן יחידי שאין דן יחיד אלא אחד'". הרי שלדון יחידי נחשב להגסת דעת. והחסיד יעב"ץ כתב כאן: "ויתכן כי הדן יחידי ראוי שיקרא גס רוח, מטעם שאין דן יחידי אלא אחד, וכתיב [תהלים פט, ז] 'כי מי בשחק יערוך לה''".

<> אודות שאין האדם אחד, הרי מחמת כן גופא נבראה חוה, וכמו שנאמר [בראשית ב, יח] "ויאמר ה' אלקים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו", ופירש רש"י שם "שלא יאמרו שתי רשויות הן; הקב"ה יחיד בעליונים ואין לו זוג, וזה בתחתונים ואין לו זוג". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקמה.] כתב: "שאין האדם אחד גמור, שהרי יש לו זיווג. וכבר בארו חכמים [פדר"א פי"ב] שאם לא היה לו זיווג, היו אומרים שהוא אלוה בתחתונים. ולפיכך אמר 'לא טוב היות האדם לבדו וגו'', שלא יאמרו שהוא אלוה בתחתונים". וכן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], ויובא בהערה 755.

<> אודות שהקב"ה לומד, כן אמרו חכמים [ע"ז ג:] "ג' שעות ראשונות [של היום] יושב הקב"ה ועוסק בתורה". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמו.] ביאר את המאמר.

<> מוסיף תיבת "משפט" להורות שאיירי בדבר של צדק ואמת, כי זהו המאפיין משפט, שהוא נעשה בשלימות וכדבעי. וכן כתב בח"א לשבת קנב: [א, פו.]: "המשפט הוא השלם ואין דבר שהוא יותר שלם מן המשפט, שאם היה חסר מה, היה חסר מן המשפט. ודבר זה בארנו ג"כ פעמים הרבה שאין דבר שלם מן המשפט... וזה שאמר [משלי כא, טו] 'שמחה לצדיק עשות משפט'. כי המשפט הוא דבר שלם, שאין דבר שלם יותר ממנו. ולכך הוא שמחה לצדיק שהוא שלם, ומן הדבר שהוא שלם יתחדש שלימות הנפש, שהוא השמחה". ובנתיב הדין פ"ב [א, קצא.] כתב: "המשפט יש בו השלמה כאשר תדע מן מדריגת המשפט, שהוא שלם, ואם הוא חסר במה, אינו דין, רק צריך שיהיה משפט שלם". ובגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא כתב: "הדין יש בו שלימות, שלכך הוא דין", ושם הערה 71. ובגו"א דברים פ"כ אות א כתב: "כל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם", ושם הערה 3. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיג.] כתב: "כי המשפט צריך שלא יהיה בו שנוי כלל", ושם הערה 46. וכאשר מידת הדין אינה בשלימות, רועמת הטענה [ב"ק פה:] "לקתה מידת הדין" [הובא למעלה פ"א הערה 925].

<> דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פכ"ו סוף אות כא הסביר מדוע ראוי בימי האבות לישא אשה כשהוא בן ארבעים שנה, ולהוליד בנים כשהוא בן ששים שנה, כפי שעשה יצחק, כי מספרים אלו הם שלימות מספר, וכפי שביאר שם. ולאחר מכן כתב: "כתב לך הכתוב בן כמה שנה היה יצחק כשנשא [בראשית כה, כ], ובן כמה היה כשהוליד [שם פסוק כו]. ודוקא ביצחק מגלה לך הכתוב, מפני שזה נמשך אחר מדתו, במה שכל מעשיו בדין" [הובא למעלה פ"א הערה 837]. הרי דבר שענינו דין [כמדת יצחק], כל מעשיו נעשים בתכלית השלימות.

<> הנה חזר כמה פעמים לבאר שרק מי שהוא אחד [הקב"ה] יכול לדון יחידי, ולא מי שאינו אחד [אדם], אך לא ביאר טעם לדבר. ואמנם בהמשך יבאר טעם לכך, אך קשה לומר שכוונתו כאן לטעם שיביא בהמשך. ועוד, משמע מדבריו שבכל דבר ודבר [לימוד, חסד, וכיו"ב], אף שאינו דין, מ"מ אין ראוי לאדם שיעשה אותו יחידי, אלא שבשאר דברים אין אנו מקפידים על זה כ"כ, ומתירים ביחידי, ורק בנוגע למשפט ודין אנו מקפידים יותר, וחוששים לאינו ראוי, ולכך "אל תהי דן יחידי". וטעון ביאור, מהי הסברה שאין ראוי לאדם לעשות שום דבר יחידי. ונראה, כי כל מעשי הקב"ה מתייחסים לעובדת היותו יחידי, שהרי יחידיותו מתבטאת בכל אשר יעשה, כי הוא אחד בכל צד [רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ב ה"י, באר הגולה באר השני (קסא:)]. וכן בספר דרך ה', חלק א פרק ראשון, כתב: "דרך משל, הזכרון כח אחד, והרצון כח אחר, והדמיון כח אחר, ואין אחד מאלה נכנם בגדר חבירו כלל. כי הנה גדר הזכרון גדר אחד, וגדר הרצון גדר אחר, ואין הרצון נכנס בגדר הזכרון, ולא הזכרון בגדר הרצון, וכן כלם. אך האדון יתברך שמו איננו בעל כחות שונים, אע"פ שבאמת יש בו ענינים שבנו הם שונים, כי הרי הוא רוצה והוא חכם והוא יכול והוא שלם בכל שלימות. אמנם אמתת מציאותו הוא ענין אחד שכולל באמתתו וגדרו כל מה שהוא שלימות. ונמצא שיש בו כל השלימיות לא כדבר נוסף על מהותו ואמתת ענינו, אלא מצד אמתת ענינו בעצמה שכוללת באמתה כל השלימיות". וכאשר אדם עושה מעשה יחידי, יש בכך דמיון אל הקב"ה, שאף הקב"ה עושה הכל יחידי מחמת היותו יחידי. לכך על מעשי אדם הנעשים יחידי רועמת הטענה "מי בשחק יערוך אל ה'" [תהלים פט, ז, וראה למעלה הערה 745]. ועל כך מבאר המהר"ל שבשאר מעשים אין אנו חוששים לכך, כי אין הם מזקיקים שלימות גמורה כ"כ שנתחשב בכל דבר שאינו ראוי, ושרי לעשותם יחידי. מה שאין כן לגבי דין, הרי כל סטיה מן הדין ומן הראוי מעכבת, שהרי הדין צריך להעשות כדבעי, ולכך בזה הורו חכמים "אל תהי דן יחידי".

<> דוגמה לדבר; בגו"א דברים פ"כ אות א ביאר את דברי רש"י שם [דברים כ, א] "אין מחוסר אבר יוצא למלחמה", וכלשונו: "נראה שיש בזה דבר עמוק מאוד, כי צריכין שיעשה השם משפט באויביהם, ויעשה מדת הדין בהם. ולכך צריך שיהיו שלמים, כי אז מדת הדין עמהם, כי אין מדת הדין שורה אלא אם כן יש הכל שלם, שכל ענין הדין בלא תוספת ומגרעת, רק הכל דין שלם. ולפיכך מחוסר אבר אינו יוצא למלחמה". וכן הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ו כתב "כשם שבין דין מנוקין בצדק כך צריכין להיות מנוקין מכל מומי הגוף" [ומקורו מהגמרא סנהדרין לו:]. וברי שהטעם לכך הוא שהואיל והדין מחייב שלימות, לכך נפסלים בעלי מומין. וראה להלן הערה 1231.

<> שאינו משפט ודין [כגון לימוד תורה וכיו"ב]. ואם תאמר, הרי על בריאת אדם יחידי נאמר [בראשית ב, יח] "לא טוב היות האדם לבדו", שיאמרו שתי רשויות הן [רש"י שם], ולכך נבראה חוה כדי לאפוקי מיחידיות זו [ראה למעלה הערה 746]. נמצא שבריאת אדה"ר יחידי דומה למשנתינו "אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד", שכפי שאין לדון יחידי, כך אין ראוי שיהיה אדם יחידי. והרי שם לא היה מדובר בדין ומשפט, אלא בבריאת אדם. ונראה שקושיא מעיקרא ליתא, שבודאי שאין לומר שבריאת אדה"ר וחוה קשורה כלל ל"אל תהי דן יחידי", שהרי בריאת אדה"ר וחוה נעשתה על ידי הקב"ה, ובודאי שהקב"ה דן יחידי. אלא שחוה נבראה משום שאי אפשר שישאר אדם יחידי, כי זה מביא לידי טעות וכפירה, והקב"ה לא יברא עולם שנקל לטעות בו. מה שאין כן במעשה האדם, בזה אומרת המשנה כי כאשר האדם יושב במשפט ודן יחידי, אין זה ראוי, כי כך הקב"ה עושה מפאת יחידיותו, ואין זו הנהגה הראויה לאדם, שאין האדם אחד.

<> וכן כתב רש"י [שמות כ, א] "וידבר אלהים - אין אלהים אלא דיין, וכן הוא אומר [שמות כב, כז] 'אלהים לא תקלל' ותרגומו 'דיינא'". וכן כתב רש"י שם בהמשך [שמות כב, ח] "עד האלהים יבוא דבר שניהם - עד הדיינין יבוא דבר שניהם". וקודם לכן [שמות כא, ו] כתב רש"י "והגישו אדוניו אל האלהים וגו' - לבית דין". ובש"א ב, כה כתב רש"י "אלהים - דיין". ובגו"א בראשית פ"א אות טז כתב: "'אלקים' זה מדת הדין, שכן מספרו 'הוא דיין'". ובח"א לשבת נו: [א, לו:] כתב: "'אלקים' בגמטריא 'זה דיין'". ובסנהדרין ז: אמרו "כל המעמיד דיין על הצבור שאינו הגון, כאילו נוטע אשרה בישראל", וביאר שם בח"א [ג, קלג:]: "כי הדיין נקרא 'אלהים' בכל הכתוב, מפני 'כי המשפט לאלקים' [דברים א, יז], ולכך זה שהוא דיין ראוי שיהיה נקרא 'אלקים'... ולכך דיין שאינו הגון נקרא 'אשירה', כי האשירה היא אל זר. וכיון שהדיין נקרא 'אלקים', כאשר אינו הגון הוא אל זר, ולכך אמר 'כאילו נטע אשירה'" [הובא למעלה פ"א הערה 1589].

<> ופסוק זה מורה שהמשפט הוא אלקי. וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו, וכגון למעלה פ"א מ"ח [רצד:] כתב: "עשיית המשפט הוא ענף קרוב מאהבת השם יתברך, כי מי שהוא אוהב השם יתברך, אוהב את משפטו, 'כי המשפט לאלקים', ולכך בשביל אהבת השם יתברך עושה משפט של השם יתברך באמת, כי זהו רצונו ביותר". ושם במשנה יח [תמב:] כתב: "הדין אל הקב"ה, שנאמר 'כי המשפט לאלקים', וכתיב [דהי"ב יט, ו] 'כי לא לאדם תשפטו כי המשפט לאלקים'". ובנתיב הדין פ"א [א, קפח.] כתב: "כבר אמרנו כי נקרא שם 'אלהים' על הדיין, כמו שנקרא אל השם יתברך שם 'אלהים'. וכבר התבאר הטעם כי המשפט הוא לאלהים, וכאשר הדיין יש בידו המשפט, שהוא לאלהים, ראוי שיהיה נקרא אלהים. וכמו שתמצא 'אלהים אחרים'... כך תמצא בדיין אשר אינו דיין באמת וכראוי נקרא 'אלהים אחרים'... לכך אמר [סנהדרין ז:] כי הדיין שהעמידו בשביל כסף וזהב נקרא 'אלהים אחרים'". ורש"י [שמות כא, א] כתב: "לפניהם - ולא לפני גוים... שהמביא דיני ישראל לפני גוים מחלל את השם ומיקר את שם האלילים להשביחה, שנאמר [דברים לב, לא] 'כי לא כצורנו צורם ואויבינו פלילים', כשאויבינו פלילים זהו עדות לעלוי יראתם". ובגו"א שם אות ז כתב: "המביא דין בערכאות שלהם מייקר שם עבודה זרה, לומר חס ושלום כי צורם וכו'. וטעם זה ידוע, כי המשפט הוא לאלהים, כדכתיב 'כי המשפט לאלהים הוא'. ועוד כתיב [מ"ב יז, פו] 'ולא ידעו משפט אלהי הארץ', הרי כי המשפט תולה באלהות". ובגבורות ה' פס"ו [שה.] כתב: "תכלית היציאה [ממצרים] שהוא [הקב"ה] יהיה לישראל לאלהים... ופרשת 'אלה המשפטים' [שמות כא, א], כי מאחר שהוא לאלהים להם צריכים לקבל את משפטיו, כי כל אלהים יש לו משפט במה שהוא אלהים. ולפיכך המביא משפטו לפני ערכאות של עובדי עבודה זרה, מייקר שם עבודה זרה [רש"י שם], שמקבל עליו משפט אלהי נכר, שכל משפט שייך לאלהות. והרי בכל מקום אצל משפט כתיב 'אלהים'; 'ונקרב בעל הבית אל האלהים' [שמות כב, ז]... ולפיכך לאחר קבלת אלהותו - מיד קבלת משפטיו, שבזה הם עמו מה שמקבלים משפט אלהי ישראל, שודאי 'אלהים' נקרא המנהיג את העם, וכדכתיב [שמות לב, א] 'ועשה לנו אלהים שילכו לפנינו'. ואין הנהגה בלא משפט, שהמשפט הוא הנהגת העם. ולפיכך תבין כמה גדול עון המביא משפטו בערכאות של עובדי עבודה זרה, שיוצא ממשפט אלהי ישראל ונכנס תחת משפט אלהי נכר. כי כל אלהות יש לו הנהגה, ומביא משפטו בערכאות מייקר הנהגת אלהות אחר, שהרי מיד אחר קבלת מלכותו בסיני נתן להם משפטים השייכים לאלהותו". ובח"א לסוטה מז: [ב, פו:] כתב: "כי הדין הוא אלקי, כדכתיב 'כי המשפט לאלקים', ודבר זה בארנו במקומות הרבה". ובסנהדרין ז. אמרו "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין ירכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". וראה בנתיב הדין ר"פ ב [א, קצ.] בביאור הדבר. והרמב"ם בהלכות סנהדרין פכ"ג ה"ח הביא מימרא זו, והוסיף: "וידע את מי הוא דן ולפני מי הוא דן, ומי עתיד להפרע ממנו אם נטה מקו האמת, שנאמר [תהלים פב, א] 'אלקים נצב בעדת קל', ואומר 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''". וראה פחד יצחק שבועות מאמר מד, אות ח. @**ובביאור**^ זיקת המשפט לאלקות, הנה בח"א לסנהדרין ז. [ג, קלב.] כתב: "מה שהמשפט הוא לאלקים יותר מכל, כי המשפט מחויב, והשם יתברך הוא מחויב המציאות, וכל אשר זולתו אינו מחויב המציאות, זולת השם יתברך. ולפיכך המשפט שהוא מחויב הוא בפרט אל השם יתברך, ולא לשום בריאה, במה שהמשפט מחויב... ואין כאן חציצה בין השם יתברך ובין המשפט, לכך המשפט לאלקים לגמרי". וכן כתב בגבורות ה' פס"ו [שה.], נתיב התורה פט"ז [א, ע:], תפארת ישראל פנ"ד [תתמד:], ועוד. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשיב:] כתב בסגנון אחר, וז"ל: "ודבר זה ידוע, כי אין דבר שהוא מתיחס להשי"ת רק המשפט, דכתיב 'כי המשפט לאלקים הוא'. וזה מפני כי הצדקה והחסד אפשר שיהיה ג"כ בתחתונים, אבל שלא יהיו יוצאים מקו המשפט - אין זה רק אל השם יתברך, כי המשפט צריך שלא יהיה בו שינוי כלל, וזה אי אפשר לאדם". ובפחד יצחק שבועות מאמר מד אות ח כתב היבט נוסף, וז"ל: "מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכוחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב 'כי המשפט לאלקים הוא'. ובן אדם מה הוא שישפוט את בן אדם חבירו. ומפורש אמר להם יהושפט המלך לשופטים 'ראו מה אתם עושים כי לא לאדם תשפטו כי לה''... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי" [יובא במילואו בהערה 756]. וראה בבאר הגולה באר השני [קמא.], ושם הערה 143 [הובא למעלה פ"א הערות 959, 1684]. וראה למעלה פ"ג הערה 375.

<> אודות שהסימן המובהק לאלקות הוא היות אחד, כן כתב בתפארת ישראל פ"מ [תרכט.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה [האדם] אחד לגמרי מבלי הזדווגות בשום חבור אליו כלל, שאם כן היה חסר. שאי אפשר שיהיה נמצא דבר שהוא אחד לגמרי, רק השם יתברך שהוא אחד שלם. אבל שאר הנמצאים, אם הוא אחד לגמרי, הוא חסר. שאם היה אחד והוא שלם, היה הוא אלוה. כי הוא יתברך הוא אחד ואין זולתו... שאין ראוי שיהיה נמצא במציאות דבר שהוא אחד. וזה אמרם במדרש [פדר"א פרק יב] 'לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו' [בראשית ב, יח], שלא יאמרו כשם שהשם יתברך אלוה בעליונים, כך האדם אלוה בתחתונים, לכך 'אעשה לו עזר כנגדו', והוא זיווג שלו, שלא יהיה אלוה בתחתונים. ורצו בזה, כי אם היה האדם אחד, היה הוא אלוה, שאי אפשר שיהיה דבר אחד זולת השם יתברך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 176].

<> הנה גם כאשר האדם עושה חסד הוא בזה מתדמה אל הקב"ה, וכפי שכתב בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "כאשר יש לו מדה זאת, שנותן ומשפיע מלחמו לאחר, בזה מתלבש במדת השם יתברך, אשר הוא משפיע אל הכל... כאשר יש לו מדה זאת הוא קרוב אליו יתברך, ולכך משרה שכינה עליו" [הובא למעלה הערה 485], ועם כל זה לא מצינו איסור עשיית חסד ביחידי, ומאי שנא. ויש לומר, כי חלוק דיינות מחסד, שהרי רק דיין נקרא בשם "אלקים", ואין בעל חסד נקרא כך. ובעל כרחך לומר שההבדל הוא שבעל חסד אכן מתלבש במדת בוראו, אך זה בא מחמת האדם שבמעשיו שלו הוא חותר להדמות ולהדבק אל ה' וללכת בדרכיו. מה שאין כן בדיין, אין הדיין עושה מעשה מצדו בכדי להדמות אל ה', אלא המעשה משפט מעיקרא הוא מעשה אלקי מובהק, והדיין פועל מכח ההרשאה שניתנה לו מאת המלך. וכן ביאר הפחד יצחק שבועות, מאמר מד, אות ח, וז"ל: "החסד מסור הוא לכל אחד ואחד מעצם הווייתו. ועל כן שפיר הוא הדבר לומר לו לאדם, אותו מעשה חסד שאתה פועל, חובתך היא לפעול את החסד הזה מתוך הדעת של ההליכה בדרכיו [דברים כח, ט]. אבל מעשה המשפט, שבן אדם אחד ישפוט את בן אדם חבירו, הנה מעצם הווייתו אין הוא מסור כלל בידו של אדם. כי רק השופט כל הארץ, הוא בעל הכחות כולם, בידו לשפוט את האדם. כמאמר הכתוב [דברים א, יז] 'כי המשפט לאלקים הוא'... כל עצמה של מציאות השופט אין לה מקום כי אם בתורת שליחות של בעל המשפט השופט כל הארץ. והרי לכל משפט בעינן סמוכים דוקא. ועיקר ענינו של כל סמוך אינו אלא בזה שעל ידי הסמיכה שלו הוא נחשב כסמוך מפי הגבורה, כמבואר במשנה דראש השנה [ר"ה כה.]... מעשה המשפט הוא בעצם מעשה על אנושי, וכשהמשפט נעשה על ידי בני אדם, אין זה אלא השתמשות בשרביטו של מלך, בכחה של רשות מיוחדת שניתנה על כך מאת המלך". לכך רק בדיין מצינו את ההוראה "אל תהי דן יחידי", ולא בעשיית חסד. והעולה מזה, כי דוקא מפאת שהדיין הוא כ"כ קרוב לה' שנקרא "אלקים"], לכך אסור לו להיות דומה יותר מדי אל ה' [ולדון יחידי]. אך בעל החסד, מפאת שהוא מרוחק יותר מה', לכך רשאי להיות דומה אל ה', ולעשות חסד יחידי. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת. שהרי "בן תשעים לשוח" [להלן פ"ה מכ"א] משום שהוא "אדם חסר, והוא הולך שחוח... כי האדם מצד שלימותו יש לו דבר זה שהולך בקומה זקופה [כי זהו בטוי לצלם אלקים שבו]... 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". 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 [דברים ד, טו] "לא ראיתם כל תמונה" מפאת שהגיעו למדריגה נבדלת [כמבואר למעלה פ"ג מי"ד לפני ציון 1410], 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'" [דברים יא, יב, שהוא לשון רבים], אך חכמים נמנעו מלומר כן, ואמרו "עין רואה" [למעלה פ"ב מ"א, שהוא 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'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1412]. והוא הדין לדידן; היושב בדין אינו יכול לשבת יחידי, מפאת שהדיין נקרא "אלקים", ואסור לו אז להיות דומה כ"כ אל ה'. אך העושה חסד יכול לעשות חסד יחידי, כיון שבלא"ה אין העושה חסד נקרא "אלקים", ולכך אין בזה קפידא שיעשה חסד יחידי, ויהיה דומה בזה אל ה'.

<> הולך לבאר את הקשר בין יחידיותו של הקב"ה להיותו דן יחידי, ולכך לא שייך שאדם ידון יחידי. ועד כה לא ביאר נקודה זו, אלא רק ביאר שכל מעשי הקב"ה נעשים ביחידי, ולא רק דין, ורק בנוגע לדין יש להקפיד על האדם שלא ידון יחידי מחמת שתי סבות; (א) ביושב בדין הכל צריך להיות ראוי ונכון. (ב) היושב בדין נקרא "אלקים", ואין ראוי שהאדם ידמה אל הקב"ה לגמרי. ולפי זה היה שייך שהאדם ידון יחידי, רק שאין זה ראוי שהאדם יתנהג בדרך שהקב"ה מתנהג בה. אך מעתה יבאר שישנה זיקה מיוחדת בין יחידיותו של הקב"ה להיותו דן יחידי, ולא שייך שהאדם ידון יחידי, כי יחסר לו דבר המעכב את עשיית הדין.

<> כפי שיבאר בסמוך שלכך דיין אינו יכול לדון קרובים, כי אינו נבדל מהם. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנ:] כתב: "כי הדיין שהוא דן, הוא נבדל מבעל הדין, ופועל בו".

<> כמו שנאמר [שמות ז, א] "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך", ופירש רש"י שם "נתתיך אלהים לפרעה - שופט ורודה לרדותו במכות ויסורין". ואונקלוס תרגם שם "ואמר ה' למשה חזי דמניתך רב לפרעה". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ד] כתב: "שם 'אלהים' פועל הנמצאים כלם, שהרי בכל מעשה בראשית נאמר 'ברא אלהים'". ובגבורות ה' פס"ה [שב:] כתב: "המלאכים נקראים 'אלהים'... מלאכים עליונים הפועלים בדברים שהם בעולם, ונקראים 'אלהים', שכל אלהים הוא פועל בעולם הזה... ולפיכך בכל מעשה בראשית נאמר 'אלהים', שבא השם הזה על שהוא יתברך פועל הכל" [הובא למעלה פ"א הערה 1588]. ובנתיב השלום פ"ב [א, רכב.] כתב: "לא נמצא בנבראים פעולה מהירה תמידית בכח גדול כמו התנועה של השמים, אשר הם מתנועעים תנועה תמידית מהירה. והשמש והירח הם המושלים והפועלים בתחתונים על ידי תנועתם, וכדכתיב [תהלים קלו, ח] 'את השמש לממשלת היום ואת הירח לממשלת הלילה'. ודבר זה ידוע כי הפעולה הוא בכח מדת הדין, וכמו שבארנו פעמים הרבה מאוד כי כל מעשה בראשית אשר פעל ועשה השם יתברך נאמר בזה שם 'אלקים'". וכן כתב אות באות בח"א לנדרים לט. [ב, טו:], ובח"א לסנהדרין קי. [ג, רסו:]. וראה למעלה פ"א מי"ח [תכד.].

<> דוגמה לדבר; השו"ע אור"ח סימן צא סעיף ד פסק: "הנחת יד על הראש לא חשיבא כסוי, ואם אחר מניח ידו על ראשו של זה משמע דחשיבא כסוי". וכתב שם המשנה ברורה סק"י: "לא חשיב כסוי, דהראש והיד חד גוף אינון, ואין הגוף יכול לכסות עצמו". ומקור הדברים הוא בתרומת הדשן סימן י, שביאר שם שהכסוי נועד להורות על אימה וכבוד, וזה לא שייך בדבר שהוא גופו. והביאור הוא, שרק דבר שהוא מחוץ לאדם יכול לפעול עליו אימה וכבוד, אך לא כשזה הוא עצמו. ובגו"א בראשית פכ"ד אות ב כתב: "כיון דצריך ליקח חפץ, אין לקיחת חפץ דבר שהוא גופו", ושם הערה 4. דוגמה נוספת; נאמר [בראשית ל, כה] "ויהי כאשר ילדה רחל את יוסף ויאמר יעקב אל לבן שלחני ואלכה אל מקומי ולארצי", ופירש רש"י שם "כאשר ילדה רחל את יוסף - משנולד שטנו של עשו, שנאמר [עובדיה א, יח] 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה ובית עשו לקש'. אש בלא להבה אינו שולט למרחוק, משנולד יוסף בטח יעקב בהקב"ה ורצה לשוב". וכתב הגו"א שם [אות יח]: "ופירוש זה כי עשו מתנגד ליעקב, ובעבור שיעקב הוא חלק לבד, שהרי יעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ויעקב חלק, אין הכח מן יעקב על עשו. אבל כאשר יצא כח יעקב לפעל, שהם הבנים, ובפרט יוסף שהוא נקרא בנו, אז נמצא בפעל ובשלימות". הרי שיעקב אינו יכול לפעול בעשו, משום שיעקב ועשו נולדו בבטן אחד, ואין אחד פועל בעצמו, אלא בזולתו. ולמעלה פ"א מי"ח [תכג:] כתב: "העולם התחתון שהוא עולם ההויה, ואין הויה מעצמו, רק שמקבל הויה מן הפועלים", ושם הערה 1585. וכדבריו כאן חזר וכתב להלן משנה כג [תקג:]. @**ואם תאמר**^, 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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1616]. וכיצד כתב כאן ש"אין אחד פועל בעצמו". ונראה שסתירה זו בנין היא, וכמו שביאר בגו"א שמות פי"ג אות יח, שנאמר שם [שמות יג, כב] "לא ימיש עמוד הענן יומם וגו'", ופירש רש"י שם "לא ימיש - הקב"ה". וביאר שם הגו"א בזה"ל: "כי 'ימיש' הוא מבנין הפעיל, שהוא יוצא תמיד. ואם רצה לומר 'לא ימיש' הענן, היה ראוי להיות 'ימוש' בוי"ו, ולפיכך פירושו 'לא ימיש הקב"ה', והשתא הוי פועל יוצא. ואף על גב דכתיב [שמות לג, יא] 'ומשרתו יהושע לא ימיש מתוך האהל'. חלוק גדול יש כאן ליודעי לשון הקודש, כי אצל בני אדם שייך לשון יוצא, כי הוא המזרז את עצמו, והרי הוא יוצא בצד זה, כי האדם הוא המזרז את גופו. וכן פירושו; לא ימיש יהושע את עצמו, ומדבר על האדם כאילו היה כאן שני דברים, האחד דעתו, והשני גוף האדם. וכך כתב לקמן [שמות יד, י] 'ופרעה הקריב', ופירש רש"י [שם] הקריב את עצמו ומיהר לפני חיילותיו. וזה לא יתכן בענן, ולפיכך צריך לפרש 'לא ימיש' - הקב"ה". [וראה גו"א שמות פי"ד סוף אות כא, ולמעלה פ"ג הערה 982]. הרי לעולם "אין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו", ורק האדם גופא כולל בתוכו שני דברים; הפועל [דעתו], והמקבל [גופו], ודעתו פועלת על גופו. וראה למעלה פ"א הערה 1585 שגם שם נתבאר יסוד זה.

<> פירוש - משמעות "אחד" היא שהוא מיוחד ועומד לעצמו, ואינו מצטרף לשאר דברים. וכן אמרו בילקו"ש ח"א רמז תתלג: "אמר הקב"ה לישראל, בני, ראו כל מה שבראתי בראתי זוגות; שמים וארץ זוגות, חמה ולבנה זוגות, אדם וחוה זוגות, העולם הזה והעולם הבא זוגות. אבל כבודי יחיד ומיוחד בעולם, שנאמר [דברים ו, ד] 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד'". וכן נאמר [בראשית כו, י] "כמעט שכב אחד העם", ופירש רש"י שם "המיוחד בעם, זה המלך". ובגמרא [יומא לד:] אמרו "מאי אחד, מיוחד שבעדרו". וראה הערה הבאה.

<> בחולין צא: עמדו חכמים על הסתירה שבין שני פסוקים; [בראשית כח, יא] "ויקח מאבני המקום", משמע שלקח כמה אבנים. אך בהמשך שם נאמר [שם פסוק יח] "ויקח את האבן", משמע שהיתה אבן אחת בלבד. וכתב על כך בח"א שם [ד, ק:]: "אין לומר כדרך הפשטנים [הראב"ע והרד"ק שם פסוק יא] שלקח אבן אחד מאבני המקום, דזה אינו, שאין אבן אחד מקצת מן רבים. שאין דומה אבן אחד לרבים, שהרי זה יחיד וזה רבים. ואם כן לא הוי זה מקצת. שכל קצת הוא חלק הכל, ולעולם כל דבר שהוא יחיד הוא נבדל לעצמו בעבור אחדותו, ומצד האחדות אין מצטרף לאחר. ולפיכך אי אפשר לומר שלקח אחד מן הכל, כי מצד שהוא אחד הוא נבדל לעצמו, ודבר זה מבואר מאוד". הרי "אחד" עומד כנגד "חלק", ולכך "אחד" נבדל לעצמו, ואינו משתתף עם אחרים, כי השותפות עם אחרים תגדיר אותו כחלק מהכלל, ולא שעומד לעצמו. נמצא שהמשמעות של "אחד" היא מיוחד, שעומד לעצמו. וכן בנתיב העבודה פ"ז [א, צו.] כתב: "אחר קריאת שמע קבעו ברכת 'אמת ויציב' [ברכות יב.], שהוציא הקב"ה את ישראל ממצרים על ידי נסים ונפלאות. וברכה זאת מתחייב מן ק"ש, כי בק"ש שהוא יתברך אחד, וזהו מלכות שמים. ומפני שהוא מלך נבדל מהכל, הוא מושל על הכל, עד שהוא יכול לעשות נסים ונפלאות בעולם, כמו שעשה במצרים. ולפיכך אחר ק"ש, שהוא מלכות שמים, בא הברכה של אמת ויציב, שהוא מחדש נסים ונפלאות שלא כמנהגו של עולם. כי אם היה לו שתוף עם הנמצאים, לא היה זה אחד. ובמה שהוא נבדל מן העולם, מושל עליו עושה בעולם כרצונו, ובזה הוא יתברך אחד". הרי שהאחד הוא נבדל, והנבדל הוא אחד. וכן כתב בגו"א בראשית פכ"ח תחילת אות יז: "כי דבר שהוא נבדל הוא אחד מכל צד, ולא יצטרף אליו רבוי כלל, רק אחד". וכן בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תסו:] כתב: "כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו... ולכך אמרה [הלבנה] 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד' [חולין ס:], כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו. וכאשר נבראו שני המאורות בבריאה אחת, והיה כל אחד חלק בלבד, ושניהם ביחד כוללים כל האור, אם כן הם משתתפים יחד. והכתר, שהוא המלכות שיש להם, גם כן להם בשתוף, ואם כן שני מלכים משתמשים בכתר אחד". וכן ביאר להלן פ"ו מ"י [ד"ה וזה שאמר] את חמשת הקנינים שיש להקב"ה בעולמו, ובתוך דבריו כתב שם: "ולכך חמשה קנינים אל הקב"ה שאין להם שתוף עמהם, והם מיוחדים לגמרי כל אחד ואחד, ואין דבר עמהם בענין שלהם, שהם מיוחדים". וכן בב"ב עה. אמרו "עתיד הקב"ה לעשות שבע חופות לכל צדיק וצדיק", וכתב על כך בח"א [ג, קיב:] בזה"ל: "החופה הזאת שיהיה כל צדיק וצדיק מיוחד בפני עצמו, ולא יהיה הצדיק כמו שהוא בעולם הזה, שמשותפין כלם ביחד. אבל לעתיד יהיה לכל אחד חופה בפני עצמו, וזהו חשיבות ומעלה בפני עצמו, ולא יהיו כולם משותפין ביחד, רק כל צדיק וצדיק יהיה לו שבעה חופות, והוא תכלית התיחדות שיהיה אל צדיק. וזהו ענין החופה, שהחופה מיחד אשר תחתיו. ודבר זה ראוי לצדיק, כי הצדיק הוא מיוחד בפני עצמו, וכמו שאמרו ז"ל [יומא לח:] בשביל צדיק אחד נברא העולם. שתמצא כי הצדיק מיוחד, ואין לו שתוף עם אחר, רק הוא מיוחד".

<> להלן סוף משנה כב [ד"ה ותירוץ קושיא], נתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:], תפארת ישראל פי"ח [רעא.], ושם הערה 7, נצח ישראל פנ"ז [תתעח.], באר הגולה באר הרביעי [תמט.], ודרשת שבת הגדול [רכו:], וחלקם יובאו בהערה הבאה.

<> אודות שעשית דין מורה על הריחוק, כן כתב בדרשת שבת הגדול [רכו:], וז"ל: "הקשור והחבור מבטל הדין. כי כל דין אינו רק על אחר, שהרי פסול לדין על קרובו [נדה מט:]. כי הקרוב הוא כמו גופו, לכך... אין כאן דין כלל". ובתפארת ישראל פי"ח [רעא.] כתב: "אם היה [הקב"ה] מצורף אליהם [לצדיקים], לא היה עושה דין בהם. כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי, אף מאוהביו". ובבאר הגולה באר הרביעי [תמט.] כתב: "מה שהוא [הקב"ה] דן את הנמצאים... אין זה חבור גמור אליהם, שהרי הדיין הוא פועל במקבל הדין, ואין זה חבור גמור". ובנתיב גמילות חסדים פ"ג [א, קנה:] כתב: "העולם דבק בו יתברך לגמרי מצד החסד, אבל לא מצד המשפט. כי מצד המשפט השם יתברך נבדל מן העולם כאשר עושה בו משפט, כמו המלך שעושה משפט בעם, אשר המלך נבדל מן העם, ועושה בו משפט". וראה למעלה פ"ב הערה 436. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; בתפארת ישראל פנ"ט [תתקכג:] כתב: "יאמר על השם יתברך 'כי ה' אש אוכלה' [דברים ד, כד], רוצה לומר שהוא נבדל לגמרי מן העולם, ובמה שהוא נבדל מן העולם הוא פועל בעולם, כי הדברים אשר יתחברו ושוים ביחד, אינם פועלים זה בזה. אבל השם יתברך הוא אש, ואין לו שתוף עם הטבעי הגשמי, כמו שאין לאחד שתוף עם האש". וכן כתב בח"א לשבת קיט: [א, סה.]: "בשביל שהוא יתברך אש אוכלה, הוא קדוש ונבדל מן כל התחתונים, אשר לא יתחברו אל האש" [הובא למעלה פ"ב הערה 537]. ולמעלה פ"א מ"ב [רי.] כתב: "שם 'אלקים' בו מתקשר יסוד האש... מדת הדין, שהוא שם 'אלקים'". אם כן מוכח שהדין מחייב הפרשה והבדלה, כי שם "אלקים" המורה על הדין, הוא מתקשר ליסוד האש, והמיוחד באש הוא שאי אפשר להתחבר אליה. ובתפארת ישראל פכ"ג [שמ:] כתב: "'אלקים', שהוא נבדל לגמרי", ושם הערה 23.

<> קצת קשה, כי למעלה פ"א סוף מ"ט [רחצ.] כתב: "יש לדיין חבור אל אשר הוא דיין עליהם", ושם הערה 990. ושם תחילת מ"י [שא.] כתב: "כבא ביארנו לפני זה, כי יש לאדם חבור אל בני אדם שהוא דן ושופט אליהם... החבור שיש אל הדיין עם הצבור, שהדיין הוא לטובת הצבור לשפוט אותם". ואילו כאן מבאר שהדיין נבדל ממי שהוא דן אותם. ואולי יש לחלק, שבשעת הדין עצמו בודאי יש הבדלה והרחקה מהדיין לבין אלו שהוא דן. אך לאחר שנעשה הדין, אשר הוא לטובת הנדון, נמצא שנעשה כאן מעשה של חבור וקירוב. ובגמרא [סנהדרין ז.] אמרו "ההוא מבי דינא שקל גלימא ["מי שנטלו בית דין טליתו לפורעה לאחר" (רש"י שם)], ליזמר זמר וליזיל באורחא ["הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" (רש"י שם)]. אמר ליה שמואל לרב יהודה, קרא כתיב [שמות יח, כג] 'וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום'" ["ביתרו כתיב, ומשמע לא שנא זכאי ולא שנא חייב, כולן במשמע" (רש"י שם)]". הרי שפסיקת הדין היא עשיית שלום גם למי שיצא חייב [הובא למעלה הערה 703].

<> בשמו"ר ד, ג, אמרו "הדא הוא דכתיב [איוב כג, יג] 'והוא באחד ומי ישיבנו', דרש רבי פנחס, לפי שהוא יחיד בעולם, דן יחידי לכל באי עולם". והפסוק מאיוב הובא כאן בפירוש הגר"א. ובספר תקט"ו תפילות לרמח"ל, תפילה רכב, איתא: "אל אחד יחיד ומיוחד הרי אתה דיין יחיד".

<> פסוק זה מורה שיש במספר שנים יתרון שאינו קיים במספר אחד, ולכך מספר אחד אינו נבדל מזולתו, אלא מצטרף לזולתו. וכן ביאר בח"א לב"ב עד: [ג, קו.], וז"ל: "מה שאמר [שם] 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראו', באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר 'טובים השנים מן האחד', כי מה שחסר בזה גלה בזה, כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו', ודבר זה נמשך בכל התחתונים מצד כי טוב שנים מן אחד... כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון" [הובא למעלה הערה 231, ולהלן הערה 1054]. הרי שהאחד הוא חסר, וזקוק להשלמתו. ובנצח ישראל פי"ג [שלא.] כתב: "אין לנו"ן שום חבור, רק עומד בעצמו. לכך הנו"ן היא יחידה לגמרי, שאין לה שום חבור אל דבר מה. לכך הנו"ן גם כן מורה על ישראל, שהם עם אחד, ואין להם חבור אל מה. ולכך כתיב [עמוס ה, ב] 'נפלה בתולת ישראל', שהכתוב רמז כי ישראל הם כמו הנו"ן, שאין לה חבור. ולפיכך יש בעונותינו נפילה לאומה זאת ביותר, כמו שהכתוב אומר [קהלת ד, ט-י] 'טובים השנים מן האחד כי אם יפול האחד השני מקיימו ואילו אחד שיפול מי מקיימו'. ולכך כתיב 'נפלה בתולת'. ומטעם הזה אין נקרא 'אות נופל' בדקדוק הלשון רק הנו"ן הוא אות נופל [רש"י בראשית יז, יא], כי הנו"ן בפרט אין לה חבור ושיתוף לאחר". הרי ישראל הם מיוחדים בכך שאין להם חבור לאחרים, אך שאר נבראים מתחברים לאחרים כדי לקבל השלמתם.

<> פסוק זה מורה שיש שלימות וחוזק במספר שלש שאין במספרים שלפניו. וכן כתב בתפארת ישראל פ"נ [תשצה.], וז"ל: "כי השלישי אין לו קצה, ואשר אין לו קצה אין לו הפסק כלל. אבל שנים הרי כל אחד מהם יש לו קצה, ולכך על השלשה אמר 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'... וכל זה בעבור כי השלישי אשר הוא בין השנים הוא באמצע, אשר האמצע אין לו קצה... ולכך הוא חזק יותר". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רב:] כתב: "מספר ג' בכל מקום מורה על החוזק, וכמו שאמר הכתוב 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום". ובנצח ישראל פ"ה [צג:] כתב: "כל ישראל ענינם משולש; משולשים באבות, משולשים בכהנים לוים וישראלים, ולפיכך נקראים 'עם תלתאי' [שבת פח.]... כי משולשים הם ישראל, וזהו חזקם ותוקפם של ישראל, כדכתיב [דברים לב, ט] 'יעקב חבל נחלתו', רוצה לומר כי ישראל יש להם חוזק כמו חבל שחזקו בג' חוטין, כדכתיב 'וחוט המשולש לא במהרה ינתק'".

<> כי במספרים אחד ושנים יש חסרון מסיום הנשלם רק על ידי הצטרפותם לזולתם, ורק במספר שלש יש שלימות שאינה זקוקה להצטרפות זולתם. ולמעלה פ"ג מ"ג אמרו "שלשה שאכלו על שלחן אחד ולא אמרו עליו דברי תורה, כאילו אכלו מזבחי מתים", וכתב לבאר שם [לאחר ציון 479] בזה"ל: "אין נקרא 'שלחן אחד' רק על ידי שלשה, כי שנים הם מחולקים, ואין למספר זה מאחד כלל. ולפיכך לא תמצא מספר שנקרא לגמרי על שם רבוי כמו 'שנים', במ"ם הרבוי, כי שנים תחלת הרבוי, ולכך יבא מלת 'שנים' במ"ם הרבוי... ולא יתאחדו, ושלשה יש להם התאחדות כאילו הם דבר אחד, ולכך יבא מספר שלשה תמיד על דבר שיש להם חבור ביחד, ולא כן שנים". ושם מבאר בזה כמה הסברים.

<> אודות שני דיינים, נחלקו בזה האמוראים; שמואל אמר שדיניהם דין, אלא שנקראו בית דין חצוף [סנהדרין ג.], שעברו על תקנת חכמים [רש"י שם]. ומבארים התוספות [סנהדרין ה: ד"ה שנים] שלאו דוקא שנים דיניהם דין, אלא אפילו אחד דינו דין, ולא אמרו שנים אלא להודיע שאפילו שנים הם בית דין חצוף. ורבי אבהו אמר שנים שדנו אין דיניהם דין [שם ב:]. יש שפסקו כשמואל שדיניהם דין [תוספות סנהדרין ג. בשם בה"ג], ויש שפסקו כרבי אבהו שאין דיניהם דין [רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"י, טושו"ע חו"מ סימן ג סעיף ב. ועיין ש"ך ס"ק ה שכן דעת רוב הפוסקים]. וצריך להבין, מדוע אמרו כאן רק "אל תהי דן יחידי", ולא אמרו גם "אל תהיו דנין שנים", שהרי בין לשמואל ובין לרבי אבהו אין חילוק בין אחד לשנים. ובשלמא לפי הסברו הראשון ניחא, שרצו להורות שהדן יחידי הוא גס לב, שמדמה עצמו אל הקב"ה שדן יחידי, וזה כמובן לא שייך להאמר בשנים. אך לפי הסברו השני שהטעם שלא לדון יחידי הוא משום שאין היחיד נבדל מבעלי הדינים, והרי גם שנים אינם נבדלים מבעלי הדינים, ויקשה מדוע המשנה הגבילה את דבריה רק לדן יחידי, ולא לדן בשנים. ואולי משום שהטעם של המשנה שייך להאמר רק בדן יחידי, שאמרו "שאין דן יחידי אלא אחד", ולעומת הקב"ה שדן יחידי, אמרו שהאדם לא ידון יחידי. אך אין הכי נמי שה"ה גם לדן בשנים, למר כדאית ליה, ולמר כדאית ליה.

<> אמרו חכמים [כתובות יז.] "כי נח נפשיה איפסיק עמודא דנורא בין דידיה לכולי עלמא. וגמירי דלא אפסיק עמודא דנורא אלא אי לחד בדרא, אי לתרי בדרא". וכתב על כך בח"א לכתובות יז. [א, קנא.] בזה"ל: "כי היה נבדל מכל שאר הבריות, ולכך נפסיק עמודא בינו לשאר הבריות. ודבר זה לא נעשה אלא לאחד או לשנים, כי על שנים יש לומר שהם נבדלים משאר בני אדם. אבל לשלשה אין לומר שהם נבדלים משאר הבריות, כי שלשה הם רבים נקראים, כמו שאמרו [תו"כ ויקרא טו, כה] 'ימים' שנים, 'רבים' שלשה. ולא נקרא שהוא נבדל מן השאר רק אם הוא יחיד. לפיכך לא ימצא רק לאחד או לשנים, שנקראו יחידים, ועליהם אפשר לומר שהם נבדלים מן השאר". וכן בכתובות עז: חזרו על דברים אלו, ובח"א שם [א, קנו:] כתב: "ומה שאמר דגמירא דלא אפסוקיה עמודא דנורא אלא או לחד או לתרי בדרא, טעם זה כי עמוד האש אשר הוא מפסיק מורה על שהוא נבדל מן הכלל. וכל כלל אפשר שיש בו אחד או שנים נבדלים, אבל שלשה אי אפשר, כי שלשה נקראים 'רבים', ומפני שנקראים רבים אין זה נבדל, כי לא יקרא נבדל כאשר יכללו הרבה בענין אחד. ולכך אחד או שנים שייך לומר בהם שהם נבדלים, ואינם נכללים בכלל, ועליהם שייך לומר כי הם נבדלים מן הכלל. אבל שלשה או ארבע, אין לומר כי הם נבדלים". וזה לכאורה נראה כסתירה גלויה לדבריו כאן, שביאר ששנים אינם נבדלים משאר בני אדם, ואילו שלשה נבדלים משאר בני אדם. @**ונראה**^, כי יש לחלק בין שני סוגי נבדל; יש נבדל שמחמת הבדלותו הוא עומד לעצמו, ואינו זקוק להשלמה מזולתו. ויש נבדל שמחמת הבדלותו הוא נחשב לדבר נדיר וחריג, היוצא מן הכלל. דבריו כאן איירי בנבדל הראשון, ששלשה בני אדם יושבים יחד לתכלית משותפת, ועל כך מבאר שהשלשה האלו יוצרים יחידה אחת שחולקת מקום לעצמה, והיא נבדלת ואינה מצטרפת לשאר בני אדם. כי הואיל ושלשה הוא מספר של שלימות [לעומת אחד ושנים], לכך יש בקבוץ של שלשה בני אדם יצירת שלימות עצמאית, הנבדלת משאר בני אדם. אך דבריו בח"א לכתובות איירי בנבדל השני, שדרגתו המופלגת של אדם תחשב לדרגה נדירה וחריגה היוצאת מכלל שאר בני דורו. ועל כך ביאר שכאשר דרגה זו נמצאת אצל שלשה בני אדם בדור, שוב אין היא נחשבת לתופעה נדירה וחריגה היוצאת מן הכלל, כי שלשה נחשבים ל"רבים", ואין רבים נחשבים לדבר נדיר וחריג. ונפקא מינה מבוארת תהיה בין שני סוגי הנבדל הללו; בנבדל הראשון ככל שהמספר יעלה כך הנבדלות של הבי"ד תעלה, ובי"ד של חמשה או שבעה דיינים יהיה עוד יותר נבדל ועומד לעצמו מאשר בי"ד של שלשה ["אע"פ שבי"ד של שלשה בי"ד שלם הוא, כל זמן שהן רבים הרי זה משובח" (רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב הי"ג)]. אך בנבדל השני, אדרבה, ככל שהמספר יעלה כך הנבדלות תפחת, כי הדרגה המופלגת הופכת להיות יותר מצויה ופחות נדירה.

<> נראה לבאר רמז זה, כי כבר השריש כמה פעמים שמספר שלש מצרף את שני המספרים שלפניו, ויחד יוצרים יחידה אחת. וכגון, למעלה פ"א מ"א [קנג:] כתב: "כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם". וכן כתב לגבי שלשת האבות בגבורות ה' פ"ט [נח:], וז"ל: "השלישי אין לו מתנגד, ואדרבה הוא מאחד הכל, ולפיכך השלישי נגד האמצעי, שהאמצעי מאחד שני הקצוות, ובשביל כך מדת אברהם חסד, ומדת יצחק מדת הדין, הפך לזה, כי הדין צריך לרדת לעומק הדין עד הסוף, והחסד כאשר אין יורד לסוף הדבר... ויעקב נגד האמצעי" [הובא למעלה פ"א הערה 292]. ולכך מספר שלש יוצר יחידה אחת, וכפי שחסד גבורה ותפארת [מדות האבות] יוצרים יחידה אחת [חג"ת]. וראה למעלה פ"ב הערה 441.

<> ומדוע כאן במשנה אמרו שלא ידון יחידי. וכן רש"י כאן במשנה כתב: "אל תהי דן יחידי - שאף על פי שיחיד מומחה דינו דין גמור, מ"מ אל תזקק עצמך לבא לידי כך, שאין שום אדם רשאי לדון יחידי, אלא הקב"ה שהוא יחיד". וכנראה כוונתו כפי מה שכתבו תוספות סנהדרין ה., ד"ה כגון: "כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי - והא דתנן במסכת אבות אל תהי דן יחידי שאין דן יחידי אלא אחד הקב"ה, עצה טובה קמ"ל, שלא יטעה. והא דאמר 'כגון אנא כו'', היינו כלומר יכול לדון, ולא שהיה דן". וכן פירשו כאן הרמב"ם הרבינו יונה והרע"ב, וראה הערה 778.

<> כי "מומחה" פירושו מנוסה בדינים, שהוא "גמיר וסביר" [סנהדרין ה., ושם תוד"ה מומחה], היינו חכם מובהק בדינים וידוע לרבים [חידושי הר"ן שם], ויודע לשקול בדעתו ושכלו ענינים שלא למד ולא שמע מעולם, ולדמות דבר לדבר [פרישה חו"מ סימן ג סק"א]. ובשם רבי שרירא גאון כתבו שהוא יחיד מומחה שבקי במשנה ובגמרא ובשיקול הדעת, ומעיין בדינים כמה שנים וניסוהו כמה פעמים ולא ראו לו טעות [הרא"ש ור"ן שם].

<> אודות השכל הנבדל שיש לתלמיד חכם, ראה דבריו למעלה פ"א מ"ד [רמב:], שכתב: "ואמר 'והוי מתאבק בעפר רגליהם'. כלומר שלא יהיו החכמים נחשבים אליו כמו דרך החברים, שבזה היה ממעט במעלת החכמה כאשר הוא עדיין אינו חכם כמותם. אבל יהיה מתחבר להם, דהיינו להשפיל תחת רגליהם. וזהו 'הוי מתאבק בעפר רגליהם', שהוא סוף שפלותם, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ויהיה מתאבק בהם להשפיל עצמו לגמרי, עד שיהיה מתחבר אל שפלותם. ודבר זה ראוי, וזה מפני כי השכל גם כן הוא נבדל מן האדם, ואם מתחבר לתלמיד חכם כמו שני חבירים, לא היה החכם אצלו במדריגת השכל, שהוא נבדל", ושם הערות 688, 689.

<> דוגמה לדבר; הפרת נדרים היא ביחיד מומחה [רש"י במדבר ל, ב], והיא נמסרה ליותר מובהקין שבדור [ר"ן נדרים עח:]. ובביאור הדבר כתב בנתיב התורה פ"ח [א, לה.] בזה"ל: "הגזירה אין בה פשיטות, שהרי מצד הגזירה כך וכך יהיה, וכל גזירה ושבועה אין בזה פשיטות. לכך מומחה, שיש בו פשיטות השכל, אפשר לו לבטל הגזירה... ולכך יחיד מומחה מפר ומבטל הגזירה והנדר שנדר, שמזה תראה כי כל גזירה אין בה פשיטות... כי בטול הגזירה מצד פשיטות השכל. ודבר זה ידוע בסוד התורה, כי החכם המומחה מפר נדר שהוא הגזירה ביחיד". ופשיטות השכל שיש ליחיד מומחה להפר נדר, היא גם המאפשרת לו לדון יחידי.

<> אך מצד הגוף הוא מצטרף לאחרים. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות נח.] "הוא היה אומר, כמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא פת לאכול; חרש וזרע וקצר ועמר ודש וזרה וברר וטחן והרקיד ולש ואפה, ואחר כך אכל. ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנין לפני. וכמה יגיעות יגע אדם הראשון עד שמצא בגד ללבוש; גזז ולבן ונפץ וטוה וארג, ואחר כך מצא בגד ללבוש. ואני משכים ומוצא כל אלו מתוקנים לפני". הרי שצרכי הגוף של אדם מחייבים אותו שיצטרף אל זולתו.

<> לשון רבינו יונה כאן: "אף על פי שמומחה לרבים דן אפילו יחידי, מדת חסידות היא שלא יעשה כן עד שיקח חברים שידונו עמו ויסייעוהו". וכן כתב הרע"ב שמשנתינו היא "מדרכי החסידות". והרמב"ם כאן כתב: "התורה התירה לאיש מומחה לרבים לדון יחידי... אבל זהו דבר תורה, והזהיר [כאן]... על צד המוסר, ולא על צד האיסור". ולמעלה הערה 773 הובאו דברי תוספות שמשנתינו היא "עצה טובה קא משמע לן". ו"מדת חסידות" משמע לכאורה שזה יותר מחייב מאשר עצה טובה.

<> הרי שדברי מוסר [מסכת אבות] ראוים לחסידא, ולכך מוסר המשנה הוא מדת חסידות. וראה למעלה בהקדמה [לא:-לח:] שהביא את המאמר מב"ק, וביארו בשני אופנים.

<> מה שכתב "והתבאר לך &**הלשון**^ שאין דן יחידי אלא אחד" כוונתו לשאלתו מדוע אמר "אלא אחד", ולא "אלא הקב"ה". ועל כך ביאר שהתנא נקט בסבת הענין, שדוקא מחמת שהקב"ה הוא יחיד, לכך הוא דן יחידי. אך אדם שאינו יחיד, אינו רשאי לדון יחידי.

<> פירוש הו"א זו - המשנה איירי ביחס שבין הדיין לאלו שבאו לדון לפניו, ושהדיין לא יאמר לבעלי הדין "קבלו דעתי". וכהו"א זו פירש רש"י בפירושו הראשון.

<> אחרי שבאו לפניו בדין. ומי שאומר שאינו חושש על גזירת בית דין אחר שבא לבית דין, מנדים אותו [רמ"א חו"מ סימן יא, סעיף א]. וראה להלן ציון 792.

<> פירוש - למה שיסרבו לקבל את הדין.

<> פירוש - הגמרא שם אומרת שאף היוצא חייב בדין יש לו לזמר ולשמוח בכך, "הואיל ודין אמת דנו, לא הפסיד כלום, אלא גזילה הוציאו מידו" [רש"י שם]. הרי הכל ששים ושמחים בפסק הדין, ומדוע מישהו מהצדדים יסרב לקבל את הדין.

<> "בכל מילי" - בכל ויכוח שיהיה לאדם עם חבריו, ולא שאיירי דוקא בבית דין.

<> "שהם רשאין לקבל, ולא אתה תכריח אותם על זה" [לשונו להלן].

<> רומז בזה לדברי הרע"ב כאן, שכתב: "אל תהי דן יחידי - אע"פ שיחיד מומחה יכול לדון, מדרכי החסידות הוא, שאפילו מומחה לא יהא דן יחידי. ודוקא כשלא קבלוהו בעלי הדין עליהם לדיין, אבל קבלוהו בעלי הדין עליהם, דן יחידי [ירושלמי סנהדרין פ"א ה"א], ואפילו מדרך חסידות". אם כן מדרכי החסידות המשנה שוללת שהדיין היחידי יכריח ויכפה את בעלי דיניו כנגד רצונם, אע"פ שמצד הדין יחיד מומחה יכול לכוף את האדם לדון לפניו אפילו בעל כרחו [תוספות סנהדרין ה. ד"ה דן, וראה תויו"ט כאן]. וזהו שכתב "שאל יהיה דן יחידי לדון &**בכח**^ את אחר", אך שלא בכח, שרי לגמרי.

<> והנבדל מושל באחרים. ובסוטה לו: אמרו על יוסף שבזכות שכבש את יצרו הוא זכה להיות רועה ישראל, ובח"א שם [ב, עג:] כתב: "כי עתה היה יוסף נבדל מן הגוף, כאשר היה כובש את יצרו של זנות, ולפיכך משם זכה להיות רואה ומנהיג, לפי שהנבדל מנהיג את החמרי גם כן ומושל עליו... ולפיכך משם זכה להיות רועה". וכן בח"א לזבחים קיח. [ד, עב:] כתב: "כי דבר זה שהוא [יוסף] נבדל, הוא מושל על אחרים, וכחו מוטל עליהם. וכמו שזכה יוסף בשביל מעלתו הנבדלת שהיה מלך על אחיו, ועם שהיו מתנגדים אליו, היה ממשלתו עליהם" [הובא למעלה הערה 484].

<> שהרי אמרו חכמים [במדב"ר כא, ב] "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו", ולכך אנו רשאי לכעוס על חבירו אם יש לו דעה שונה משלו. וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פ"ב אות לב בביאור דברי רש"י [בראשית ב, טו] על הפסוק "ויקח ה' אלקים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה", שפירש רש"י שם "ויקח - לקחו בדברים נאים ופתהו ליכנס", וכתב בגו"א שם בזה"ל: "פירוש, שבאדם לא שייך לקיחה, לפי שעיקר האדם במה שהוא חי משכיל, ובזה לא שייך לקיחה. שאף על פי שהוא לוקח גוף האדם ברשותו, אין שכלו ודעתו יכול לקחת. ולפיכך פירש שלקחו בדברים, והשתא אתי שפיר, דלקח גם דעתו ברשותו בדברים. וכן בכל מקום שכתוב אצל האדם לקיחה מפרש אותו הרב בענין זה [בראשית טז, ג, שמות יד, ו, ויקרא ח, ב, ועוד], שפתהו בדברים, כדי שיבא הלקיחה גם כן על דעת האדם, שהוא עיקר האדם, ואם לא כן לא היה בא לקיחה על האדם, שעיקר האדם הוא דעתו ושכלו". הרי דעת האדם ניתנת להלקח רק בדברי נועם והשפעה, ולא בכפיה. ולכך אין זו מדה נכונה שיכעס על חברו שמסרב לקבל דעתו. והר"מ אלמושנינו כתב: "אין ראוי בשום צד לומר לאחרים 'קבלו דעתי', והוא שאין ראוי שיכריח הוא דעת אחרים מה שהוא בבחירתם, כי בחירת האדם ורצונו לא משתעבד לבחירת אחר זולתו". והאברבנאל כאן כתב: "כל אדם חפשי בסברתו ודעתו, לא אנוס ומוכרח".

<> לבעלי הדינים העומדים לפניו. ומה שהקשה על כך למעלה שתי קושיות [לפני ציונים 782, 784], יבוא עתה ליישבן.

<> וכן פסק השו"ע חו"מ סימן יד, סעיף ד, וז"ל: "יש אומרים שאם רואה הדיין שבעל דין חושדו שנוטה הדין מנגדו, צריך להודיעו מאיזה טעם דנו, אפילו אם לא שאל". והרמ"א שם הוסיף: "וכל שכן אם אומר כתבו לו מאיזה טעם דנתוני". והתוספות ב"מ סט: ד"ה כי כתבו "כי האי גוונא ודאי צריך לאודועיה - משמע דוקא הכא לפי שהיה לו פתחון פה לחשדו, קאמר דצריך לאודועיה משום [במדבר לב, כב] 'והייתם נקיים מה' ומישראל'".

<> כמבואר בהערה 782.

<> פירוש - לא מדובר שהדיין מנסה להשפיע על בעלי הדינים שיאותו לקבל על עצמם את הדין, כי דבר זה אינו נצרך, וכפי ששאל למעלה בשתי שאלותיו [(א) הם בלא"ה חייבים לשמוע לדין. (ב) הדין הוא לטובתם, ומדוע שיסרבו לו]. אלא מדובר שהדיין מטעים את דבריו לבעל דין, ומראה לו את הסבות שפסק כפי שפסק. ולא יאמר לו רק שפסק יפה, מבלי להטעים זאת באזני בעל הדין.

<> את דעתך.

%[פ"ד מ"ט]

<> ברכות סא: "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא", ופירש רש"י שם "העולם הבא - שאין להם בעולם הזה כלום, כגון רבי חנינא בן דוסא שדי לו בקב חרובין מערב שבת לערב שבת [תענית כד:]". ושם בתענית אמרו "בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת; כל העולם כולו ניזון בשביל חנינא בני, וחנינא בני דיו בקב חרובים מערב שבת לערב שבת", ופירש רש"י שם "כל השבת היה ניזון בכך, חסר לחם היה, ומתגלגל היה בחרובין". ובחולין פו. פירש רש"י "די לו בקב חרובין - מתפרנס בצער ובצמצום". ובתענית כה. אמרו "ורבי חנינא בן דוסא מהיכן הוו ליה עזים, והא עני הוי". וראה להלן הערה 835.

<> כגון רבי יהושע, שאמרו [ברכות כח.] "אמר רבן גמליאל הואיל והכי הוה איזיל ואפייסיה לרבי יהושע. כי מטא לביתיה חזינהו לאשיתא דביתיה דמשחרן ["כותלי ביתו של רבי יהושע שהיו שחורות" (רש"י שם)]. אמר לו מכותלי ביתך אתה ניכר שפחמי אתה. אמר לו אוי לו לדור שאתה פרנסו, שאי אתה יודע בצערן של תלמידי חכמים במה הם מתפרנסים, ובמה הם נזונים". ואמרו על רבי אלעזר בן פדת [תענית כה.] "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מלתא ולא הוה ליה מידי למטעם, שקל ברא דתומא ושדייה בפומיה", ופירש רש"י שם "רבי אלעזר בן פדת - אמורא היה, והוא הנקרא מרא דארעא דארץ ישראל במסכת נדה [כ:], בעל הוראות היה, והוא שימש רבי יוחנן אחרי מות ריש לקיש, והיה דחוק ועני" [מובא להלן הערה 871]. ואמרו עוד [סנהדרין כ.] "דורו של רבי יהודה ברבי אילעאי... שהיו ששה תלמידים מתכסין בטלית אחת ועוסקין בתורה", ופירש רש"י שם "מתכסין בטלית אחת - עניים היו". ועל רבה בר נחמני אמרו שאפילו לחם שעורים לא היה בביתו במדה מספקת [מו"ק כח.], ואף לא ככר לחם לעירוב [עירובין סח.]. והרמב"ם פ"א מהלכות תלמוד תורה ה"ח כתב "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר". וכתב שם הכסף משנה "מצינו בגמרא כמה חכמים שהיו חולים ועניים... רבי חנינא בן דוסא בתענית [כד:], והלל בפרק הממונה [יומא לה:], שהיו עניים וכולם עוסקים בתורה". והסמ"ג מצות עשה, מצוה קסב, כתב: "גדולי חכמים היו עניים גמורים, כגון רבי יהושע בן חנניא במסכת ברכות [כח.], שאמר לו רבן גמליאל מכותלי ביתך ניכר שפחמי אתה. וכן רבי אלעזר במסכת תענית [כה.], והרבה אחרים, והיו מגלגלים עצמם בצער גדול". והרמב"ן [בראשית כה, לד] כתב: "יש צדיקים שמגיע אליהם כמעשה הרשעים בענין העושר".

<> שמן הסתם היו מציינים דבר זה, וכפי שציינו לגבי פאפי יונאה [ב"ב כה:]. אך האברבנאל כאן כתב על הלל: "וכבר אמרו בפרק הממונה [יומא לה:] שהלל היה משתכר בכל יום בטרפעיק... וזה מורה על הפלגת עניות הלל בבחרותו, ואחר כך עלה לגדולה והיה נשיא בישראל, ונתקיים בו 'סופו לקיימה מעושר'". ואולי שאני הלל שידוע שנתמנה אחר כך להיות נשיא בישראל [פסחים סו.]. והאלשיך [ויקרא כה, לח] כתב: "והנה פשט דבריו [של תנא דמשנתינו] נראה כי אשר יקיים את התורה מעוני, יזכה להעשיר. וכל המבטלה מעושר, יעני. והנה עד ממהר רבי חנינא בן דוסא, שקיים את התורה מעוני, ולא העשיר עד יום מותו. וכן רבי אלעזר בן פדת, ורבה בר נחמני, ורבים עד אין קץ כיוצא בהם". וכן הקשה כאן היעב"ץ בשם רבינו יוסף בן ששון. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] הביא שם מאמר המורה שתלמידי חכמים הם מביאים עשירות, והקשה שם: "ואולי יקשה לך אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים". וכן בח"א לשבת קיט. [א, סא.] הקשה: "ואף אם תלמיד חכם בעצמו אינו עשיר ואינו רגיל להיות עשיר". וכן מצינו בגמרא גופא, שאמרו שם [שבת קנא:] "נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני, אם איתא שמיעני, אהדורי אפתחא לא מיהדר".

<> בהמשך ביאורו למשנה יקשה את השאלות הבאות; (א) מדוע אמר "המקיים תורה מעוני", ולא אמר "העוסק בתורה מעוני". (ב) מדוע לא אמר "המקיים תורה מעוני סופו לקיימה שלא מעוני", ומה ענין העושר לכאן. (ג) מדוע לא אמר "מי שיש לו עושר ואינו עוסק בתורה", אלא ביאר שאינו עוסק בתורה מחמת עשירותו ["המבטל את התורה &**מ**^עושר"]. (ד) מדוע לא אמר "המבטל תורה מעושר סופו שיעני", אלא אמר "סופו לבטלה מעוני". (ה) מדוע אמר "כל המקיים תורה מעוני", ולא "המקיים תורה בעוני". וראה להלן הערה 887.

<> אינו מיישב את שאלתו מיד, אלא קודם לכן יבאר את המשנה, ורק בהמשך [מציון 858 ואילך] יבוא ליישב את השאלה מרבי חנינא בן דוסא וחבריו.

<> לשון הפסוק במילואו "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל", ופירש רש"י שם "מרוב כל - בעוד שהיה לך כל טוב". והגו"א שם [אות יא] כתב: "בעוד היה לך כל טוב. דאין פירושו שלא עבדת בשמחה ובטוב לבב בשביל שהיה לך רוב כל, ובשביל זה היית מבעט בהקב"ה, שאין רוב טובה סבה שלא יעבדו אותו בשמחה. לכך פירושו 'מרוב כל' בעוד שהיה לך רוב כל. אבל לא ידעתי מי הכריחו לזה לפרש המ"ם של 'מרוב' 'בעוד שהיה לך רוב כל', למה לא יפרש כמשמעו, 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה' בשביל שהיה לך רוב כל, ובשביל זה היה ראוי לך לעבדו בשמחה... והשתא המ"ם של 'מרוב' תשמש במקום 'מן', כי מן רוב כל שהיה לכם היה לכם לעבוד בשמחה. ואפשר כי מה שאמר [רש"י] 'בעוד היה לך כל טוב', לא פירש רק ענין הכתוב, שרוצה לומר בעוד שהיה לך רוב טוב היה לך לעבוד, כלומר שהיה לך לעבוד בעוד היה לך כל טוב, לעבוד מרוב טוב". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג כתב: "אמרו חכמים כל המבטל את התורה מעושר סופו לבטלה מעוני, וכל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר. וענין זה מפורש הוא בתורה, הרי הוא אומר [דברים כח, מז-מח] 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל ועבדת את אויביך'. ואומר [דברים ח, טז] 'למען ענותך להטיבך באחריתך'".

<> כמו שאמרו [עירובין מא:] "שלושה דברים מעבירין את האדם על דעתו ועל דעת קונו, אלו הן; עובדי כוכבים, ורוח רעה, ודקדוקי עניות". ובקידושין מא. אמרו "רב כהנא הוה קמזבין דיקולי ["סלים שנשים נותנות שם פלכיהן" (רש"י שם)]. תבעתיה ההיא מטרוניתא... מי גרם לי לאו עניותא", ופירש רש"י שם "בתמיה, אם לא העניות לא הוצרכתי להיות עסקי במלאכת נשים". הרי העניות גורמת לאדם שצריך להשתדל אחר מזונו ומחייתו.

<> לשונו בתפארת ישראל פ"ה [צ.]: "כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה". ובח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "העני... משולל מן העולם הזה לגמרי". ולמעלה פ"א מ"ה [רסד:] כתב: "העניים, שהם נכנעים". ונתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "העני... אין לו גדולה וחשיבות... שהוא לשון הכנעה וענוה ועני, הכל לשון אחד". ובנתיב הענוה ר"פ ה [ב, יא.] כתב: "העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי, מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'" [הובא למעלה פ"א הערה 793, וראה להלן הערות 809, 833].

<> לכך לבסוף יקיימה מעושר, וכפי שיבאר בסמוך. וכבמאמר מוסגר מוסיף את המשפט הבא ["ולקמן יתבאר וכו'"], ולאחריו יחזור לבאר מדוע לבסוף יקיימה מעושר..

<> כי "מעוני" פירושו מחמת עוני, שלא אמר "בעוני". ויבאר דבר זה להלן [ד"ה וכבר פירשנו], ויובא בחלקו בהערה 818.

<> לשונו בנצח ישראל פ"א [ט.]: "כל הדברים כאשר הם יוצאים ממקום הטבעי... הם חוזרים למקומם הטבעי. כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי. משל זה, אם אתה מכריח את חלק האש שיהיה עומד בארץ, שמקומו הטבעי הוא למעלה, ואתה מכריח אותו חוץ למקום הטבעי להיות עומד למטה... אם היה נשאר עומד שלא במקום הטבעי, כבר היה הבלתי טבעי נעשה טבעי". ושם פי"ד [שמא:] כתב: "כי הדבר שהוא כסדר נשאר קיים, ואף אם יש להם בטול לזמן מה, חוזר הכל אל הסדר". ושם ר"פ כג [תפב.] כתב: "כבר התבאר לך שכל דבר שיש בו שנוי... הוא חוזר אל הסדר". ושם פכ"ד [תקי:] כתב: "אם יש שנוי בסדר המציאות, הוא לפי שעה בלבד, ולבסוף יחזור אל סדר שלו".

<> לכאורה היה יכול לומר יותר, שבלימוד תורה יש חזרה אל הסדר במיוחד ובמסוים, אף יותר מאשר שאר דברים שהם חוזרים אל הסדר. שהנה אמרו חכמים [עירובין נד.] "חש בראשו, יעסוק בתורה". וביאר זאת בתפארת ישראל פס"ב [תתקע:] בזה"ל: "'חש בראשו יעסוק בתורה'. כאשר הגיע אליו דבר יוצא מן הסדר הראוי, והוא חש בראשו, שזה הוא יציאה מן הסדר. כאשר יעסוק בתורה, שהוא סדר המציאות, דבר זה יחזיר אותו לסדר הראוי... וכאשר בו יציאה מן הראוי, כאשר מתחבר אל התורה, שהוא סדר המציאות, חוזר אל הסדר הראוי". וכן כתב בנתיב התורה פ"א [א, ה.], וז"ל: "ואמר עוד 'חש בראשו וכו''. כי כאשר יבא שנוי לגוף, כמו כל הדברים שהם שנויים בגוף, על ידי התורה, שהיא סדר העולם, מחזרת את הגוף שהיה בו שנוי אל סדר שלו. כי אל סדר התורה נמשך הכל... ולפיכך אמר 'חש בראשו יעסוק בתורה'". הרי שיש לתורה במיוחד את הכח להחזיר את היציאה מן הסדר אל הסדר. וממילא כאשר ילמד תורה באופן שיסתור לסדר [כמו הלומד תורה מעוני], אזי התורה תחזיר את הדבר לסדר, ולבסוף ילמד תורה מעושר. והלא דברים קל וחומר; ומה אם התורה מחזירה את חולי הראש אל הסדר, ק"ו שהיא תחזיר את עצם הלימוד עצמו אל הסדר. ויל"ע בזה.

<> וכמו שאמרו [סוטה מט.] "כל תלמיד חכם העוסק בתורה מתוך הדחק תפלתו נשמעת". ובכל מקום אמרו חכמים "כל העוסק בתורה" [ברכות ה., פסחים מט:, תענית ז., חגיגה ה:, מו"ק טז:, ב"ק יז., ע"ז יט., ועוד]. ואילו "כל המקיים את התורה" לא הוזכר בכל הש"ס אפילו פעם אחת, חוץ ממשנתינו.

<> הולך לבאר שהלשון "כל שאינו עוסק בתורה מחמת עושר" יכול להתפרש בשני אופנים; (א) העושר מונע ממנו להתעסק בתורה בשב ואל תעשה. (ב) העושר מונע ממנו לעסוק בתורה בקום ועשה. מה שאין כן הלשון "כל המבטל את התורה מעושר" מתפרש רק באופן אחד; העושר מונע ממנו לעסוק בתורה בקום ועשה, וכמו שמבאר.

<> פירוש - העושר מביא לו גבהות לב, ומחמת כן אינו עוסק בתורה, אך לא שמחמת שטרוד בנכסיו ועושרו לכך נמנע ממנו לעסוק בתורה. ואודות שעושר מביא לגבהות לב, כן נאמר בתורה [דברים ח, יב-יד] "פן תאכל ושבעת ובתים טבים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים". וכן נאמר [משלי ל, ט] "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה'", ופירש רש"י "פן אשבע - מתוך עושר וכחשתי בהקב"ה מרוב גאוה". וכן כתב רבינו בחיי בכד הקמח, ערך עושר, וז"ל: "הנזק [שיש בעושר] שהרי בריבויו נמצאים נזקים רבים ומכשולות העצומים, כי הוא סבה למדת הגאוה וענות עזות... ואמר הכתוב בענין העושר 'ובקרך וצאנך ירביון וכסף וזהב ירבה לך וגו' ורם לבבך ושכחת את ה' אלקיך', לימדך הכתוב כי ריבוי העושר יביאנו לידי גאוה, וממנה יבא שישכח את השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ה [ב, יא.] כתב: "כי העושר מביא גסות רוח, כדכתיב 'השמר לך וגו' בתים טובים תבנה וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה ורם לבבך וגו''. כי הגאוה והגסות רוח - העושר הוא הגורם. והרי העני כשמו, שהוא נכנע לגמרי מלשון [שמות י, ג] 'לענות מפני'" [ראה הערה 802]. וכן כתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.], ובח"א לסנהדרין קו: [ג, רנא:]. @**ואודות שאדם**^ אינו עוסק בתורה מחמת גבהות לב, הנה אמרו בתנחומא נח אות ג: "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה". אך לא תלו זאת בהדיא בגבהות הלב. ועוד אמרו [עירובין נה.] "לא תמצא תורה בגסי רוח", וכפי שביאר למעלה פ"ב מ"ה [תקפב:]. ובנתיב התורה ס"פ ב כתב לבאר: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית. וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי" [הובא למעלה פ"ב הערה 564]. וראה למעלה פ"ב הערה 570, ולהלן משנה י [לפני ציון 907] שחזר על היסוד הזה שגאוה מפקיעה מלימוד תורה.

<> מעין מה שאמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה נכסים מרבה דאגה", וכפי שביאר שם [תרטז:]: "ואמר 'מרבה נכסים מרבה דאגה', כלומר שהרבוי הוא לחסרון גם כן. כי הנכסים צריך האדם להתעסק בהן שלא יפסדו, והרבוי בהם לא ימלט מן החסרון שיש בזה רבוי דאגה".

<> התויו"ט כאן הביא דברים אלו אות באות, והוסיף: "והשתא דאתית להכי דתני רישא איידי דסיפא, הכי נמי 'מעוני' איידי דסיפא דתנן 'מעושר', דפירושו מחמת עושר, ואף על גב דהוה ליה למתני 'בעוני' בבי"ת, נראה לי". וראה להלן הערה 844. ולהלן [מציון 876 ואילך] המהר"ל יישב שאלה זו באופן אחר.

<> שפירש שהעשירות היא סבה שלפי מנהג העולם וסדרו ראוי לאדם ללמוד תורה ביותר.

<> כפי שכתב רבינו יונה למעלה פ"ב מ"ז: "אל יחשוב כי על עשרו ורוב נכסיו יבלה ימותיו בטוב ושנותיו בנעימים, והוא דואג עליהן כל השנה כולה. שאל אותו לחכם ויגדך, עשירים ויאמרו לך" [הובא למעלה פ"ב הערה 704]. ורש"י כאן במשנה ביאר "כל המבטל את התורה מעושר - שמתוך עשרו אין לו פנאי לעסוק". וכן הוא ברמב"ם כאן. והמסילת ישרים פ"א כתב: "כל עניני העולם, בין לטוב בין לרע, הנה הם נסיונות לאדם. העוני מצד אחד, והעושר מצד אחד. כענין שאמר שלמה [משלי ל, ט] 'פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', ופן אורש וגנבתי וכו''". ואמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה נכסים מרבה דאגה". ורבינו בחיי בהקדמה לפרשת צו כתב: "אמר החכם, רבוי העושר מזיק לנפש כרבוי הדם לגוף". ובנתיב התורה פ"ד [א, יט:] כתב בביאור המאמר הנ"ל ממסכת יומא בזה"ל: "כי יש לפעמים חסרון במה שצריך להתפרנס, ובשביל זה מבטל את התורה. ולפעמים יש לו תוספת שמסית אותו לבטל מן התורה, כמו העושר, שבשביל תוספת שיש לו מסית האדם לבטל מן התורה". ובדרוש על התורה [כא.] כתב: "מהידוע כי אלו דברים הם הם המעכבים ומונעים לתורה... כי לפעמים תמצא לאדם מניעה חיצונית מחוץ לגופו, או מחמת חסרון פרנסה, שצריך להשתדל ולהשיג די מחסורו אשר יחסר לו. או מפני שיש לו תוספות עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו ביותר ולהשתדל בקיומו" [ראה להלן הערה 834]. והרי אמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי", וכמבואר למעלה פ"ג הערה 1059, ולהלן משנה כב [ד"ה ורז"ל חלקו], ופ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח]. נמצא שיש לעניות ולעשירות גדר דומה.

<> לכאורה היה יכול להקשות כן לאו דוקא "על פירוש זה", אלא שבלא"ה יש כאן סתירה גלויה בין משנתינו לגמרא הנ"ל ביומא. שבגמרא ביומא אמרו שהעשירות היא סבה לבטול תורה, ואילו ממשנתינו אמרו "כל המקיים את התורה מעוני סופו לקיימה מעושר", ואם עשירות היא סבה לבטול תורה, א"כ איך אפשר להבטיח למקיים את התורה מעוני ש"סופו לקיימה מעושר", וכי מבטיחים לו שיבוא לבטול תורה, אתמהה [ראה להלן הערה 876]. ובעל כרחך שהעשירות שהוזכרה במשנתינו היא סבה לתורה, וזה כנגד הגמרא ביומא, יהיה הביאור במשנה אשר יהיה, ומדוע הגביל קושיא זו רק "על פירוש זה", שפירש שלפי סדר העולם העשירות היא סבה שילמד תורה. ובכת"י ליתא לתיבות "על פירוש זה". אמנם ראה להלן הערה 843 בישוב הערה זו.

<> אודות שרבי אלעזר בן חרסום היה עשיר מופלג, כן אמרו בגמרא שם [יומא לה:]: "כלום עשיר היית יותר מרבי אלעזר, אמרו עליו על רבי אלעזר בן חרסום, שהניח לו אביו אלף עיירות ביבשה, וכנגדן אלף ספינות בים". אמנם חילוק זה צריך ביאור, שהרי ביאר בנתיב התורה פ"ד [הובא בהערה 813] שכשם שהחסרון של עוני מביא לבטול תורה, כך הרבוי של עושר מביא לבטול תורה. ואם הרבוי הוא הגורם, מה לי רבוי קטן ומה לי רבוי גדול, ומהו השיעור לרבוי. ועוד, הרי משנתינו סתמא קאמר "המבטל תורה מעושר", ומנין להגביל תיבת "מעושר" רק לעשיר קטן, ולא שאיירי גם בעשיר גדול. ועוד, האם נחלק כן גם בין עני גדול לעני קטן. והנראה, שכאשר כתב "אינו עשיר גדול" פירושו שיש לו כדי מחסורו ברווח, ואינו צריך לדאוג על פרנסתו, אך לא שיש כאן רבוי ממון מעבר לכך. וכן ביאר כאן רבינו יונה, וז"ל: "וכל המבטל את התורה מעושר - שכמה פעמים וכמה שעות יש לו פנאי ללמוד, ואינו עושה, 'סופו לבטלה מעוני', שיצטרך לטרוח על פרנסתו ולא ימצאנה, עד כי לא יהיה לו פנאי לעסוק בתורה גם כי ירצה, מדה כנגד מדה". נמצא שאיירי בעשירות העומדת כנגד עניות, שבעוד העוני הוא העדר פרנסה, הרי העושר שנזכר כאן הוא המצאות פרנסה ברווח, אך לא איירי בעושר מעבר לכך. וכן בנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "כאשר אין לו עניות, ויש לו במה להתפרנס, בשביל עושרו לא יעזוב התורה, כמו שאמרו 'המבטל תורה מעושר סופה לבטל מעוני'". הרי שביאר להדיא שה"עושר" שהוזכר במשנתינו הוא ש"אין לו עניות, ויש לו במה להתפרנס", אך לא מעבר לכך. וכן אמרו חכמים [שבת קנה:] "לית דעתיר מחזירא" [אין עשיר מחזיר], ופירש רש"י שם "שכל מאכל ראוי לו ומוצא לאכול, ואף מאכילין לו הרבה", וראה גו"א בראשית פמ"ה אות ח [הובא למעלה פ"ג הערה 1241]. הרי כאשר מוצא פרנסתו ברווח זה נקרא "עתיר".

<> במיוחד לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת שלא איירי במשנתינו בעשירות מופלגת, אלא בעשירות שאין לה את החסרונות של עניות, ובשביל כך היה יותר מדוייק לומר "סופו לקיימה שלא מעוני", ולא "סופו לקיימה מעושר".

<> כפי שביאר למעלה, שעל פי הטבע ומנהג העולם אי אפשר לעסוק בתורה בעוני, וכלשונו [לפני ציון 851]: "שצריך להשתדל אחר מזונו ומחייתו... שהוא בחיי צער עד מאוד, ועוסק בתורה, שעוסק בתורה שלא כפי המנהג וטבע העולם, לקיים תורה מחמת עוני".

<> לכאורה העני לומד תורה למרות היותו עני, ולא מחמת היותו עני, ואיך ניתן לומר ש"מתחלה היה לו סבה לקיים את התורה, והוא העוני". ולמעלה [לאחר ציון 803] כתב: "ולקמן יתבאר איך אפשר שהעוני היה סבה לקיים התורה, שאמר 'המקיים תורה מעוני'". ודבריו מתבארים להלן בהמשך המשנה, שכתב [ד"ה וכבר פירשנו]: "העוני הוא סבה לקיים התורה, כי דבר זה נקרא ש'מקיים התורה מעוני' כאשר הוא לומד תורה בעניותו, כי זה נקרא קיום התורה. אבל מי שלמד ואין חסר לו, אין זה נקרא קיום תורה, כי לפעמים לומד תורה דרך טיול, ולא נקרא זה קיום תורה. אבל זה נקרא קיום תורה כאשר לומד תורה מתוך הדחק, וזה בודאי קיום תורה". וראה להלן הערה 877.

<> פירוש - הואיל והמעבר מהעוני אל העושר נעשה מחמת שהיוצא מן הסדר הוא שב אל הסדר, וכמו שנתבאר, לכך יש לעבור מסבה שאינה לפי הסדר אל סבה שהיא לפי הסדר, ולא לעצור באמצע הדרך, וכמו שיבאר.

<> דוגמה לדבר; החולה נחשב שיצא מן הסדר [ראה למעלה פ"א הערה 207, פ"ב הערה 1548, וגבורות ה' פמ"ג (קסה.)], וכאשר שב לבריאותו, כתב על כך הר"ן [נדרים מא.]: "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו" [ראה נר מצוה ח"ב הערה 125]. ומדוע הוא אף יותר בריא ממה שהיה קודם חליו, ולא סגי שיחזור למצבו שלפני החולי. אלא הם הם הדברים; כאשר החולה יוצא מסדרו, ולבסוף חוזר אליו, הוא חוזר לעיקר הסדר, ומתחזק יותר ממה שהיה אף קודם לחליו. וכך הלומד תורה מחמת עוניו, אינו חוזר ללימוד תורה שאין בו עוני, אלא חוזר ללימוד תורה המתחייב מהסדר הראוי, ותהיה לו סבה הנעוצה בסדר ללימוד תורה.

<> כפי שביאר למעלה [לפני ציון 815], שרבוי מופלג של עושר הוא סבה לבטול תורה, ואיירי במשנתינו "שאינו עשיר כל כך", וכמו שהתבאר למעלה בהערה 815.

<> הולך לבאר הסבר שני המקשר את התורה לעשירות בעצם. ועד כה התבאר שאין זיקה מיוחדת בין תורה לעשירות, אלא שלימוד תורה מעושר הוא כסדר הראוי, ואילו בטול תורה מעושר הוא שלא כסדר הראוי, וההפך בעוני. אך מעתה יבאר שישנה זיקה מיוחדת בין תורה לעשירות, ולא רק מפאת "הסדר הראוי" נגעו בה, וכמו שיבאר.

<> ורש"י בפירושו השני שם כתב "'מיימינין בה' עוסקין לשמה, 'משמאילים' שלא לשמה", וכך יבאר בסמוך. וראה למעלה הערה 659.

<> מפאת קרבתה אל הקב"ה. ואודות שהתורה היא עליונה על הכל מפאת שייכותה אל הקב"ה, כן כתב בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בח"א לנדרים פא. [ב, כד:] כתב: "כי התורה האלקית היא על העולם הזה... שהיא התחלת הכל... שהתורה היא אצילות מן השם יתברך... שהאציל את התורה, שהיא התחלת הכל. כי היא נבראת קודם שנברא העולם [נדרים לט:]". ולהלן פ"ו מ"ח כתב "כי אין לך דבר שהוא קרוב אל השם יתברך כמו התורה, שהיא אצולה מן השם יתברך". וכן כתב בנתיב התורה פ"ד [א, סוף יז:]. ו"בעל התורה הוא תחת צל הקב"ה, ואין דבר שהוא תחת כנפי השם כמו התורה" [לשונו בהספד (עמוד קצ)]. ו"אין יותר דביקות וקישור בו יתברך כמו התורה" [לשונו בנתיב העבודה פט"ו (א, קכד.)]. ובתפארת ישראל פכ"ו [תב.] כתב: "כי התורה היא המעלה העליונה, והיא הקרובה אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערה 849]. ובתפארת ישראל פל"ד [תקד:] כתב: "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". ובגו"א שמות פ"כ אות ג [ד"ה ועוד] כתב: "התורה ניתנה מפיו יתעלה, ואין דבר קרוב אל האחד רק התורה". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכה:] כתב על התורה ש"אין דבר אלקי יותר מזה". וראה למעלה פ"א הערות 523, 1166, פ"ב הערה 120, ופ"ג הערה 1114.

<> כפי שכתב בגבורות ה' פ"ס [ער.]: "כל דבר שהוא יותר עליון במדריגה, הוא כולל כל דבר שהוא למטה ממנו במדריגה". ובנצח ישראל פכ"ב [תעח.] כתב: "כי השבח הזה הוא מגיע עד עולם העליון, והוא כולל הכל". וכן כתב בנתיב העבודה פי"א [א, קי.]. ובח"א לב"ב עה. [ג, קיא:] כתב: "כי יש כולל הרבה ואין מעלתו גבוה, עליון ואינו כולל הכל, אבל ירושלים תהיה כוללת הכל ומעלתה עליון גם כן". ובנתיב התשובה תחילת פ"א כתב: "בספר משלי [א, כ] 'חכמות בחוץ תרונה'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה, ולכך לא כתיב 'חכמה', רק 'חכמות', שהיא חכמה העליונה, שאין אחריה דבר". הרי מפאת שהתורה היא חכמה עליונה, לכך היא נקראת "חכמות" בלשון רבים, ולא "חכמה" בלשון יחיד. והביאור הוא כמבואר כאן, שככל שהדבר עליון ומרומם יותר, כך הוא כולל את כל מה שתחתיו. ובתפארת ישראל פ"ל [תנא.] כתב: "כאשר נתנה תורה לישראל, והיה יוצא למציאות התורה שהיא הכל, היה נמשך שנוי בכל. והיו 'קולות וברקים וענן כבד וקול השופר חזק מאד' [שמות יט, טז]... ואיך לא יהיו קול השופר וקולות וברקים וענן כבד, הרי התורה השכלית היא על עולם הגשמי, ואיך התורה באה אל העולם התחתון, שהיא למעלה מן העולם הזה, ולא יבוא גם כן אותו שהוא למטה ממנו... לכך היה קול השופר, שדבר זה רמז על המציאות שיצא אל הפועל. וגם חלקי העולם הראשונים, שהם אש אויר מים. ולכך היו אלו דברים במתן תורה". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשטז:] כתב: "מעלת התורה אינו כמו שאר הדברים, שאין דבר אחד כולל הכל... אבל התורה כוללת הכל". וכן בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נט.] נגע בנקודה זו. ובח"א לשבת לב: [א, כד:] כתב: "הדבר השכלי כולל הכל, ודבר זה אמרנו פעמים הרבה מאוד". 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 בביאור משנת "כל ישראל" הערה 74].

<> ועל כך אמרו חכמים [להלן פ"ה מכ"ב] "הפוך בה והפוך בה דכולא בה", וכמו שביאר שם. ולהלן משנה י [לאחר ציון 926] כתב: "כי התורה כוללת הרבה, ומפני כך העדר התורה גורמת בטלים הרבה".

<> שהרי בפירוש נצטווינו ללמוד תורה לשמה, כמו שפירש רש"י [דברים יא, יג] "לאהבה את ה' - שלא תאמר הרי אני לומד בשביל שאהיה עשיר, בשביל שאקרא רב, בשביל שאקבל שכר, אלא כל מה שתעשו עשו מאהבה, וסוף הכבוד לבא".

<> אודות ש"אריכות ימים" היא חיי העולם הבא, כן ביאר למעלה בהקדמה [כג.], וז"ל: "מה שכתוב בכל מקום [דברים כב, ז] 'למען ייטב לך והארכת ימים', רוצה לומר שיהיה לך הטוב הגמור, ויהיה הטוב ההוא נצחי". וכן דרשו חכמים [קידושין מ.] על פסוקים דומים שמדובר ב"דברים שאדם עושה אותן ואוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא", ופירש רש"י שם "יאריכון ימיך - לעולם הבא". ובגו"א שמות פכ"ה אות יז [ד"ה והקשה] כתב: "וידוע כי האורך ימים הוא העולם הבא". וכן כתב בהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג]. ובתפארת ישראל פי"ג [רז:] כתב: "כי מן עולם הבא ששם אריכות ימים ושנים, באים לו אריכות ימים ושנים". וראה עוד בנתיב התשובה ס"פ ב, ושם הערה 150, תפארת ישראל פי"ג הערה 58, ושם פט"ו הערה 18 [הובא למעלה בהקדמה הערה 84]. ובח"א לערכין טז: [ד, קמב:] כתב: "התורה היא ממדריגת עולם הבא". ולהלן פ"ו שלהי מ"ח כתב: "הכתוב 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', ומה שאמר 'אורך ימים' אי אפשר לפרש רק על עולם הבא, וכדאיתא בפרק שלוח הקן [חולין קמא.]. שאם בעולם הזה, הרי הוא מת, ואין נחשב זה אריכת ימים. ואפילו היה חי מאה שנים, הרי נקרא קצר ימים... אלא קרא בעולם הבא מדבר, שהוא ארוך". וראה הערה הבאה.

<> כן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.] בביאור המאמר הזה, וכלשונו: "ומה שאמר זוכה לאורך ימים, פירוש כאשר עוסק בתורה לשם שמים, כאשר ראוי לתורה מצד עצמה. וכבר אמרנו כי מי שעוסק בתורה מתעלה, ולכך ראוי אליו אורך ימים, הוא עולם הבא, ומכל שכן אורך ימים בעולם הזה הוא ראוי לו, כי שם 'אורך ימים' לשניהם. ומכל שכן שהוא זוכה לעושר וכבוד, שאלו דברים מצד עולם הזה. כי אם זוכה לדברים אשר הם למעלה מעולם הזה, כל שכן שראוי לדברים שהם מצד עולם הזה, כמו העושר והכבוד [ראה הערה 833]... כי התורה יש לה התעלות עד עולם העליון. ולפיכך אמרו כי למיימינים, דהיינו שלומד תורה לשמה כאשר ראוי להיות ללמוד התורה, זוכה מה שהוא ראוי אל התורה, והוא זוכה לאורך ימים הוא עולם הבא, הוא מדריגת התורה, שכל מקום שאמרו 'אורך ימים' הוא ליום שכלו ארוך". ולהלן פ"ו שלהי מ"ח כתב: "פירוש הכתוב שאמר 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', על דרך שאמרו חכמים 'למימינים בה אורך ימים איכא, כל שכן שעושר וכבוד איכא. למשמאילים בה עושר וכבוד איכא, אריכות ימים ליכא. וטעם הדבר, כי מי שעוסק בתורה לשמה ראוי שיהיה לו אריכות ימים בעולם הבא, שהוא עושה לשמה של תורה, שהתורה היא למעלה מן העולם הזה הגשמי, שהיא תורה שכלית. ולפיכך ראוי שיהיה לו מדריגת עולם הבא, שהוא אורך ימים, וכל שכן שראוי שיהיה לו המדריגה התחתונה שלמטה מזה, שהוא טובת עולם הזה, שעולם הזה למטה ממדריגת עולם הבא". וראה למעלה הערה 103. @**וצרף**^ לכאן את דברי הגמרא [ב"ב י:] "כי הא דיוסף בריה דרבי יהושע חלש, אינגיד ["גוע ופרחה רוחו" (רש"י פסחים נ.)]. אמר ליה אבוה, מאי חזית. אמר ליה, עולם הפוך ראיתי; עליונים למטה ["אותם שהם עליונים כאן מחמת עושרן, ראיתי שם שהם למטה" (רש"י שם)], ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים, שם ראיתים חשובים" (רש"י שם)]. אמר ליה, עולם ברור ראית. ואנן היכי חזיתינן ["ואנן בעלי תורה, היאך אתינן, היאך יש חשיבותינו" (רש"י שם)]. אמר ליה, כי היכי דחשבינן הכא חשבינן התם" ["כי היכי דאיתינן הכא חשובים ונכבדים, הכי איתינן התם" (רש"י שם)]. הרי שהתורה נמצאת בעולם הבא וכן בעולם הזה, ולכך תלמידי חכמים הם חשובים בשני העולמות [ראה למעלה הערה 542]. ובתפארת ישראל ר"פ סב [תתקנח.] ביאר שאע"פ ששכר מצוה בהאי עלמא ליכא [קידושין לט:], מ"מ שכר תורה בהאי עלמא איכא. וא"כ שוב מבואר שהתורה מושרשת בכל העולמות.

<> בשביל הכבוד והפרנסה, או בשביל הנאת החכמה. כמו שכתב למעלה משנה ה [לאחר ציון 525]: "מי שלמד כדי לקנות הידיעה, אין זה מורה שהוא עושה לשם שמים לכבוד השם יתברך, כי כל אדם רוצה להבין ולידע, מפני שהחכמה נכספת לכל, ולא לשמה לכבוד הקב"ה". וראה למעלה הערות 527, 619.

<> אודות ש"הנאת עצמם" היא "מדריגת עולם הזה בלבד", נראה ביאורו שאמרו חכמים [עירובין כב.] "היום לעשותם, למחר לקבל שכרם". נמצא שהעוה"ז הראוי והנכון הוא כאשר הוא נתפס כמקום עבודה, וכפרוזדור לטרקלין, וכאמצעי לתכלית. אך כאשר מחפש בעוה"ז הנאת עצמו, אם כן אינו סובר "היום לעשותם", אלא "היום לקבל שכרם", ובכך מנתק את העוה"ז מהיותו אמצעי לתכלית, והופכו למטרה בפני עצמה. ועוה"ז העומד כתכלית ומטרה בפני עצמה נקרא "מדריגת עולם הזה", וזה נעשה כאשר חותר להנאת עצמו. וזהו שכתב כאן שהנאת עצמו היא מדריגת העולם הזה. וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן פ"ו מ"ח: "אבל למשמאילים בה, אם עוסק בתורה להתכבד בתורה או שתהיה אליו קורדום לאכול, והם הנאות שהם בעולם הזה. ראוי שיהיה לו עולם הזה, כפי מה שעסק בתורה בשביל הנאת עולם הזה. אבל שיקנה מדריגת עולם הבא, בזה לא יקנה. ולפיכך אריכות ימים ליכא, וכבר בארנו זה למעלה". ובח"א לשבת סג. [א, לט.] כתב: "אבל למשמאלים, שלומדים בתורה בשביל הכבוד והעושר, שהוא בעולם הזה, זוכים למדריגת עולם הזה בלבד, והוא עושר וכבוד... שאינו לומד תורה כפי מה שהוא, שאינו לומד תורה לשמה, אינו מגיע אל המדריגה האחרונה שראוי לתורה, והוא עולם הבא, רק שקונה עושר וכבוד, ואין זה מדריגת עולם הבא, ודבר זה מבואר". ובח"א לב"ב טז. [ג, עב.] כתב: "גלו חכמים דעתם בזה במה שאמרו 'ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד', למשמאלים בה עושר וכבוד. כי הכל לפי מה שהאדם נוהג, כך השם יתברך נוהג עמו; כי אם אינו צדיק גמור שעושה לשם שמים, גם כן הקב"ה נותן לו שכרו בעוה"ז, דהיינו בעולם הנגלה, הוא עוה"ז, ונותן השם יתברך אליו עושר וכבוד".

<> כן כתב במספר מקומות, וכגון בנצח ישראל פנ"ט [תתקח:] כתב: "עניים, אשר אין להם העושר, שהוא מדריגת עולם הזה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצט:] כתב: "כי העושר הוא הברכה של קניני עולם הזה". וכן כתב בח"א לשבת סג. [א, לט.], והובא בהערה 829. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "עצם העושר אין ראוי זה לישראל... שהוא קנין עולם הזה... כי ישראל הם מוכנים לעוה"ב... אין להם חלק בעוה"ז אשר הוא גשמי" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 90]. וכן הזכיר בקצרה בח"א לב"מ קיד. [ג, נו. (הובא למעלה הערה 154)], וח"א לב"ב י: [ג, סד:]. ולמעלה [הערה 802] נתבאר שאין לעניים שום אחיזה בעולם הזה. ולהלן [לפני ציון 861] ביאר שהעניות היא ה"אין" של העולם הזה.

<> לשונו בדרוש על התורה [כא:]: "מהידוע כי המעכבים ומונעים לתורה... מפני שיש לו תוספת עושר וברכה, עד שצריך לעסוק בו יותר... כי אם יחשוב האדם רבוי עושרו למונע, יראה כי התורה נתנה במים, הוא המטר, אשר היה עם נתינתה הוא ברכה לעולם, כדכתיב [דברים לב, ב] 'יערוף כמטר לקחי', ואמרו בספרי [שם] מה מטר חיים וברכה לעולם, אף דברי תורה חיים וברכה לעולם. להורות שאם יעסוק בתורה, התורה היא לו למטר מים, ויתברכו נכסיו, באופן שגם אם לא יעסוק כל כך בעסקיו, יתן לו הש"י ברכה. והרי אמרו בע"ז [יט:] על פסוק [תהלים א, ב- ג] 'כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה והיה כעץ שתול על פלגי מים וגו' וכל אשר יעשה יצליח'. אמר רבי יהושע בן לוי, כל העוסק בתורה, נכסיו מצליחין. הרי לך אם עוסק בתורה, ומתוך כך אינו נותן דעתו ומחשבתו על נכסיו כ"כ, אף אם לא יהיה מטר על פני האדמה, גושמה ארצו מן הברכה. וכן הוא הדין בכל שאר דברים הצריכים לו, עד אשר מלאכתו נעשית. לכן מצד העושר התורה היא הפקר [בת השגה], ואיננו למונע ומעכב מלעסוק בה" [ראה למעלה הערה 813, ולהלן 843]. ובבאר הגולה באר הראשון [פד.] כתב: "התורה היא הברכה העליונה... ואמרו בשביל זה 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים".

<> יש להעיר, כי כמה פעמים כתב להיפך, שהמוכן לעוה"ב אינו מוכן לעוה"ז גם בנוגע לעשירות. וכגון, בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "דבר זה יש לך להבין ממה שהתבאר בכמה מקומות, 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... וכן אמרו עוד במסכת ברכות [סא:] לא נברא עולם הזה אלא לאחאב וחבריו, ועולם הבא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו. כלומר כי אחאב שאין לו עולם הבא כלל, ולכך ראוי הוא אל עולם הזה. וכל דבר נברא בשביל דבר שראוי אליו לגמרי, ולכך לא נברא עולם הזה רק לאחאב. וכן רבי חנינא בן דוסא, שהיה לו עניות גדול, ודי לו בקב חרובין [תענית כד:, וראה למעלה הערה 795], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עוה"ב, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא" [ראה למעלה פ"ג הערה 1095]. וכן כתב בח"א לסוטה מט. [ב, פח.], וביאר שלכך ישראל, והחכמים בפרט, אינם ראויים אל העושר [ראה להלן הערה 845]. וכיצד כאן מבאר שהזוכה לעוה"ב בודאי שיזכה גם בעוה"ז "דיש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד.]. והנה בח"א לסוטה מט. [ב, פח.], לאחר שביאר יסוד זה, הוא עצמו הקשה כן, וז"ל: "ומה שאמרו חכמים 'כל העוסק בתורה נכסיו מצליחים', אין סותר לדבר זה. כי מפני שנמצא התורה עם האדם הגשמי, לכך מביאה אל האדם הברכה. אבל מצד עצם העושר, אין ראוי זה לישראל, רק שיהיה להם 'כל', ומצד הזה נמצא בישראל העושר. וזהו מדריגות עולם הבא שהוא 'כל' כמו שאמרו במסכת בבא בתרא [יז.]. וזה בודאי ראוי לישראל. אבל מדריגות העושר בעצמו, שהוא קנין עולם הזה במה שהוא עולם הזה, אין ראוי לישראל. כי העולם הזה הוא עולם המורכב, ואין ראוי לישראל כי אם הפשיטות". ופירושו, שיש עושר מצד שתי סבות; (א) מצד היותו חלק מ"כל". (ב) מצד היותו שייך לעולם הזה. הסבה הראשונה שייכת לישראל, כי היא מצד מדריגת העוה"ב. אך הסבה השניה מופקעת מישראל.

<> לא מחמת שהעוני מביא לטרדות פרנסה ומונע ממנו הלימוד [וכהסברו הראשון], אלא מחמת שעם התורה נמצא העושר, ולא העוני [כהסברו השני].

<> צרף לכאן דברי הרמב"ן [בראשית כה, לד], שהביא את דברי הראב"ע [שם] שביאר שיצחק היה עני, והרמב"ן שם חלק עליו בחוזקה, וכתב: "כי 'ברכת ה' היא תעשיר ולא יוסיף עצב עמה' [משלי י, כב], אבל היו האבות כולם כמלכים ומלכי גוים באים לפניהם". שהואיל והקב"ה הטעים לאבות בעוה"ז מעין עוה"ב [ב"ב יז., וראה בח"א שם (ג, עז.)], ובכלל העוה"ב נמצא העוה"ז, לכך מן הנמנע שלא היתה לאבות עשירות. ובנתיב התורה פ"ד [א, יח:] כתב: "גם אמרו אם ידבק בתורה ולא יקפיד על עניות, סוף שיגיע גם כן אל העשירות. ודבר זה מבואר בפרקים אצל 'המקיים את התורה מעוני', עיין שם".

<> "לפי האמת" - לא רק מחמת שהעשיר אינו צריך לטרוח כ"כ אחר מזונותיו [וכהסברו הראשון], אלא ש"לפי האמת" התורה והעושר שייכים להדדי, וכמו שיבאר.

<> כמו שאמרו [גיטין נט.] "תורה וגדולה במקום אחד". ורבי יהודה הנשיא זכה לתורה ולעשירות [ב"מ פה.]. ותוספות ברכות ה: [ד"ה לא] דחה את הגירסא ש"אין אדם זוכה לשתי שלחנות", משום "דהא כמה צדיקים זוכין לשתי שלחנות". הרי שאין העושר סבה לבטול התורה.

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קמג.] כתב: "כי כל דבר שהוא מתנגד אל האדם, הוא פועל בו, והוא דין שלו", ושם הערה 584. ובנצח ישראל פנ"ה [תתנב:] כתב: "כי סבת ההפסד הוא ההפך אשר יש לדבר, אשר הוא נפסד אליו, וכאשר אין הפך, אין כאן הפסד", ושם הערה 10. ונאמר במלחמת מדין [במדבר לא, ו] "וישלח אותם משה אלף למטה לצבא אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן וגו'", ופירש רש"י שם "ומפני מה הלך פינחס, ולא הלך אלעזר... שהלך לנקום נקמת יוסף אבי אמו, שנאמר [בראשית לז, לו] 'והמדינים מכרו אותו'". ובגו"א שם אות ט כתב: "שהלך לנקום נקמת יוסף. נראה לי שאין כוונת המדרש הזה [סוטה מג.] שפנחס זכר להם מה שעשו מדין ליוסף. כי גם אהבתם גם שנאתם כבר אבדה [קהלת ט, ו], ואין זכר להם. אלא כך פירושו, כי אחר שראה משה שמכירת יוסף על ידי מדינים, ראה שמדינים מתנגדים היו ליוסף, שאילו לא כן, לא היה מתגלגל על ידי מדינים מכירתו של יוסף. כי אין מגלגלין חובה לאדם אלא על ידי מי שהוא מתנגד לו, ועל ידו בא לו חובה. והיה יוסף היפך למדין; זה היה גדור מאוד בערוה, ומדינים הפקירו נשותיהן ובנותיהן בשביל ערוה כדי לזנות [במדבר כה, יח]... ומאחר שהוא... היפך למדין, יקבלו הם חובה שלהם על ידי פנחס, שהוא מזרעו של יוסף, שהיה גדור בערוה, היפך למדינים". ובאור חדש [סו.] כתב: "כי ישראל נקראו 'ישורון' [דברים לג, ה], כי היושר בהם בעצמם. ומפני שהאומות הם יוצאות אל הקצה, הם רוצים לאבד את ישראל אשר אינם יוצאים אל הקצה. מכל מקום לא יאמר על זה שהם הפך להם לגמרי. ולכך המצרים... לא רצו לאבד את הכל, רק 'כל הבן הילוד וגו'' [שמות א, כב]... כי אין ההפך מתנגד לגמרי אל דבר שהוא ממוצע, אף על גב שהם נבדלים זה מזה, ומ"מ אין זה הפך לזה לגמרי. ולפיכך לא היה ההתנגדות הזה מה שהיה מתנגד להם פרעה ונבוכדנצר לכלותם ולאבדם לגמרי. אבל המן נקרא [אסתר ט, י] 'צורר היהודים', ודבר זה מפני... כח עמלק, הרוצה לדחות את ישראל ולבטל אותם לגמרי. ועל ההפך הזה מורה שם 'עמלק', כי כבר אמרנו כי ישראל נקראו 'ישורון', ואילו עמלק הוא הפך זה, שהוא מעוקל, כי הוא נחש עקלתון, ולכך הוא הפך להם לגמרי". וראה למעלה הערה 683. וראה למעלה פ"ב הערה 1319. וכן נתבאר ששנאה נופלת על ההיפך לו [ח"א לנדה טז: (ד, קנד.), והובא למעלה פ"ב הערה 1528]. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצט.] כתב: "אין דבר מתנגד לעצמו", ושם הערה 1572. וכן כתב בתפארת ישראל פס"ג [תתקפט.].

<> דוגמה לדבר; נאמר [קהלת ז, יב] "כי בצל החכמה בצל הכסף", ופירש רש"י שם "כל מי שישנו בצל החכמה, ישנו בצל הכסף, שהחכמה גורמת לעושר שיבא". וראה למעלה הערה 834, שהובאו דבריו מדרוש על התורה שביאר כיצד העושר אינו בהכרח מביא לבטול תורה.

<> אמרו חכמים [קידושין מט:] "עשרה קבים גסות ירדו לעולם; תשעה נטלה עילם, ואחד כל העולם כולו... והאמר מר, סימן לגסות עניות, ועניות בבבל הוא דאיכא. מאי עניות, עניות דתורה". וכתב על זה בנתיב הענוה פ"ח [ב, יט.], וז"ל: "מוכח מן הגמרא כי כמו שגס רוח רחוק מן השכל הנבדל הפשוט, כך הוא ראוי לעניות ממש. דאמר מר סימן לגסות רוח עניות. אף על גב דמוקי לה בעניות של תורה, מכל מקום כיון דקאמר 'סימן לגסות רוח עניות'. וגם המקשה שם היה מבין אותו שהוא עניות ממש, עד דמתרץ ליה התם עניות של תורה, משמע דבלשון זה הוי כל עניות, רק שיותר שייך לזה עניות של תורה מפני שזה בודאי עניות גמור ביותר. והכל הוא טעם אחד... כי העושר הוא ברכה ושפע מן השם יתברך. וכמו שהתורה נמשלת במים, כך הברכה והשפע מן השם יתברך נמשל במים. וכבר אמרנו כי המים מניחים מקום גבוה והולכים למקום נמוך, ולכך התורה ושפע העושר שהוא אינו מוגבל, אינו ראוי לגס רוח, שהוא מגביל עצמו".

<> ולפי מהלכו השני מיושבות שתי השאלות ששאל למעלה [וישבן כבר לפי מהלכו הראשון]; (א) מצינו שהעושר מבטל מלימוד, ואיך המשנה נקטה כדבר פשוט שהעושר מאפשר את הלימוד [למעלה לאחר ציון 812]. (ב) הרי ראוי לומר "כל המקיים התורה מעוני סופו לקיימה שלא מעוני", "כי מה ענין עושר לכאן" [לשונו לפני ציון 816]. ולפי מהלכו השני שאלות אלו מתיישבות ברווחה, כי העושר שהוזכר במשנה אינו מחמת שהעושר הוא סבה למנוחת הנפש וללימוד, אלא שהתורה כוללת בתוכו גם את ברכת העושר. וכן הוזכר העושר במשנה [ולא רק "שלא מעוני"], כי מדובר כאן על העושר הנכלל בברכת התורה, ולא על העושר המאפשר לבעליו ללמוד תורה כדבעי. וראה למעלה הערה 814 שנתקשינו שם מדוע השאלה מרבי אלעזר בן חרסום היא רק לפי הפירוש הראשון, ולא לפי הפירוש השני. ומעתה מיושב היטב, כי לפי הפירוש השני, אע"פ שהעושר עלול להביא לידי בטול תורה, מ"מ הברכה של עושר אינה מחייבת בטול תורה, אם יחליט להתעסק פחות בממונו, וכפי שנתבאר בדרוש על התורה [הובא בהערה 834].

<> פירוש - מדוע המשנה מעמידה את הציור שמבטל תורה &**מחמת**^ עשירותו, וכן שמקיים תורה &**מחמת**^ עוניו, ולא העמידה את הציור שמדובר בעשיר שאינו לומד תורה, ובעני הלומד תורה, אך לא מחמת העושר והעוני. ושאלה זו קשה רק לפי מהלכו השני, כי למהלכו הראשון לא קשה, כי כל היציאה מן הסדר היא דוקא מפאת שהעושר שהיה צריך לאפשר לו ללמוד תורה במנוחה, הוא הגורם לו שיבטל מלימודו, והוא הדין לעוני. וכפי שיישב למעלה שאלה זו [לאחר ציון 807], שכתב: "'המקיים התורה מעוני סופה לקיימה מעושר', ולא אמר 'העוסק בתורה מעוני', משום סיפא נקט כך; 'המבטל תורה מעושר', דלא בעי למימר 'כל שאינו עוסק בתורה מחמת עושר', דהוה אמינא משום גבהות לבו מעושרו אינו עוסק בתורה. ולכך אמר 'המבטל תורה מעושר', כלומר בשביל שצריך לעסוק בעושרו, ודבר זה מבטל תורתו. והכא נמי הכי קאמר 'המקיים תורה מעוני', שאין עסקיו מבטלין למודו, אלא מקיים למודו". אך למהלכו השני, שהסדר הוא שהעושר מתחבר לתורה, והעוני מתחבר לבטול תורה, יקשה מדוע המשנה נקטה דוקא בציור שהעושר והעוני הם הסבות לקיום ולבטול התורה.

<> כמבואר למעלה הערה 835 שברכת העושר מצד עצמה אף סותרת לתורה. ובח"א לסוטה מט. [ב, פח.] כתב: "החכמים אשר מצד תורתם אין ראוי להם העושר, אשר הוא מדריגת עולם הזה הגשמי. כי אלו שני דברים, דהיינו הנבדל והגשמי, לא יתחברו, כי הם דברים מחולקים, והם הפכים, שזה נבדל וזה גשמי". ועוד אמרו [שבת קיט.] "עשירים שבארץ ישראל במה הן זוכין ["לעושר גדול כזה" (רש"י שם)], אמר לו בשביל שמעשרין... שבבבל במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את התורה. ושבשאר ארצות במה הן זוכין, אמר לו בשביל שמכבדין את השבת". הרי שיש עשירות שאינה אדוקה בתלמוד תורה דוקא, אלא בשאר זכיות.

<> "כי אין דבר אחד הוא בטול לאחר רק אם אם הוא כנגדו והפך שלו, ואלו שני דברים, התורה והעושר, מתחברים יחד" [לשונו למעלה לפני ציון 841].

<> ולמעלה במשנה ה [לאחר ציון 588] כתב: "הרי 'אם אין תורה אין קמח' [למעלה פ"ג מי"ז], אם כן התורה מביאה פרנסת האדם". ובתחילת משנה ו כתב: "כי התורה היא עצם הכבוד, כדכתיב 'אורך ימים בימינה ובשמאלה עושר וכבוד'". ואם התורה היא עצם הכבוד, א"כ מאותו מקרא גם אפשר ללמוד שהתורה היא עצם העושר.

<> פירוש - הואיל והעושר מסובב מהתורה, אינו ראוי שהעושר יעשה לסבה המבטלת תורה, כי המסובב אינו מבטל את סבתו. ואמרו חכמים [ברכות י.] "כלום יש עבד שמורד ברבו... כלום יש בן שמורד באביו". ובח"א לנדה כד: [ד, קנו.] כתב על כך: "כי תמצא מה שהיה אבשלום רוצה לאבד את אביו דוד... שיהיה נמצא אצלו דבר זה שהיה רוצה לאבד את אביו, שעל ידי אביו הוא נמצא בעולם, ועתה בא לאבד את אשר גרם וסבה למציאתו. ואין זה דומה למי שהוא מבטל עצמו וממית את עצמו, הנה דבר זה מפני שלא היה סבה לעצמו, ולפיכך אפשר שיבא סבת הפסדו זו מעצמו. אבל שיהיה סבה להפסד אשר על ידו היה הוא נמצא, דבר זה קשה להיות". ובנצח ישראל פל"ח [תרצה:] כתב: "איך יצויר שיהיה העלול חולק על עלתו, שאם כן יהיה הדבר מתנגד לעצמו... אם מתנגד אל עלתו כאילו מתנגד לעצמו". ובנר מצוה [ו:] כתב: "כי אי אפשר שיצא דבר מן האחד, והוא כנגדו, שאם כן יהיה הדבר כנגד עצמו". ובגו"א ויקרא פ"כ אות יח כתב: "איך התורה בראה דבר שכנגד התורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1572].

<> פירוש - מדוע נאמר בסיפא "סופו &**לבטלה**^ מעוני", וביארו שיבטל תורה מחמת העוני, ולא אמר "סופו שיעני", אך לא שיבטל תורה מעוני. ובסמוך יבאר גם את הרישא, שנאמר בה "סופו &**לקיימה**^ מעושר", ולא אמר "סופו שיעשיר", מבלי לומר שילמד תורה מעושר.

<> פירוש - אם היה נאמר במשנה "סופו שיעני", ולא היה נאמר "סופו לבטלה מעוני", א"כ היה פירושו שהוא נעשה לעני אך אין הוא מבטל תורה מחמת כן, אלא מקיים התורה גם בהיותו עני. נמצא לפי זה שהתחיל ביציאה מן הסדר ["המבטל תורה מעושר"], וסיים ביציאה מן הסדר ["מקיימה מעוני"], וזה לא יתכן, וכמו שמבאר.

<> וכל הנקודה של המשנה היא שהיציאה מן הסדר מביאה לחזרה אל הסדר, ולכך בהכרח שלבסוף שב אל הסדר באופן שמבטלה מעוני, ולא שסתם נעשה לעני.

<> פירוש - בנוגע לרישא היה אפשר לומר "הלומד תורה והוא עני, סופו שיהיה עשיר", והיה בזה קיום מלא ליציאה מן הסדר שחוזר אל הסדר; כי לימוד תורה בעוני הוא חריגה מהסדר [כי התורה והעשירות שייכות להדדי], ולכך ישוב אל הסדר שילמד תורה בהיותו עשיר, ודל מהכא "מעוני" "מעושר". ורק נקטנו כך ברישא אגב הסיפא.

<> ד"ה ויש לדקדק.

<> וכפי שכבר ציין למעלה פעמיים בקצרה [לפני ציון 804, ולפני ציון 818].

<> פירוש - אז הרישא שאמרה "מעוני" גם כן תובן היטב, ולא רק אגב סיפא נקט לה, וכמו שמבאר.

<> אם לומד תורה, והוא עני [אך לא לומד מחמת היותו עני].

<> פירוש - הואיל ונקודת המשנה היא שהיציאה מן הסדר מביאה לחזרה אל הסדר, שפיר מובן מדוע המשנה נקטה בציור "כל המקיים תורה מֵעוני", ולא שלומד תורה והוא עני, כי בציור של "מעני" יש יציאה בולטת מן הסדר המחייבת בהכרח חזרה אל הסדר, מה שאין כן כשלומד תורה והוא עני. ונראה הביאור, שאע"פ שנאמר "ובשמאלה עושר וכבוד", מ"מ אין זה מחייב שכל לומד תורה יהיה עשיר ומכובד, וכמו שיבאר בהמשך שאולי רוע מזלו מונע ממנו את העשירות והכבוד. מה שאין כן כאשר העוני נעשה סבה וגורם לתורה, בזה לא יועיל להסביר שהדבר נעשה מחמת רוע מזלו, כי סוף סוף תיקשי לך כיצד העוני [שאינו שייך לתורה] יהיה גורם וסבה לתורה. ובהכרח שהנך עומד לפני דבר שהוא לגמרי יציאה מן הסדר, ולא יהיה ניתן לטשטש זאת בהסברים צדדים.

<> שהיו ענים, וכפי ששאל בתחילת ביאור המשנה, וז"ל: "יש לשאול, שכמה הם שקיימו התורה מעוני, כמו רבי חנינא בן דוסא וחבריו, ולא מצינו שקיימו את התורה מעושר".

<> כפי שכתב למעלה פ"ב מ"ז [תריז.]: "כי הנכסים צריך האדם להתעסק בהן שלא יפסידו, והרבוי בהם לא ימלט מן החסרון, שיש בזה רבוי דאגה". ומעין מה שאמרו [ב"מ כט:] "מי שהניח לו אביו מעות, ורוצה לאבדן... ישכור פועלים ואל ישב עמהן". ועוד אמרו [חולין קה.] "מאן דסייר ["הולך ורואה קרקעותיו מה הן צריכות" (רש"י שם)] נכסיה כל יומא, משכח אסתירא ["מוצא סלע, מפני שמתקנם בכל הצריך" (רש"י שם)]. אביי הוה סייר נכסיה כל יומא ויומא. יומא חד פגע באריסיה דדרי פתכא דאופי ["משוי עצים שהיה גונבו" (רש"י שם)]. אמר ליה הני להיכא, אמר ליה לבי מר. אמר ליה כבר קדמוך רבנן". ופירש רש"י שם: "שאמרו שיהא אדם רואה נכסיו בכל יום ויראה מה יעשה". וכנראה כוונתו כפי שביאר הרבינו גרשום שם "דאנא חזיתיך, דאי לא הוה חזיתיך היית מגנבו ממני". ושם בגמרא מביאים עוד כמה מעשים המורים כמה מועיל הדבר שאדם יפקח על נכסיו. ובח"א שם [ד, קיד.] כתב: "כי כאשר יש לאדם השגחה ושמירה על שלו, גם השם יתברך שומר את ממונו מלמעלה, והוא סבה לשמירת ממון שלו". ובעיון יעקב שם וכן הים של שלמה שם [פ"ח ס"ס ט] למדו מגמרא זו שיש חיוב על האדם לפקח על נכסיו. והשל"ה שער האותיות, דרך ארץ, אות יא, כתב: "דרך ארץ בשלימות ממונו, הוא שיעיין תמיד שיהיה משומר מה שנתן לו השם יתברך, ושלא יהיה נפסד. ובפרק כל הבשר [מביא הגמרא הנ"ל]... והנה זה נאמר לענין שדות, מכל מקום יש ללמוד ממנו שיעיין האדם בכל אשר לו, ואם אינו בכל יום, מכל מקום יקבע בכל חדש יום אחד, וגם יתבונן במשא ומתן שלו, ואם רואה שההוצאה שלו היא יותר מהריוח שמרויח, יתבונן לצמצם כדי שלא יתמוטט" [הובא למעלה פ"ב הערה 703].

<> לזכך אותם לגמרי. ובב"ר מד, א, אמרו "לא ניתנו המצות אלא לצרף בהם את הבריות". ובתפארת ישראל ר"פ ד כתב: "כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי". ושם פ"ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'" [ראה למעלה פ"ג הערה 983].

<> כי בעולם הזה העניות היא העדר, כי העושר שייך לעולם הזה, והעדר עושר בעולם הזה הוא העדר של "אין" ביחס לעולם הזה, וכמבואר למעלה הערה 833.

<> כפי שביאר בתפארת ישראל פ"ה [פט.] את המעשה עם רבי חנינא בן תרדיון, שנתחלפו לו מעות של פורים במעות של צדקה [ע"ז יח.], וזה היה סימן שהוא בן עולם הבא, וכלשונו: "הדבר רמז מופלג, כי מעות של פורים אינם עומדים רק לרבוי אכילה ושתיה... האכילה והשתיה הוא דבר גשמי מענין העולם הזה, שהוא כולו גשמי. ונתחלף מעות אלו במעות עניים, שמעות עניים הפך זה, כי העני ידוע שאין לו עולם הזה כלל, ואין נהנה מטובת עולם הזה. ונתחלפו לו מעות פורים, שהוא הכל עולם הזה, במעות עניים, שאין להם חלק בעולם הזה, וחלק הכל לעניים. ודבר זה רמז שהוא יחליף העולם הזה בעולם הבא, ולא יהיה לו חלק כלל בעולם הזה, וכל חלקו שהיה ראוי לו בעולם הזה, שמור לו לעולם הבא... ולא היה חלקו בעולם הזה, רק הכל שמור לו לעולם הבא". ובח"א לע"ז יח. [ד, מד.] כתב: "ואמר שנתחלף לו מעות פורים במעות צדקה. והכונה בזה שנתחלף לו עולם הזה, שהיא אכילה ושתיה, במעות של צדקה שהוא לעניים. כי העני אין לו עולם הזה כלל, והוא מסולק מן עולם הזה, רק העני מבקש שיוכל לעמוד בחיותו, ואין מבקש התאוה הגופנית. ולפיכך אמרו [ברכות סא:] 'לא אברא עולם הבא אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו', מפני שלא היה לו טובה והנאה בעולם הזה, ולכך מיוחד לעולם הבא. ואמר 'וחלקתים לעניים', כלומר מעות פורים היה מחלק אותן לעניים... ודבר זה מורה שנתחלף לו עולם הזה בעולם שאין בו אכילה גופנית".

<> וזהו הצרוף והזכוך שיש לצדיקים. ונראה ביאורו, שכאשר אין אדם נוטל שכרו בעוה"ז, אזי השכר זה שמור לו לעולם הבא, שאין זה רק מחמת תשלומי השכר [שאם לא מקבל שכרו בעוה"ז, ממילא המקום היחידי הנותר לכך הוא עוה"ב], כי אז לא היה בזה שום צרוף. אלא שיש כאן תשלומין שבעצם שייכים לעוה"ב. שהנה בב"ב י: אמרו שיוסף בריה דרבי יהושע בן לוי ראה שלעת"ל יהיה עולם הפוך, "עליונים למטה ותחתונים למעלה", וכתב על כך בח"א שם [ג, סד:]: "שראה תחתונים שאין להם עה"ז, והם נבדלים ממנו, הם למעלה בעוה"ב. כי עה"ז הוא כולו גוף, ועה"ב נבדל לגמרי. ולפיכך אשר הם מוכנים אל עה"ז הגשמי, אין להם עולם הנבדל. וכמו שאמרו בפרק הרואה [ברכות סא:] 'לא אברא עלמא העוה"ז אלא לאחאב', כלומר שאין ראוי לו כלל עה"ב - ראוי לו עה"ז לגמרי, שהם הפכים. ו'לא אברא עה"ב אלא לרבי חנינא בן דוסא וחביריו', כי אין ראוי לעולם הבא רק מי שאין לו עולם הזה, כמו שהיה רבי חנינא בן דוסא, כי הם הפכים; זה נבדל וזה גשמי... וכל אשר יש לו עולם הזה מצד העושר ושאר מעלות שהם גשמיים, בודאי הוא תחתון בעולם הנבדל. ולהפך ג"כ, אותו שהוא קטן ופחות בעולם הזה הגשמי, שהוא עני, זוכה אל עולם הבא, כי כאשר הוא מסולק מן הדברים הגשמיים, ראוי אל הנבדל" [הובא למעלה הערה 542]. וכן מבואר בארוכה בנצח ישראל פט"ו [שס:], שם פי"ט [תלא.]. ולכך העדר שכר בעוה"ז מורה על הכנה לעוה"ב, וזהו הצרוף של הצדיקים. והוא הדין לאידך גיסא; מי ששכרו מוכן לו לעוה"ב, מופקע הוא מקבלת שכרו בעוה"ז. וכמו שאמרו חכמים [ב"ר פד, ג] "בשעה שהצדיקים יושבים בשלוה ומבקשים לישב בשלוה בעולם הזה, השטן בא ומקטרג, לא דיין שהוא מתוקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישב בשלוה בעולם הזה". הרי שההכנה לעולם הבא מונעת מהצדיקים שיקבלו שכר ושלוה בעולם הזה.

<> משנה עוקצין פ"ג מי"ב "עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר [משלי ח, כא] 'להנחיל אהבי יש'". וכן הוא בסנהדרין ק. "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר 'להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא', 'יש' בגימטריא תלת מאה ועשרה הוי".

<> כמו שאמרו [פסחים ב:] "עולם הבא הוא דומה ליום... העולם הזה הוא דומה ללילה", הרי שהעולם הבא הוא הישות. ובח"א לב"מ פג: [ג, ל:] כתב: "העולם הזה שדומה ללילה... שאין עולם הזה אמיתות המציאות, ולכך נקרא 'לילה'. כי בחושך אין דבר נמצא, ונחשב נעדר, לכך 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 עולם הזה שאינו עיקר המציאות דומה ללילה, ועולם הבא שהוא אמיתות המציאות, דומה ליום, שהוא אמתות המציאות" [הובא למעלה פ"ג הערה 1488].

<> בח"א לסנהדרין ק. [ג, רלא:] כתב אודות ש"י העולמות בזה"ל: "פירוש שהמציאות נקרא 'יש', וכל המציאות הוא לצדיק... ומה שאמר 'עתיד הקב"ה להנחיל הצדיקים ש"י עולמות', רוצה לומר כי המציאות בעולם כפי הראוי למציאות הם במספר י"ש, לא פחות ולא יותר. ומה שאין ראוי אל המציאות אינו נמצא. ולפיכך אמר שהקב"ה עתיד להנחיל לצדיקים כל המציאות. ויש מפרשים אלו י"ש עולמות, דהיינו שהספירה העליונה היא כתר עליון, החצי ממספר 'כתר' הוא ש"י, כי כל כתר יש בו שני דברים; שהכתר מצורף למטה אל אשר הוא כתר לו, ואינו מצורף לגמרי, במה שכל כתר נבדל מן אשר עליו הכתר, שהרי הוא עליו, נבדל ממנו. ואינו כמו המלבוש אשר הוא מצורף לגמרי. ולפיכך החצי שייך אל העולם, ומזה הושפע ש"י עולמות בזה הצירוף שיש למדה הזאת, שהיא הכתר אל העולם, והם כל המציאות. ולפיכך הם ש"י עולמות". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט:] כתב טעם נוסף, וז"ל: "אמנם עיקר הפירוש מה שאמר שהיה יושב על י"ג כסאות, הוא מבואר ממה שאמרו עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות, כדכתיב 'להנחיל אוהבי יש', ואלו י"ש הם י"ג, כי היו"ד הוא עשרה, והשי"ן הוא שלשה במספר קטו"ן, וזהו י"ג". ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלד:] כתב: "בארנו דבר זה אצל 'להנחיל אוהבי יש' כי הם נגד י"ג מדות, שהם מדת טובו של השם יתברך".

<> שמעתי להקשות, כי לשון חכמים הוא [סנהדרין ק.] "עתיד הקב"ה ליתן לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשרה עולמות, שנאמר 'להנחיל אוהבי יש'", ואיפוה הוזכר בפסוק שאיירי דוקא בעולמות, הרי סתמא נאמר "יש", ומנין לנו שמוסב על עולמות. ולפי דבריו כאן ניחא, כי ה"יש" שיש בעולם אינו אלא העולמות שיהיו לעתיד לבא, ומלבדם אין שום מציאות אחרת הראויה להקרא "יש".

<> מדגיש שביאור זה נאמר רק ב"צדיק גמור ותלמיד חכם". וכן בסמוך יבאר ש"מי שאינו צדיק גמור והוא תלמיד חכם עני יש לזה גם כן סבה", משמע שהסבה הראשונה אינה נאמרת אלא בצדיק גמור. וטעון ביאור חילוק זה. והנראה, שבתפארת ישראל פ"ס הקדיש את כל הפרק לבאר מדוע שכר הצדיקים הוא לעוה"ב, ועונש חטאם הוא בעוה"ז [קידושין מ:]. ובהסברו הרביעי שם [תתקמ.] כתב: "על החטא משלם לצדיק בעולם הזה, כי דבר זה כדי לעשות הצדיק נקי וטהור לעולם הבא... שיהיה שכרו משלם בעולם הבא... לצדיק גמור משלם לו חטאו בעולם הזה, כדי שיהיה צדיק גמור ויקבל שכרו בעולם הבא לגמרי". הרי של"צדיק גמור" יש עולם הבא גמור, מה שאין כן לצדיק שאינו גמור, גם אין עוה"ב גמור. לכך ההנהגה כלפי רבי חנינא בן דוסא וחבריו [שהקב"ה מונע מהן שום אחיזה בעוה"ז] היא שייכת רק בצדיק גמור. ועוד, אמרו חכמים [ב"מ עא.] "'למה תביט בוגדים תחריש כבלע רשע צדיק ממנו' [חבקוק א, יג], אמר רב הונא, צדיק ממנו בולע, צדיק גמור אינו בולע". ובח"א שם [ג, סוף כט:] כתב: "הצדיק הגמור נבדל מן הרשע כמו שנבדל האור מן החושך... מפני זה אין כח הרשע מגיע אל הצדיק. אבל כאשר אינו צדיק גמור, מפני שאינו נבדל מן הרשע, שהרי אינו צדיק גמור, ולכך אותו בולע, כי הרשע הגמור כחו יותר להרע, כי הרע כחו על הרע. ולא כן צדיק גמור שהוא נבדל מן הרשע" [הובא למעלה פ"ג הערה 431]. ובח"א לע"ז ד. [ד, כח.] כתב: "בצדיק שאינו גמור, שאותו יש לו צירוף וחיבור אל הרשעים, ולפיכך נכרת עמהם. אבל צדיק גמור, אין לו עירוב וצירוף כלל לרשעים, ונבדל מהם, ולכך אינו נכרת עמהם". ואם כן צדיק גמור הוא נבדל לגמרי מהעוה"ז, ולכך אין לו קבלת טובה בעוה"ז, ואילו צדיק שאינו גמור הוא מחובר גם לעוה"ז, ולכך עשוי לקבל טובה גם בעוה"ז.

<> "אלא במזלא תליא מילתא" [המשך לשון הגמרא שם]. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "ונמצא כי החיות הם השפעה, כמו העושר והפרנסה שהם השפעה מן השם יתברך. וזה אמרם 'בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא מלתא'. ורוצה לומר כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם... ואין אלו ג' תלוים בזכותא אלא במזל. כי כן מלת 'מזל' שהוא מלשון שפע בלבד מן המשפיע, ולכך אין זה תולה בזכותא, כי המשפיע משפיע מצד עצמו לכל מי שהוא מוכן לקבל השפע הזה מן המזל... ולכך בני חיי ומזוני, שהם השפעה, לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא" [הובא למעלה פ"א הערה 1222]. ובנתיב הצדקה פ"ג [א, קעה:] כתב: "חיי בני ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא אלא במזלא תליא, ולפיכך יש עניות בלא חטא".

<> מה שלא רצה לומר בהשקפה ראשונה שצדיק גמור יושפע מרוע מזלו, כי כבר השריש הרמב"ן שבצדיק גמור יש השגחה מיוחדת ביותר, שעל הפסוק [בראשית יח, יט] "כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו'" כתב הרמב"ן בזה"ל: "כי ידיעת השם שהיא השגחתו בעולם השפל היא לשמור הכללים, וגם בני אדם מונחים בו למקרים... אבל בחסידיו ישום אליו לבו לדעת אותם בפרט, להיות שמירתו דבקה בו תמיד, לא תפרד הידיעה והזכירה ממנו כלל, כטעם [איוב לו, ז] 'לא יגרע מצדיק עיניו', ובאו מזה פסוקים רבים, כדכתיב [תהלים לג, יח] 'הנה עין ה' אל יראיו'". 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" [הובא למעלה פ"ג הערות 1379, 1659]. וכן כתב המו"נ ח"ג פנ"א, וז"ל: "ולפיכך נראה לי כי כל מי שפגעה בו רעה מרעות העולם מן הנביאים או החסידים השלמים, שלא פגעה בו אותה הרעה אלא בעת ההעלם, ולפי ערך אורך אותו ההעלם או פחיתות הדבר אשר היתה... יהיה עוצם הפגע... והנה נתבאר לך כי סבת היות כל אחד מבני אדם מופקר למקרים... הוא היותו מוסתר מה'. אבל אם היה אלוקיו בקרבו, לא יגע בו רע כלל", ושם מאריך בזה טובא. לכך היתה סלקא דעתך שאי אפשר לבאר עניותו של צדיק גמור משום רוע מזל, עד שהוכיח מהגמרא בתענית שאף בצדיק גמור יש רוע מזל.

<> לשון הגמרא שם: "רבי אלעזר בן פדת דחיקא ליה מילתא טובא, עבד מלתא ["הקיז דם" (רש"י שם)], ולא הוה ליה מידי למטעם". ופירש רש"י שם "רבי אלעזר בן פדת - אמורא היה, והוא הנקרא מרא דארעא דארץ ישראל במסכת נדה [כ:], בעל הוראות היה, והוא שימש רבי יוחנן אחרי מות ריש לקיש, והיה דחוק ועני" [הובא למעלה הערה 796]. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] הביא שם מאמר המורה שתלמידי חכמים הם מביאים עשירות, והקשה שם: "ואולי יקשה לך, אם כן למה תמצא תלמידי חכמים עניים. דבר זה אינו שאלה, וזה כאשר אינם מוכנים מצד עצמם לקבל ברכה מצד רוע מזל שלהם. כי צריך שיהיה מוכן לקבל הברכה מצד עצמו". ומעין זה כתב בנר מצוה [קטו.], ושם הערה 317. ובנתיב הבטחון פ"א [ב, רלב.] כתב: "כי לפעמים אין האדם ראוי לדבר טוב מצד רוע מזל שלו". וראה תפארת ישראל פס"ב הערה 69, ולמעלה פ"ג הערה 991.

<> פירוש - מזלו אינו מכריע אותו לשום צד.

<> קשה, שאמרו חכמים [שבת קנא:] "אמר רב יוסף, נקטינן האי צורבא מרבנן לא מיעני. והא קא חזינן דמיעני, אם איתא שמיעני, אהדורי אפתחא לא מיהדר". ולפי דבריו כאן מה השאלה "והא קא חזינן דמיעני", הרי זה לא קשה, כי הקב"ה רוצה לתת להם עולם הבא מושלם, או שמזלו הוא רע, וכפי שכתב כאן. ועוד, מדוע מחמת קושיא זו חזר בו רב יוסף מדבריו הראשונים, ולא תירץ כדבריו כאן. וצ"ע.

<> כפי שהסביר למעלה כמה פעמים [לאחר ציון 806, ולפני ציון 810].

<> כי רק מחמת היותו עני הוא מקיים את תורתו, אך בהסתלק הסבה [העוני] יסולק המסובב [קיום התורה], וכמבואר בהקדמה לנצח ישראל [ב:], שכתב: "לא יתכן הסרת הסבה הזאת וישאר המסובב" [הובא למעלה פ"א הערה 438, ופ"ב הערה 1069].

<> היה נראה לבאר שכוונתו היא שאם אצל אדם זה העשירות היא סבה לבטול תורה, איך אפשר להבטיחו שהשכר על קיום התורה מעוני הוא ש"סופו לקיימה מעושר", וכי מבטיחים לו שיבוא לידי בטול תורה [ראה למעלה הערה 814]. אך לא נראה שלכך כוונתו, שכתב "אין סברא לומר שיהיה זוכה אדם זה שיקיים התורה מעושר", והיה לו לומר "אין סברא לומר שיהיה זוכה אדם זה לעושר", ולמה לי האריכות "שיקיים התורה מעושר". לכך נראה שכוונתו היא, שהואיל והביאור במשנה הוא שהיציאה מן הסדר מביאה את החזרה אל הסדר, לכך אם אדם זה לומד תורה דוקא כשהוא עני, ולא כשהוא עשיר, א"כ אצלו התהפכו היוצרות, ולימוד תורה בעוני הוא הסדר, ולימוד תורה בעושר הוא היציאה מן הסדר, ומהיכי תיתי שיבטיחו לו שילמד תורה מעושר, כאשר אצלו יש בכך חריגה מהסדר. ולכך קשה מהו "מעוני", ומדוע לא נאמר "בעוני". וכבר הובא למעלה [הערה 811] תשובת התויו"ט על שאלה זו, שנקט "מעוני" אגב "מעושר".

<> פירוש - העוני שלו מוכיח שמקיים התורה לגמרי, שמתגבר על הקשיים הנצבים בדרכיו, ולומד תורה מתוך הדחק, אך לא שלומד תורה מחמת היותו עני. והוא בבחינת [קה"ר ב, יב] "חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ב: "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן, ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתיה, אלא במי שממית עצמו עליהן, ומצער גופו תמיד, ולא יתן שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה... וכן אמר שלמה בחכמתו... [קהלת ב, ט] 'אף חכמתי עמדה לי', חכמה שלמדתי באף היא עמדה לי". נמצא שהעניות היא המבררת את הקשר האמיתי שיש לעני עם התורה.

<> נראה שצריך להגיה "ועם כל זה לומד תורה ומבטל עסקיו".

<> מה שמוסיף "וזה נקרא מקיים תורה לגמרי", הוא כדי לבאר מדוע לימוד תורה זה נתלה בכך שהוא עני או עשיר, שהרי אין הכוונה שלומד מחמת העוני והעושר, אלא שלומד למרות העוני והעושר, ובאיזה צד נתלה לימוד זה בעוני ובעושר כפי שהמסובב נתלה בסבה. ועל כך מבאר שאכן יש בלימוד תורה זה משום מסובב להיותו עני ועשיר, כי יש בכך קיום התורה לגמרי. וכן יבאר להדיא בהמשך.

<> שהרי התחיל בלימוד תורה מעוני ["כל המקיים את התורה מעוני"], ומהיכי תיתי שמעתה ילמד תורה רק מחמת עושר.

<> "כי העוני והעושר הם סבה לקיום התורה, כלומר שבלא זה לא נקרא 'קיום תורה'. והמ"ם של 'מעוני' והמ"ם של 'מעושר' רוצה לומר כי הקיום של התורה, שנקרא שהוא מקיים התורה, הוא מחמת העוני ומחמת העושר. ואין הפירוש שהעוני גורם שילמוד, או העושר גורם שילמוד, רק כי העוני גורם שיקרא 'מקיים התורה', וכן העושר גורם שיקרא 'מקיים את התורה'" [לשונו בהמשך].

<> מציון 853 ואילך.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 853]: "כי פירוש 'המקיים תורה מעוני' פירושו שהעוני הוא סבה אל למוד התורה, שפיר גם כן, דודאי אף על גב שהתורה בשמאלה עושר וכבוד, אין נקרא זה שלא כסדר, רק אם העוני הוא סבה אל קיום התורה, דבר זה הוא שלא כסדר שיהיה העוני סבה אל התורה, דבר זה בודאי הוא שב אל הסדר".

<> "דרך טיול" היא דרך של דברים הנעשים לשם שעשוע בלבד, ללא מטרה מוגדרת. וכגון באור חדש [קיז:] כתב: "שהוא היה מתהלך, כמו האדם שהוא הולך דרך טיול, לא לעשות דבר, רק שהוא הולך דרך טיול". ובנתיב הליצנות פ"ב [ב, ריט:] כתב: "כי ענין הלצנות דברי הבאי הבל וריק, מעשים שאין בהם ממש, רק הכל תוהו... שהוא בדברים שהם טיול האדם מעניני שחוק אשר נמשך לזה לב האדם, ונהנה בו השומע... טרטיאות וקרקסיאות, ששם כל מיני ליצנות שנמשך האדם אחריהם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1027].

<> כן ביאר בנתיב התורה פ"ד [א, יח:], וז"ל: "כאשר האדם עוסק בתורה והוא עני, אז נחשב תורתו שהיא תורה בעצם, לא תורה שהיא במקרה, אחר שאין העוני מבטל תורתו. אבל כאשר הוא עוסק בתורה כאשר יש לו פנאי מעסקיו, נחשב תורתו שהיא במקרה, וזהו פחיתות גדול לתורה, שאין המקרה נחשב מציאות כלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1448]. וראה למעלה הערה 470. ועוד אמרו [קה"ר ז, ז] "איזהו תלמיד חכם, כל שהוא מבטל עסקיו מפני משנתו" [הובא למעלה פ"ב הערה 570]. ובשבת קיד. אמרו "איזהו ת"ח שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו, זה שמניח חפצו ועוסק בחפצי שמים". וראה להלן הערה 895 שנתבאר שם שעומק החבור ורצון לדבר מתגלה כפי עומק ההקרבה והמסירות לדבר.

<> נראה שבא ליישב, שלכאורה כאשר הוא לומד תורה למרות היותו עני ועשיר, הרי אז העוני והעושר הם &**הסימן**^ לקיום התורה שלו, אך אין הם &**הסבה**^ לקיום התורה. כי מתוך שלומד תורה אף כנגד העוני והעושר, מוכח מכך שהתורה היא אצלו בעצם, ולא במקרה. ועל כך מבאר, שמ"מ קריאת השם "מקיים תורה" יש רק מתוך שלומד בעוני ועושר, וא"כ עד כמה שנוגע לקריאת השם הרי העוני והעושר הם סבה לכך, ולא רק סימן לכך.

<> כי שאל על המשנה חמש שאלות, וכולן מיושבות; (א) מדוע אמר "המקיים תורה מעוני", ולא אמר "העוסק בתורה מעוני" [למעלה (לאחר ציון 807) תירץ שאגב סיפא נקט לה, אך מעתה מיושב יותר, כי כאשר לומד תורה מעוני יש בכך קיום התורה]. (ב) מדוע לא אמר "המקיים תורה מעוני סופו לקיימה שלא מעוני", ומה ענין העושר לכאן [התירוץ הוא שהחזרה אל הסדר הראוי מחייב שילמד תורה מעושר (למעלה לאחר ציון 819)]. (ג) מדוע לא אמר "מי שיש לו עושר ואינו עוסק בתורה", אלא ביאר שאינו עוסק בתורה מחמת עשירותו [התירוץ הוא כי בודאי יש עושר בלא תורה, אך אין עושר שיהיה סבה לבטול תורה (למעלה לאחר ציון 845)] (ד) מדוע לא אמר "המבטל תורה מעושר סופו שיעני", אלא אמר "סופו לבטלה מעוני" [התירוץ הוא שם יהיה עני וימשיך לעסוק בתורה, אין זה כסדר, ורק שמבטל תורה מחמת עוניו זה כסדר (למעלה לפני ציון 851)]. (ה) מדוע אמר "כל המקיים תורה מעוני", ולא "המקיים תורה בעוני" [התירוץ הוא כי העוני מורה שראוי שיקרא "מקיים תורה", (כמבואר כאן)].

<> יש להעיר, שלא ביאר לאורך כל המשנה טעם לסמיכות משנה זו לקודמתה [משנה ח; "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד. ואל תאמר קבלו דעתי, שהן רשאין, ולא אתה"], דבר שביאר במשניות עד כה. וכנראה שהדבר פשוט, ואין צורך לאומרו. ונראה, כי בעל המימרא הקודמת הוא רבי ישמעאל, ובעל המימרא של משנתינו הוא רבי יונתן, ורבי יונתן [שהיה חברו של רבי יאשיה] היה תלמידו רבי ישמעאל, וכפי שהוכיח בעל "תולדות תנאים ואמוראים" כרך ב, ערך רבי יאשיה [עמוד 529]. ובחולין ע: איתא "אמר רבי יונתן, נמתי לו ["אמרתי" (רש"י שם)] לבן עזאי, למדנו נבלת בהמה טהורה שמטמאה... נבלת חיה טהורה לא למדנו, מנין... נם לי ומה ישמעאל אומר בדבר זה, נמתי לו וכו'". הרי שרבי יונתן היה בזמן בן עזאי ורבי ישמעאל. וכבר ביאר הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 166, ולהלן ריש משנה יא] שסדר המאמרים הם כסדר הדורות. [אך עדיין ק"ק מדוע לא טרח לבאר זאת, כפי שעשה בשאר משניות].

%[פ"ד מ"י]

<> שנאמר בסיפא של המשנה הקודמת "המבטל את התורה מעושר", שפירושו שמבטל התורה מחמת רבוי עושרו, וכפי שביאר למעלה במשנה כמה פעמים. וכן ביארו רש"י הרמב"ם והרע"ב את המשנה למעלה. וכהמשך לכך באה משנתינו ואומרת "הוי ממעט בעסק", ושלא יבטל תורה מחמת עושרו.

<> ברכות לה: "רבי שמעון בן יוחי אומר, אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורה בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה". והנה אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, ירבה בישיבה וימעט בסחורה". וכן אמרו להלן פ"ו מ"ז שהקנין העשרים ואחד של התורה הוא "מיעוט סחורה". ולכאורה גם על מאמרים אלו ניתן להקשות כקושיתו כאן, דפשיטא, שאל"כ אימתי תהא תורתו נעשית. ואולי יש לחלק בין "ממעט בעסק" ל"מיעוט סחורה", וכפי שכתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין העשרים וחמשה של תורה, וז"ל: "במעוט סחורה אשמועינן, אף על גב שאין זה רק משא ומתן, אפילו הכי אין לו לעשות, אף כי אין המשא ומתן תמיד, כמו שהוא המלאכה שהיא תמיד, אפילו הכי אין לו לעשות משא ומתן עיקר, ולכך הוצרך לומר וכו'" [ראה למעלה פ"ב הערה 296]. ממילא לא היה קשה על המאמרים הנ"ל, כי אף אם לא ימעט מסחורה, עדיין יתאפשר לו ללמוד הרבה, כי הסחורה אינה נוהגת בתמידיות. מה שאין כן עסק, שהוא צרכי הפרנסה הנוהגים בתמידיות, כאן יש מקום להקשות דפשיטא שימעט בזה, שאם לא כן אימתי תורתו תהיה נעשית.

<> כי המאמר הראשון והאחרון עוסקים בלימוד תורה, ושלא להבטל ממנו, ואילו המאמר האמצעי נראה שלא קשור ללימוד תורה, אלא שיש לאדם להתנהג בשפלות רוח בפני כל אדם. וכן הקשו הרבינו יונה והחסיד יעב"ץ.

<> מחמת שאינו עוסק בעסקיו מחמת הטורח והעצלה, ולכך עיתותיו בידיו ללמוד תורה. וצריך לומר שהטרחה והעצלות מונעות ממנו להתעסק עם עסקיו, אך אינן מונעות ממנו להתעסק בתורה.

<> דוגמה לדבר; בתפארת ישראל פ"מ [תריא:] כתב: "מה שאמר [שמות כ, יא] 'כי ששת ימים עשה ה'', ולא אמר 'בְּששת ימים עשה ה'', מפני שהיה משמע כי העולם נברא תוך ששת ימים, והזמן של ששת ימים היה עודף על המעשה, ובחצי יום כלתה המלאכה. ואם היה כך, לא היה יום השביעי מקודש מצד עצמו, רק מה שלא היה עוד מלאכה לעשות. ולכך כתיב 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ', לומר כי כל ששה ימים היה השם יתברך בורא העולם, עד סוף יום ששי. וגם בשבת היה ראוי שיהיה מלאכה, אלא שהשם יתברך רצה לקדש יום השביעי, ואם כן יום השביעי מקודש. וכן אמרו ז"ל [ב"ר ז, ה] בין השמשות נבראו השדים, ולא הספיק לגומרן עד שקדש היום, וקדש היום ולא גמרן. שמזה תראה כי קדושת היום היה גורם הפסק המלאכה, ולא שהפסק של המלאכה גורם קדושת היום". @**וכן ביאר**^ נקודה זו בגו"א בראשית ב, ב, שנאמר שם "ויכל אלקים ביום השביעי מלאכתו אשר עשה וגו'". וכתב שם באות א בזה"ל: "ואם תאמר, ולמה לא כתב 'ויכל אלקים ביום הששי'. אין זה קשיא גם כן, שאילו כתב 'ויכל ביום הששי', הייתי אומר שכלה המלאכה באמצע יום הששי. אבל השתא דכתיב 'ויכל אלקים ביום השביעי'... על כרחך צריך לפרש בהתחלת יום השביעי. ואין להקשות ואם היה פירושו שכלה המלאכה באמצע יום הששי, מה נפקא מיניה. ונראה שדבר גדול בא לומר, שלא תאמר כי שביתת שבת הוא במקרה, כלומר שלא היה עוד מלאכה לעשות, שהרי באמצע היום שבת ממלאכה בערב שבת. ואם כן לא היה זה מעלת שבת. שאילו היה לו מלאכה היה עושה עוד מלאכה אף בשבת. ולפיכך כתב 'ויכל אלקים ביום השביעי', דהיינו לגמרי ביום השביעי, שנראה כאילו כלה ביום השביעי, וכל כך המשיך הקב"ה המלאכה ולא שבת מן המלאכה אלא בשביל השבת, שהוא יום מנוחה. מזה אנו לומדין שהשבת בעצמו ראוי לשביתה. וכן אמרו רז"ל [ב"ר ז, ה] שבערב שבת בין השמשות ברא הקב"ה השדים, וקדש עליו היום, ולא גמר אותם". והוא הדין לדידן; יש הבדל גדול בין אם ממעט מעסקיו מחמת טרחה ועצלות, וממילא הוא עוסק בתורה, או שממעט מעסקיו כדי שיעסוק בתורה; בציור הראשון העסוק בתורה הוא במקרה, ואילו בציור השני הוא בעצם, וחשיבותו של לימוד התורה ניכרת רק בציור זה.

<> פירוש - כאשר ממעט מעסקיו כדי ללמוד תורה, יש בזה פרישה מעניני העולם הזה ["שממעט עסקיו שהם צרכיו בעולם הזה" (לשונו להלן)], אך אם ממעט מעסקיו מחמת טרחה ועצלות, אין בזה פרישה מעניני העולם הזה. וכאשר פורש מעניני העולם בזה גופא מונח ההתדבקות במדריגה אלקית, שהפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, וכפי שביאר למעלה פ"ג מ"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 פ"ג מ"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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1143]. כך גם המסלק עצמו מענין העולם הזה, בזה גופא הוא מתדבק במדריגה אלקית.

<> ועומק הרצון והחבור לדבר מתגלה כפי עומק ההקרבה והמסירות לדבר. וכן אמרו להלן פ"ה מכ"ב "לפום צערא אגרא", וביאר שם בזה"ל: "כי האדם כאשר מקיים רצון המקום בצער, הוא יותר קרוב אליו מאשר מקיים רצונו שלא בצער... ודבר זה 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". וראה למעלה פ"ג הערות 65, 1195. וכך כאשר לומד תורה מתוך התגברות על קשיים, יש בכך להורות על זיקתו העמוקה לתורה. וראה למעלה הערה 885. והרמב"ן [דברים ז, ז] כתב "כי מאהבת ה' אתכם בחר בכם [שם פסוק ח], שראה אתכם ראויים להתאהב לפניו, ונבחרים לאהבה יותר מכל העמים. ולא הזכיר בזה טעם מן הבחירה, כי הנבחר לאוהב היודע לסבול את אוהבו בכל הבא עליו ממנו. וישראל ראויים לכך מכל עם, כמו שאמרו [ביצה כה:] שלשה עזים הם ישראל באומות, כי יעמדו לו בנסיונות, או יהודאי או צלוב [שמו"ר מב, ט]". הרי הבטוי של אהבה היא עמידה בנסיונות ויסורין [הובא למעלה פ"א הערה 883, עיי"ש].

<> נמצא שהוא ראוי אל התורה מחמת שתי סבות; (א) "אז נראה כי &**חפץ בתורה**^, שהרי מניח עסקיו ועוסק בתורה". (ב) כאשר מסלק דברים הגופנים, ופונה אל התורה, במעשה הסילוק הזה גופא מונחת ההכנה לקנין התורה. ואודות הסבה השניה, כן יבאר בסמוך. ואודות הסבה הראשונה, הביאור הוא שההשתוקקות והאהבה לד"ת עושות את האדם לכלי קבול בעצם לד"ת, וכמו שכתב בדרוש על התורה [כג.], וז"ל: "והנה ההכנה הצריכה אליו [לקבלת התורה]... היא שיהא חושק ונכסף מאוד לקבלה, ושותה בצמא את דבריה... כאשר נכסף הצמא הזה למים, כענין [ישעיה נה, א] 'כל צמא לכו למים', שתהא בעיניו [עפ"י משלי כה, כה] כמים קרים על נפש עיפה". וכן כתב שם בהמשך הדרוש [לז:], וז"ל: "ועוד רמז לנו במה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלקים' 'וירד ה' על הר סיני' [שם פסוק כ], כי לקנין התורה צריך שיהיה האדם מוכן לקבלה קודם, כשהיא שכל אלקי שאינו מצוי ודבק עם האדם ככל שאר הקנינים שהם עם האדם, אבל היא נבדלת... לכן צריך שיהא מוכן לה לגמרי, כאשר הוא מן הצורך לקנות דבר שאינו עמו ומצוי לו. זהו שכתוב 'ומשה עלה וגו'', ואחר כך 'וירד ה' וגו'', לומר כי צריך האדם מצד עצמו תשוקה והכנה אליה, קודם שמקבלה. ואין הקב"ה נותנה למי שאינו מוכן לה תחלה, וכדכתיב [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין'. כי הוא יתברך לא יתננה רק למי שמוכן אליה מצד עצמו בחשקו בה. לכן עלה משה מעצמו בלי ציווי השם, ואז 'ויקרא אליו ה' וגו'' [שם פסוק ג]. וכל ההכנה היא כאשר אוהב התורה, ותשוקתו אליה, שאז נקנית לו. ודבר זה עיקר גדול בתורה" [הובא למעלה פ"ב הערה 297]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכו:] כתב: "כל כך חשקה נפשם בתורה, שהיה קיום לתורתם". וכן כתב בנתיב התורה פ"ה [א, כד.]. ושם פי"ד [א, נו.] כתב: "ההשתוקקות אל החכמה [היא תנאי לקבלתה], וכמו שאמרו 'איזהו חכם הלומד מכל אדם', כלומר שלא יקרא 'חכם' רק אם משתוקק לה וחפץ ללמוד מכל אדם, וכמו שבארנו במקומו" [הובא למעלה הערה 49].

<> להלן פ"ו מ"ה, נתיב התורה פ"ג [א, יג:], נצח ישראל פ"ז [קפב:], דרוש על התורה [טז:], דרשת שבת הגדול [ריד.], ח"א לשבת פג: [א, מג:], ח"א לגיטין נז: [ב, קיח:], ובח"א לסנהדרין קיא. [ג, רסט.].

<> לשונו בנצח ישראל פ"ז [קפב:]: "אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהם. דבר זה ענין מופלא, כי התורה והגוף שהם שני הפכים, ואם כן איך תתקיים התורה, שהיא שכלית, בגוף הגשמי, שהגשמי הפך הנבדל. ולפיכך אין קיום התורה באדם הגשמי, שהם כמו שני דברים שאינם מתדמים ומתיחסים ביחד, שאין להם עמידה ביחד. ולפיכך אין התורה מתקיימת רק במי שממית עצמו על התורה. ואדם כמו זה גופו אינו נחשב כלל, וכאילו אינו גופני כלל, שהרי הוא ממית ומסלק עצמו על התורה, ובזה התורה מתקיים, שהרי אינו בעל גוף. אבל מי שאינו ממית עצמו על התורה, והוא גופני גשמי, אי אפשר שתהיה מקוים בו התורה השכלית, שהיא אינה גשמית". ובנתיב התורה פ"ג [א, יג:] כתב: "אין התורה השכלית מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה. וזה כמו שאמרנו כי הגוף מתנגד אל השכל, ולפיכך צריך שימות על דברי תורה, כלומר לסלק הגוף לגמרי כאילו אינו, ואז יש לתורתו קיום, כאשר האדם גובר על הגוף לגמרי, ובזה הוא שכלי. ודבר זה בארנו במקום אחר גם כן, כי זה עיקר הכנה שצריך אל האדם". ולהלן פ"ו מ"ה כתב: "כי התורה היא שכלית, והאדם בעל גוף חמרי, ואין ספק כי השכל והגוף הפכים מתנגדים זה את זה, ולפיכך אין אל התורה קיום בגוף החמרי. שאיך יהיה אל התורה שהיא שכל קיום בגוף החמרי כיון שהם הפכים ואין עמידה אל אשר הם הפכים יחד. ולכך אמר שאין התורה מתקיימת רק אם ממית עצמו על התורה, שכאשר ממית עצמו על התורה עד שמסלק הגוף לגמרי בשביל התורה, ונמצא כי עיקר שלו הוא השכל, לא הגוף, ואז יש קיום אל התורה, שאין הגוף החמרי מונע אל התורה כלל כאשר האדם מסלק את הגוף החמרי כאלו אינו. וזה שכתוב 'וזאת התורה אדם כי ימות באוהל', שהאדם שהוא בעל אדמה צריך לסלק הגוף עד שראוי לשוב אל האדמה, אז יש קיום אל התורה, ואין כאן מתנגד אל התורה". ובח"א לשבת פג: [א, מג:] כתב: "'אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו על התורה'. וזה כי אדרבה התורה שהיא שכלית, איך אפשר שתעמוד באדם חומרי, כי אלו שני דברים הם הפכים. ואין ראוי שיהיה השכל מתקיים אלא במי שממית עצמו על התורה, שמסלק גופו וגשמו בשביל התורה. ובשביל שהוא מסלק גופו בשביל התורה, הרי אין נחשב לו גופו בשביל התורה, ובאדם זה התורה השכלית מתקיימת. שלא תוכל לומר איך אפשר שתהיה התורה עומדת באדם שהוא בעל גוף, כי זה ממית עצמו על התורה, כלומר שלא נחשב לו גופו לדבר בשביל התורה, והרי אצל התורה אינו בעל גוף, ומסלק הגוף ממנו, ואצל זה התורה עומדת, לא מי שמחשיב גופו אצל התורה, אין ראוי שתעמוד התורה בו, והוא מבואר". וכן כתב בשאר המקומות המובאים בהערה הקודמת. וראה למעלה פ"א הערה 744, פ"ב הערה 1579, פ"ג הערות 935, 1029, ובפרק זה הערות 603, 1381.

<> אולי אפשר לבאר זאת על פי רש"י פסחים כא:, שכתב: "לא יאכל - מדקרינא 'לא יֵאָכֵל' משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות, שלוקח בדמים דבר מאכל". נמצא שרוב עסקי האדם הם לצרכי אכילה, "שהם צרכיו בעולם הזה". ואודות ש"צרכיו" מורה על עניני העולם הזה, הרי בברכת השחר מברכים [ברכות ס:] "שעשה לי כל צרכי", ובגו"א דברים פ"ח אות ד כתב: "כי המנעלים אינם אלא להכרח האדם, שלא יקבל נזק ברגליו, ואינם לעצמם. וזהו שתקנו חכמים [ברכות ס:] כשלובש סודר שלו או טליתו לברך 'מלביש ערומים', בלשון לבישה. וכשהוא מסיים מסאני [נועל נעליו] 'שעשית לי כל צרכי', כלומר בשביל הכרח וצורך נבראו, לא בשביל עצמם כלל, שאין זה מלבוש לכבוד". ובסוטה לו: אמרו "לעשות צרכיו נכנס", ופירש רש"י שם "צרכיו - תשמיש". וכן פירש רש"י בפסחים קט:, וסנהדרין ריש פב: וכן כשאדם נזקק לנקביו זה נקרא "צרכיו" [סוטה לה.], א"כ מוכח שצרכיו של אדם שייכים לעניני גוף, שהם עניני העוה"ז, וכמו שכתב בגו"א ויקרא פי"ט סוף אות ג: "רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה פ"ג הערה 1420].

<> ובזה מיישב את שאלתו הראשונה על המשנה ["מה בא רבי מאיר להשמיענו, וכי לא ידענו שיש לאדם למעט עסקיו ויעסוק בתורה, דאם לא כן תורתו אימתי תהיה נעשית" (לשונו למעלה לפני ציון 890)], שבודאי ידענו תמיד שיש לאדם למעט מעסקיו וללמוד תורה, אך ר"מ מחדש שצריך שימעט מעסקיו &**כדי**^ ללמוד תורה, ורק כך יתעלה למדריגת התורה.

<> נתיב התורה פ"ב [א, י:], שהוא המקום שבו ביאר עניני קנין התורה, ולכך קורא זה "במקומו". אמנם בדרך כלל כשכותב כן כוונתו לחידושי אגדות על אתר, וכמבואר למעלה פ"א הערה 1082, ופ"ג הערה 1893.

<> לשונו בנתיב התורה שם: "אין להתורה שייכות כלל לגס רוח, שהוא בעל מדה גשמית. וראיה לזה כי לשון 'גסות' מורה על עבות וגסות, והעבות הוא לגשם. ועוד, הגשם יש לו רחקים מוגבלים, וזהו מדת 'גס רוח', שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא. לכך אין ראוי מדה זאת אל התורה, שהיא שכלית, ולא יכנס השכל בגדר הגבול, אשר הגבול הוא שייך אל דבר הגשמי" [הובא למעלה פ"ב הערה 564]. ולמעלה פ"ב מ"ה [תקפב.] הביא מאמר זה ג"כ, ובתוך דבריו שם כתב [תקפד:]: "כי אין לתורה ריחוק גשמי. ומפני זה עצמו רמז הכתוב שאין התורה בגסי הרוח, שמאחר שהכתוב רצה להודיע שאין אל התורה רוחק גשמי, לכך התורה היא הפך גס הרוח, שהוא מתדמה שיש לו הגובה על הכל, ומפני זה הגס רוח נוטה אל הגשמי, כי הגובה הוא רוחק גשמי. ודבר זה ידוע, כי מדת גס רוח מדה גשמית, אף כי אין זה גובה ממש, הרי מדתו נוטה אל הגשמי. ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק... כי מדת גס הרוח, מדה זאת נוטה אל הגשמי... ומפני שבעל גס רוח מדתו נוטה אל הגשמי, אין ראוי לו התורה, ואין גס רוח מסוגל לתורה השכלית, כי הדברים אשר אינם מתיחסים זה לזה אינם מתחברים יחד" [ראה למעלה הערה 742].

<> גם בנתיב התורה פ"ב [א, י.] הסמיך שני מאמרים אלו להדדי, וכתב שם: "מדת גס רוח שהוא מגביל עצמו בגדלות לומר כי כך וכך גדול הוא... וזה שאמר 'מה המים מניחין הגבוה והולכים למקום נמוך', פירוש כמו שתראה התפשטות המים לכל צד תמיד, ואין למים גדר וגבול. לא כמו הגשם שמתפשט כפי גדלו, אבל המים הם הולכים ומתפשטים תמיד מבלי גבול כלל. ולפיכך מניחין המים מקום גבוה, והולכים למקום נמוך. שמקום הגבוה יש לו גבול, שהוא מוגבל בשטח שלו, והמים מניחין מקום הגבוה שיש לו גבול, והולכים למקום נמוך שלא יוגבל. וכך התורה שהיא שכלית ואין גבול לה, לכך מנחת מקום הגבוה, היינו גס רוח שמגביל עצמו שכל כך הוא גדול, והולכת למקום נמוך, הם שפלי רוח בעלי ענוה, שאין מגבילים עצמם, ואין מחשיבים עצמם לכלום, כאילו הם אינם דבר מוגבל, ומפני כך נמצאת התורה אצלם" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 663]. וכן כתב להלן פ"ו מ"ז בביאור הקנין השביעי של תורה [ענוה]. ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה שהוא יוצא מן הפשיטות, הוא נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו בעירובין 'לא בשמים היא' [דברים ל, יב], לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד. וזה שהביא משל מהמים שמניחין מקום גבוה והולכים למקום נמוך. כלומר כי המים אינם מוגבלים, כמו שהוא העפר, אבל הם מתפשטים, ואין המים מוגבלים. ולפיכך אין עמידה להם על המקום הגבוה, שהוא נבדל ומיוחד בעצמו. כמו שתראה שהמים מניחים מקום שהוא מוגבל, והולכים למקום שאינו מוגבל. וכך השכל שאינו מוגבל, אבל הוא שכל פשוט, מניח הגס רוח שהוא מוגבל, כי גס רוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה, כמו שלא ימצאו המים על הר גבוה, שהוא מיוחד לעצמו". וכן הוא בח"א לנדרים נ: [ב, כ:].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקפה.]: "דבר זה ידוע כי מדת גסות רוח מדה גשמית... ויורה זה השם בעצמו, שנקרא 'גס רוח', כי לשון 'גסות' שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח] כתב: "רוח גבוהה מורה על החסרון שהוא שייך אל החמרי". וזהו יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כי המתגאה הוא בעל גוף, ודבר הזה נרמז בלשון 'גסות', כי לשון זה משמע על דבר שהוא גס ועב, הפך השכל אשר הוא דק". ובח"א לקידושין מט: [ב, קמו:] כתב: "כי הגסות אין בו תורה, כי הם שני הפכים; הגסות הוא מענין גשמי, שהוא מחשב עצמו גדול, וכל שם גדלות הונח על הגשם, שיש בו גודל... כי הגסות מלשון עבות, והוא נאמר על החומר העב והגס". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, יז.]. ובנתיב הענוה פ"ח [ב, יח:] כתב: "בעל גאוה הוא... נוטה אל הגשמי, ולכך אמרו... 'לא בשמים היא' לא בגסי רוח היא, כמו שבארנו דבר זה במקומות הרבה מאוד... כי גס הרוח מגביל עצמו בחשיבות מיוחד ומוגבל, לכך אינו נמצא אצלו התורה". ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטו.] כתב: "ודע כי גסי הרוח הם נוטים אל הגשמית ביותר, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, מורה על זה שם 'גסות', כמו שיבא לשון 'דק' על השכל, כך יבא לשון 'גס' על הגשמי. ולכך אמרו ז"ל סימן לגסות רוח עניות של תורה במסכת קדושין [מט:], ודבר זה בארנו במקומות הרבה, כי גסי הרוח מדה גשמית". ובנתיב התורה ס"פ ב [א, יב:] כתב: "והגאות הוא מדה גופנית, שכשם שהענוה היא מדה שכלית... כך הגאות מדה גשמית, וכמו שהוא לשון 'גס רוח', שהגסות והעבות הוא לגשמי, כמו שבארנו. ולכך כאשר גובר באדם מדה זאת, מבטל הוא השכלי, וזה מבואר". וראה תפארת ישראל פ"ע [תתרצד:], ושם הערה 25. @**ואמרו חכמים**^ [סוטה ה.] "כל אדם שיש בו גסות הרוח, אמר הקב"ה אין אני והוא יכולין לדור בעולם". ובנתיב הלשון פ"ה [ב, עד.] כתב: "אין השם יתברך דר עמו בעולם אחד. מפני שכבר אמרנו כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי... ובעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי לגמרי. ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... כי בעל הגאוה הוא נוטה אל הגשמי, והשם יתברך הוא נבדל מן הגשמי". ובח"א לחולין פט. [ד, ק:] כתב: "כל מי שהוא מגדיל עצמו הוא גשמי... ולפיכך האומות שמגדילים עצמם כאשר נתן להם מעלה יתירה, אין הקב"ה חפץ בהם, כי שנאוי ענין הגשמות אצל השם יתברך, שהוא יתברך נבדל מכל גשמות". ובח"א לערכין טו: [ד, קלו.] כתב: "שאין השם יתברך דר עמו בעולם אחד, מפני כי השם יתברך נבדל לגמרי מן הגשמי, ובעל הגאוה כמו שהתבאר במקומו ובכמה מקומות שהוא נוטה אל הגשמי לגמרי, ולפיכך אין כאן חבור כלל, ואי אפשר שיהיו ביחד שני דברים שהם הפכים... הגאוה מרוחק מצד אחד מן השם יתברך, שבעל הגאוה הוא נוטה אל הגוף, ומפני כך הוא מרוחק מן השם יתברך". ובנתיב הענוה פ"ג [ב, ז:] כתב: "פירוש דבר זה, מפני כי מדת גס רוח הוא הפך מדת השם יתברך, כי מדת השם יתברך הוא מדת ענוה... וההפכים אין נמצאים יחד, ולכך אמר השם יתברך 'אין אני והוא יכולין לדור בעולם', כי דבר זה הם שני הפכים יחד, אשר דבר זה אי אפשר בשום פנים" [הובא בהערות למעלה פ"ב 563-567]. וראה למעלה הערה 589.

<> בא לענות על השאלה, שהרי הרבה קנינים נצרכים כדי שהאדם יזכה לתורה, ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שיש מ"ח קנינים לתורה, ומדוע משנתינו הזכירה רק את הקנין השביעי שהוזכר שם, והוא ענוה. ועל כך מתרץ, כי הואיל ומשנתינו באה ללמד שהגשמיות מפקיעה מהתורה, ורק ההתרחקות מהגשמיות מזכה בתורה, לכך נקט בענוה, כי אין מדה נבדלת יותר ממנה. ובנתיב התורה ר"פ ב [א, י.] כתב: "ועיקר המדה שהיא שכלית היא הענוה... לכך אי אפשר לקנות התורה כי אם בעל מדה זאת", ושם מקדיש את כל הפרק לבאר יסוד זה. ובנתיב הענוה פ"א [ב, ב:] כתב: "הענוה היא הגדולה על כל הגדלות. וזה כי בעל ענוה לא יוגדר ולא יוגבל כלל. ודבר זה מורה על הפשיטות הגמור, שהוא פשוט, והפשוט הגמור לא מוגבל... ודבר זה היא המעלה העליונה על הכל". וכן האריך בזה שם בכל הפרק. ובסנהדרין פח: אמרו "שלחו מתם, איזהו בן עולם הבא, ענוותן ושפל ברך וכו'", וכתב שם בח"א [ג, קעד.] בזה"ל: "דבר זה מבואר, כי ראוי לעוה"ב, שהוא נבדל מן הגשמי, והוא עולם פשוט שאינו עולם הרכבה, רק מי שהוא בעל ענוה... כי בעל ענוה הוא פשוט... לכך עולם הבא, שהוא עולם נבדל פשוט, צריך שיהיה בעל ענוה... ואז ראוי לו עולם הבא, שהוא פשוט ונבדל".

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ ב [א, י:]: "במאמר הזה בא לבאר איזה מדה ידבק בה, עד שמצד אותה מדה אפשר שיזכה לתורה, וזולת המדה אי אפשר בשום אופן שיגיע אל התורה. והמדה הזאת היא הענוה. ומדה העצמית שגרמה למשה שהיה מקבל התורה, היא הענוה אשר היתה עמו יותר מעם כל אדם אשר על פני האדמה, ולכך זכה לתורה. וכמו שאמרו זכרונם לברכה באגדה בפרק רבי עקיבא [שבת פט.] הואיל ומעטת את עצמך תקרא התורה על שמך, שנאמר [מלאכי ג, כב] 'זכרו תורת משה עבדי'". ובנתיב הענוה ר"פ ח [ב, יח.] כתב: "מדת הענוה היא שגורם לו שזוכה אל התורה... כי הענוה יש בה הפשיטות ביותר, ולפיכך ראויה מדה זאת אל התורה, שהוא השכל הפשוט... ורמזו חכמים עליו בכמה מקומות, במסכת שבת בפרק רבי עקיבא [פט.] באגדה שאמרו שם 'הואיל ומעטת עצמך תקרא תורה על שמך'. והרי בארו כי הענוה הוא דבר עצמי לתורה, שאמרו שבשביל זה תקרא התורה על שמך, בשביל הענוה היתירה שהיתה במשה, כמו שהעיד הכתוב עליו [במדבר יב, ג] 'והאיש משה ענו מאד', מפני שהיה מיוחד בענוה היה מיוחד לתורה, וזה שהמדה הזאת היא הענוה היא פשיטות, והשכל הוא פשוט". ובתפארת ישראל פכ"ג [שמו.] כתב: "היה מיוחד משה לתורה בשביל מדת הענוה המורה על פשיטות שהיה מיוחד בה, שנאמר 'והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'. וזה היה עצם יחוד משה לתורה. וכבר בארנו בחבור גבורות ה' [פס"ז] כי מדה זאת מיוחדת לתחתונים, והיא על כל המעלות בעבור הפשיטות... שהיה משה זוכה לתורה שהיא המעלה העליונה, וזה זכה בשביל הענוה שהיה מיוחד בה משה... כי עצם הכנת משה לתורה מה שהיה פשוט לגמרי מכל... כי בדבר זה התורה ראויה למשה, ומתיחסת לו ומיוחדת אליו, עד שתקרא [מלאכי ג, כב] 'תורת משה', כלומר התורה שהיא ראויה למשה בפרט, ושלו היא, ולא לאדם בעולם, מצד הכנתו זאת". ושם האריך בזה טובא. ובח"א לסנהדרין כד. [ג, קמד.] כתב: "הענוה היא שכלית... כי משה לא זכה לתורה השכלית רק בשביל הענוה, כמו שבארנו במסכת שבת פרק רבי עקיבא". ובדרשת שבת הגדול [רטז:] כתב: "משה לא זכה אל התורה רק בשביל הענוה". ולהלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר ומלבשתו] כתב: "הענוה היא מדה ומעלה נבדלת, והפך זה גסות רוח, שהיא מדה שייכת אל מי שהוא חמרי, וכשמו כן הוא, שהגסות הוא שייך לחומר שיש בו גסות. ובארנו דבר זה למעלה כי משה רבינו עליו השלום שהיה איש האלקים [דברים לג, א], עד שהיה נבדל מן החומר לגמרי, ובו היה מדתו ענוה מכל האדם אשר על פני האדמה. שתראה מזה כי הענוה היא מדה נבדלת מן החומר. ולא זכה משה לתורה רק בשביל הענוה, וכמו שאמרו בפרק רבי עקיבא 'הואיל ומעטת את עצמך תקרא על שמך', מוכח שזכה משה לתורה בשביל הענוה". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה הז' ענוה] כתב: "דבר זה כבר בארנו כמה פעמים, כי הענוה היא סבה ראשונה לתורה. וכמו שהיה אצל משה, שכל המעלות שהיו למשה לא היו סבה לתורתו, רק הענוה. ואמרו בפרק האיש מקדש [קידושין מט:] סימן לגסות הרוח עניות, ומפרש שם עניות של תורה. ומזה נלמד ההפך, כי סימן לענוה היא התורה... ויתבאר דבר זה בחלק הב' בעזרת השם יתברך" [ראה להלן הערה 933]. וכן כתב בדרוש על התורה [יט:]. וראה למעלה פ"א הערה 79.

<> (א) "הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה". (ב) "והוי שפל רוח בפני כל אדם". ובזה מיישב את שאלתו השניה על המשנה ["מה ענין 'והוי שפל רוח בפני כל אדם' בין 'הוי ממעט בעסק' ובין 'ואם בטלת וכו''" (לשונו למעלה אחר ציון 890)]. וכן כתב כאן החסיד יעב"ץ.

<> אמרו חכמים [סנהדריו יט:] "כל המלמד את בן חבירו תורה, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו", וכתב על כך בח"א שם [ג, קלז.]: "שהרי האדם חסר, ובתורה יושלם. וכאשר נולד אין לו דעת כלל, וכאשר משלימו בשביל התורה הוא משלימו, וכל אשר משלים הדבר נקרא כולו על שמו. כי אחר ההשלמה אנו הולכין בכל דבר, ולא אחר המתחיל הדבר". ובנתיב התורה פ"ח [א, לד.] כתב: "שכאשר מלמד תורה לאחר, אותו אדם מקבל השלמה על ידו, כי האדם השלמתו בתורה, כי לפני זה אינו נחשב בריה, רק כאלו אין בו ממש, והוא עשאו". ובהקדמה לתפארת ישראל [כ.] כתב: "עוד מביאה התורה את האדם אל המדרגה שהיא 'משמחי לב' [תהלים יט, ח], פירוש שנחשב האדם שהוא מציאות שלם על ידי התורה, ולכך היא משמחת לב האדם. שכאשר האדם הוא בשלימות, הוא בשמחה. והפך זה כאשר הוא בחסרון, הוא באבילות". ולמעלה פ"א מ"ב [קע:] כתב: "כי כאשר יש באדם התורה, הוא נחשב בריאה טובה בעצמו, כאשר יש בו התורה השכלית. אבל אם אין בו התורה, אין האדם בעצמו נחשב טוב, כי חסר ממנו התורה, שהיא השלמת האדם במה שהוא אדם, והוא נמשל כבהמה נדמה, ואין זה נחשב בריאה, ואין ראוי לו המציאות... כי כל הנבראים שנבראו אין בהם חכמה האלקית העליונה, הוא התורה. אף כי האדם הוא בעל שכל, אין זה רק שכל האנושי, שהוא מצורף אל החומר... ולפיכך שלימות האדם עצמו, עד שהוא נחשב הבריאה החשובה שיש בו הטוב, הוא בשביל התורה, כאשר יאמר על האדם שהוא בעל תורה. ודבר זה אין צריך ראיה, כי בודאי שפלות בריאת האדם כאשר הוא נוטה להיות כמו בהמה, ומעלת הבריאה כאשר הוא נבדל מן הבהמית. ואין זה רק על ידי התורה השכלית, שבזה נחשב בריאה שלימה טובה בעל מעלה מצד עצמו, כאשר הוא בעל שכל. וכאשר הוא בעל תורה, אז הוא טוב מצד עצמו. ואין דבר בעולם שעל ידו נחשב האדם עצמו בעל מעלה, רק בתורה, והוא מבואר... ולפיכך הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה אדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה, וראוי אליו המציאות. ולפיכך שלימות האדם בעצמו הוא על ידי התורה בלבד, ולא זולת זה. ולפיכך אמר התנא האלקי כי זה עמוד אחד שהעולם עומד עליו הוא התורה, מה שהתורה היא משלמת האדם עד שהוא בריאה שלימה מצד עצמו". ושם הערות 362, 366, 370 מבואר שאיירי בהשלמת האדם בלימוד תורה, ולא בקיום המצות. ובפרק א הערה 498 התבאר שאין דבר המשלים את האדם כלימוד תורה.

<> לשונו בנתיב התורה פט"ו [א, סג.]: "אמנם אשר הוא חסר מן התורה כמו עם הארץ, אין צריך לבאר חסרונו, כי אינו אדם. כי האדם הוא בכח והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות. ולכך נקרא בשם 'אדם' על שם אדמה [ב"ר יז, ד], כי האדמה היא בכח, ויצאה אל הפעל. ולפי הסברה יותר ראוי שיהיה נקראת הבהמה בשם הזה, שהיא אדמה גמורה. אבל הוא הפך זה, שהאדם שיש בו השכל, נקרא 'אדם' על שם אדמה. וזהו כי דומה אל האדמה שנזרע בו החטה, שהוא זרע נקי, והאדמה מוציאה זרע אל הפעל, עד שהיא בפעל. וכך נזרע בגוף האדם, שהוא נברא מן האדמה, הנשמה שהיא זכה ונקיה בלא פסולת, וצריך האדם להוציא אל הפעל הדבר אשר נזרע בו. ולכך נקרא 'אדם'. והתורה והמעשים הם 'פרי', כמו שאמר הכתוב [ישעיה ג, י] 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור', שהוא כמו שדה בור... הרי מי שהוא בלא תורה אינו בגדר האדם כלל, כי הוא אדם על ידי שיצא אל הפעל" [הובא למעלה פ"א הערה 362], וראה למעלה הערה 625.

<> כן ביאר למעלה פ"ב מ"ב, שאמרו שם "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", וכתב שם [תקיז.] לבאר: "כי האדם כאשר הוא שלם מבלי חסרון, הוא מסולק מן החטא, כי החטא הוא חסרון באדם, ולפיכך אין ראוי שיהיה נמצא החטא באדם כאשר הוא שלם. והאדם כאשר הוא שלם בדרך ארץ וגם בתורה, הנה אינו חסר דבר, ומסולק מן החטא שהוא חסרון. אבל אם אינו בדרך ארץ, או שאינו בתורה, הרי הוא חסר תורה או שחסר דרך ארץ, ואחר חסרון נמשך חסרון. ולא כן כאשר הוא שלם בכל, אינו יוצא מידי שלימותו". ולמעלה פ"א מ"ב [קסה:] כתב: "דבר שהוא חסר קרוב אל ההעדר, שמגיע אל ההעדר לגמרי", ושם הערה 337. ולמעלה פ"א מי"ז בביאור המשנה שם "מרבה דברים מביא חטא", כתב [תג.]: "ובודאי דבר זה חסרון לאדם להיות נמשך אחר כח הדברי לגמרי, שהוא אינו שכלי לגמרי, ולכן נחשב זה חסרון כאשר נמשך אחריו, ואחר החסרון נמשך עוד חסרון, כי כל חסרון גורר עוד חסרון", ושם הערה 1495. ובח"א לב"ק צב. [ג, יד.] כתב: "מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת, קרוב להשבר עוד. והכלי שהוא שלם, קשה להתחיל להיות נשבר" [הובא למעלה פ"א הערה 337].

<> מביא מאמר זה להורות שבטול תורה נחשב חסרון לאדם, הגורר בעקבותיו יסורין, וזהו "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך", ומבאר ש"בטלים הרבה" הם יסורין.

<> "כי היסורים הם חסרון באדם" [לשונו בנתיב היסורין ר"פ א (ב, קעג.)], וכל נתיב היסורין מבוסס על יסוד זה. ולמעלה בהקדמה [כח:] כתב: "היסורים ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו", ושם הערות 106, 108, 119. וראה למעלה הערה 448. ולהלן פ"ו מ"ז מבואר שהקנין הי"ט של תורה הוא "קבלת יסורין", וכתב שם לבאר: "כי כאשר מקבל יסורין ראוי לתורה... כי התורה בפרט הוא השכל והחכמה שאינה מדה גופנית, ולפיכך אין אדם מגיע אל המעלה הבלתי גופנית רק בהתמעט הגופנית, והיסורין ממעטין הגופני עד שאפשר לו להגיע אל מדריגה השכלית. וזה שאמר כאן קבלת יסורין, שמקבל עליו התמעט הגוף החמרי ולסלק על ידי זה פחיתותו. כי היסורין מסלקין הגוף, וכמו שאמרו שם [ברכות ה.] אמר ריש לקיש נאמר ברית במלח 'ברית מלח עולם' [במדבר יח, יט], ונאמר ברית ביסורין [דברים כח, סט] 'אלה דברי הברית', מה ברית האמור במלח ממתיק הבשר, אף ברית האמור ביסורין ממרקין עונותיו של אדם, עד כאן. ובאור זה כי כשם שהמלח ממתיק הבשר, כך היסורין ממרקין פחיתות גופו ובשרו, עד שהוא ראוי למדה השכלית". וראה להלן הערה 980.

<> כי אחר חסרון הראשון [שבא מחמת היסורין], מגיע חסרון שני, עד שנעדר לגמרי, וכפי שביאר למעלה.

<> "חסרון של קנין" משמע מהמשך דבריו שזהו חסרון בעצם, היינו שמחסר מעצמו דבר שכבר קנוי ונמצא בידו, ומעתה לא יהיה נמצא בידו.

<> דבריו יובנו על פי מה שכתב כמה פעמים בהבדל בין אם אדם עובר על מצות לא תעשה, לבין אם לא מקיים מצות עשה. וכגון, בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 29] כתב: "ומה שאמר [שבת קנג.] וכן אמר שלמה [קהלת ט, ח] 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'. נראה שאמר זה שלמה כנגד בני אדם שחטאו בעשה, ולא תעשה. כי האדם החוטא בלא תעשה, הוא מתעב עצמו בעבירות, ונקרא שבגדים שלו מלוכלכים בצואה הרבה. ומי שלא קיים מצות עשה, לא נקרא שבגדים שלו מלוכלכים בחטא וצואה, שהרי לא עשה דבר. רק שנקרא שחיסר עצמו מן הקדושה העליונה, הם המצות. וזה נקרא 'שמן מעל ראשך אל יחסר'. וזה כי השמן בו מקדשים את האדם עד שהוא קדוש, ועל ידי שמקיים המצות עשה נקרא שהאדם מקבל תוספות קדושה. ולפיכך אמר הכתוב שהאדם ירחץ את בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא. ואל יהא חסר מן הקדושה העליונה, היא קדושת המצות. ואין זה בלא זה, כי צריכים שניהם; ללבן בגדיו שלא יהיה בהם לכלוך חטא, ויהיה לו קדושת המצות. ודבר זה מבואר. ומפני כך אמר הכתוב בזה הלשון 'בכל עת יהיו בגדיך לבנים ושמן על ראשך אל יחסר'". ושם פ"ג [לפני ציון 58] כתב: "כי אין מה שעבר מצות עשה רק שישב בטל מן המצוה ולא קרב עצמו אל השם יתברך... אבל כאשר עבר לא תעשה הוא דבר אחר, כי ההפרש שיש בין עשה ולא תעשה; כי העובר העשה לא עשה מעשה, וכיון שלא עשה מעשה, רק שלא עשה הגזירה והמצוה שהיה לו לעשות, לא יאמר בזה רק שחסר לו המצוה והמעלה שהיה לו לקנות... אבל מי שעושה מעשה חטא, נתרחק ממדריגתו הראשונה שהיה לו כבר, ויש בו פחיתות וטומאה בעצמו על ידי חטא, מה שאין כך כאשר הוא עובר מצות עשה". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה והחילוק] כתב: "החילוק שיש בין עשה ובין לא תעשה ידוע לכל משכיל; כי מצות עשה הוא קנין מעשה... אם לא יעשה יהיה חסר המצוה שהיא קנין מעשה. אבל מצות לא תעשה, שאין המצוה קנין המעשה, רק שישב ולא יעשה, ואינו קונה שום דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו" [הובא למעלה פ"ב הערה 109]. הרי ההבדל בין בטול מצות עשה לבין אם עובר על מצות לא תעשה הוא שהמבטל מ"ע לא נתלכלך בחטא [כי לא עשה מעשה], אלא שנחסר המעלה והקנין באם היה עושה המצוה. ואילו המבטל מצות לא תעשה, נתלכלך בחטא, כי בקום ועשה עבר על רצון ה'. וראה תפארת ישראל פ"כ [שג.], שכתב כן. וזהו שכתב כאן שהחסרון הראשון הוא שמחסר מקניניו שכבר היו בידו, "כמו כל עבירה שהיא חסרון של קנין", וכוונתו לעובר על מצות לא תעשה. וכן להלן משנה יא [לפני ציון 956] כתב: "העבירה היא רע".

<> וזה דומה לחסרון שיש לאדם כאשר לא מקיים מצות עשה, וכמבואר בהערה הקודמת. וכן כאן איירי באי קיום מצות עשה של תלמוד תורה.

<> צרף לכאן דבריו בגו"א ויקרא פ"א אות לג [כח:] שנתבאר שם שאין חיוב קרבן על ביטול מצות עשה, אך יש קרבן על בטול מצות לא תעשה. ולפי דבריו כאן אודות שני החסרונות שיש, הדבר יובן היטב; כפרת הקרבן פועלת מחמת שהיא מקרבת את החוטא לאחר שנתרחק, וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה והנה], וז"ל: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו [ראה להלן הערה 965], והקרבן שמקריבין אל ה' - כאשר יש לו קורבה אל ה' על ידי הקרבן, הוסר חטאו שנתרחק בשביל החטא, והקרבן בשביל זה הוא סלוק חטאו". ובדרשת שבת הגדול [רכז:] כתב: "כל ענין הקרבנות אינו אלא קירוב ושלום. שכאשר חוטא האדם, העוונות הם מפרידים בין השם יתברך ובין האדם. והקרבנות הם מקריבים את האדם אל השי"ת אחר שחטא... הקרבן ג"כ הוא קירוב ושלום אחר שיש הפרד וחילוק". וכן הוא בח"א למנחות קי. [ד, צ.], שכתב: "כל ענין הקרבן אינו רק לקרב האדם אל הש"י, אחר שהיה רחוק". הרי שכפרת הקרבן היא משום שמבטל את המרחק שנוצר ע"י החטא. וכל זה הוא בבטול מצות לא תעשה, שכתוצאה מחטאו התרחק מה', ולכך טעון הבאת קרבן, כדי למחוק את הריחוק שנגרם מחמת החטא. אך במבטל מצות עשה, שאין בביטול זה משום התרחקות מה', אלא שלא התקרב דיו לה' [כמבואר בהערה 915], לכך בהעדר ריחוקו של החטא אין קירובו של הקרבן מחוייב [הובא למעלה פ"א הערה 459].

<> בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], שכתב בביאור מאמר זה: "ופירוש זה, שיש לאדם לתלות היסורין קודם בחטא, ממה שיתלה בבטול תורה. כי החטא הוא בודאי ראשון אל היסורין, וקרובים הם אל החטא. שהחטא הוא חסרון באדם, שכן הוא לשון 'חטא', כמו [בראשית לא, לט] 'אנכי אחטנו', פירושו אנכי אחסרנו. 'והיה אני ובני שלמה חטאים' [מ"א א, כא], פירוש חסרים. וכאשר האדם חטא והוא חסר, ראוי שיבאו עליו היסורין שמחסרים האדם. אבל שיתלה בביטול תורה זה אינו, שאף אם מבטל תלמוד תורה אין חסר בעצמו, רק נקרא 'חסר' מפני שאפשר לו להשלים עצמו בתורה ביותר עד שהוא שלם. וכאשר עומד בחסרונו כמו שהוא נברא, ודבר זה בצד מה נקרא חסר, שהאדם נברא חסר, וצריך להשלים עצמו בתורה המשלמת את האדם. אבל לא כמו מי שהוא חוטא, כי החוטא מחסר עצמו לגמרי מן הדבר שהוא מצווה מן השם יתברך... ולפיכך קודם הוא החטא לתלות בו היסורין, ממה שיתלה בביטול תורה. ומכל מקום אלו שניהם שיוצא האדם ממה שראוי אליו לעשות. לכך החטא הוא הראשון שיתלה בו היסורין, כמו שהתבאר. ואם לא מצא יתלה בבטול תורה, כאשר הוא חסר השלמה, ולכך יסורים באים עליו, כי מחמת היסורין נחשב האדם חסר". ולמעלה פ"ב מ"ו [תרד.] כתב: "אבל לתלות בחטא שהוא יותר רחוק, אין תולין. וכדאמרינן בפרק קמא דברכות [ה.] אם ראה אדם יסורין באין עליו, יפשפש במעשיו, ואם לא מצא יתלה בבטול תורה. ומכל מקום בראשונה יש לתלות בעון, כי היסורין יותר ראוים לבא על מי שחטא, משיתלה בדבר אחר".

<> כן ביארו כאן הרבינו יונה והרע"ב [בהסברו השני], שה"בטלים" הם היסורין שה' מביא על המבטל תלמוד תורה.

<> אולי מחמת כן התנא נקט באותה מילה פעמיים; "ואם &**בטלת**^ מן התורה, יש לך &**בטלים**^ הרבה כנגדך", והיה יכול לומר בסיפא "יש לך יסורין" וכיו"ב, אלא שבא להורות באצבע שהבטול הראשון הוא המביא את הבטולים שיבואו בעקבותיו, כי חסרון אחד גורר בעקבותיו חסרונות אחרים, וכמו שנתבאר.

<> וזהו אדם העמל בתורה, ובכך חותר אל השלמתו. ולמעלה פ"ב מ"ב אמרו "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון", וכתב לבאר זאת [תקכ:] בזה"ל: "ועוד יש לך לדעת, מה שאמר 'כי יגיעת שניהם משכחת עון', שתלה הדבר בעמל ויגיעה, וזה כי החטא והעון נמצא כאשר יש כאן ישיבה, ואין כאן עמל... וזה כי האדם שהוא בעמל, הנה כאילו לא נמצא בפעל השלימות מצד העמל שיש לו. ומי שאינו בשלימות בפעל, הנה עומד אל ההשלמה, ולא ימשוך אחר זה חסרון. אבל כאשר הוא יושב ונח, כאילו הגיע כבר אל ההשלמה, וימשוך אחר דבר זה העדר וחסרון, כי אין השלמת דבר בעולם שאין דבק בו חסרון, ולפיכך ימשוך חסרון והעדר אחר זה. ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון... התבאר לך מה שאמרו 'שיגיעת שניהם משכחת עון', כאשר האדם עמל בשני חלקיו, מסלקין העון, כי לא נמצא היצר הרע באדם כאשר אין אחד מחלקיו נמצא בפועל השלימות, ומסולק מן העון, כי אין יצר הרע מתגרה בו. ופירושו ברור הוא למביני מדע, כי בעל העמל מסולק מן החטא, שהוא עמל לצאת לפעל השלימות. וצריך שיהיו שניהם בעמל, כי אם אין שניהם בעמל, דהיינו לצאת לפעל מצד גופו כאשר עמל להשלים גופו בדרך ארץ, ולהשלים נפשו בתורה השכלית, ואז גופו ונפשו מסולק מן החטא, ומסולק מן היצר הרע, ולא יבא לידי חטא. אבל אם אין שניהם בעמל, סוף סוף ימצא היצר הרע באחד מהם, ולא יאמר בזה שהוא מסולק מן החטא".

<> כי כשם שחסרון ימשוך חסרון יותר, כך שלימות תמשוך שלימות יותר, וראה הערה הבאה.

<> אודות שהשכר הוא השלימות הניתנת על מעשה המצוה, כן אמרו למעלה [משנה ב] "הוי רץ למצוה קלה... שמצוה גוררת מצוה... ששכר מצוה מצוה", וכתב לבאר שם [לאחר ציון 198]: "וזה כמו שאמרנו כי כאשר התחיל במצוה ראוי שיושלם הדבר, כי הדבר שהוא אחד אינו נחלק, רק יושלם. ולפיכך אמר ששכר מצוה שהשם יתברך נותן לו הוא זה שיעשה מצוה אחרת... כי כל התשלומין למעשה שעשה, הן לטוב הן לרע, התשלומין הם דבר אחד עם המעשה, והוא נמשך אחר המעשה, כי אין מעשה הטוב בלא תשלומין טובים, ואין מעשה רע בלא תשלומין רעים. כי לכך נקרא הפרעון 'תשלומין', כי המעשה בלא הפרעון הוא חצי דבר, שהרי צריך לתת לו שכרו, ושכרו על זה הוא השלמה למעשה שעשה. ולפיכך הפרעון נקרא מלשון 'השלמה', שמשלים מה שהוא שייך למעשה... ולפיכך אמר 'ששכר מצוה מצוה'... כי השכר לא שייך ליתן עד שנתמלאה הסאה, שראוי אז לקבל השכר... ולכך 'שכר מצוה מצוה', כי המצוה האחת עומדת, ולא נתמלאה הסאה. ולכך נותן הקב"ה אליו שיעשה עוד אחרת, עד שתתמלא הסאה, שאז ראוי לקבל שכר, ואז משלם הקב"ה השכר".

<> פירוש - לא אמר במשנה "הרבה מבטלים", אלא "בטלים הרבה", ועומד על "מבטלים" לעומת "בטלים".

<> פירוש - "מבטלים" הוא פועל יוצא [בנין פיעל], ואז היה פירוש המשנה שיהיו לו הרבה דברים המביאים אותו שיתבטל מלימוד תורה. ומעין זה פירש הרע"ב בפירושו הראשון. וכן פירש כאן התפארת ישראל, וז"ל: "שיענשוך מדה כנגד מדה, שאפילו שכשתרצה בסוף לעסוק בתורה, ישפכו לך קיתון על פניך".

<> פירוש - "בטלים" הוא פועל עומד, ואינו יוצא, ולכך מוסב על האדם עצמו, שהמבטל תורה הוא עצמו יבוטל מפאת היסורין שיעמדו כנגדו.

<> כפי שכתב למעלה משנה ט [לאחר ציון 823]: "כי ראוי שתהיה התורה כוללת הכל, לפי שהיא עליונה על הכל, ולעולם הדבר שהוא עליון, נכלל תחתיו כל מה שלמטה ממנו. והתורה מדריגתה על כל, ולפיכך עם התורה הכל", ושם הערות 824, 826.

<> כי בטול הקדושה הוא באותו גדר של הקדושה עצמה, כי יש להפכים גדרים דומים, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ח [רה:], וז"ל: "כי הזמן הזה [שבין יז תמוז לתשעה באב] מיוחד שהוא מתנגד אל הקדושה, ולפיכך... אירע בו עשרה דברים, כי מספר עשרה מיוחד לדבר שהוא בקדושה" [הובא למעלה הערה 194]. לכך כשם שקיום התורה כולל הרבה, כך בטול התורה כולל הרבה מיני יסורין. ורבינו יונה בשערי תשובה שער השלישי אות יד כתב: "אמרו [ראה ספרי דברים יא, יג] כשם ששכר תלמוד תורה גדול מכל המצוות, כך עונש המבטל גדול מכל העבירות". וכן המאירי למעלה פ"ב מ"א כתב: "כשם ששכר תלמוד תורה גדול משכר כל המצות, כך עונש ביטול תורה גדול מכל העבירות".

<> הנה למעלה ביאר שכל התורה היא דבר אחת, וכמו שכתב למעלה במשנה ב [לאחר ציון 184]. ולמעלה במשנה ד [לאחר ציון 243] כתב: "כל מצות התורה הם משלימים לתורה אחת, וכל התורה הוא מושכל אחד שלם בלי חסרון ובלי גרעון". אמנם כאן מוסיף יותר; לא רק שכל התורה היא אחת, אלא שכל דבר אחד בתורה הוא הכל. והוכרח לומר כן, כי במשנה נאמר שאם עמל בתורה מקבל שכר הרבה, ובודאי שאינו עמל על כל התורה כולה כאחת, אלא עמל על דבר אחד מן התורה, ועל כך יש לו "שכר הרבה". וכן כשבטל מדבר אחד של התורה, עומדים כנגדו "בטלים הרבה", הרי מוכח שדבר אחד של התורה נחשב ל"הרבה". @**דוגמה לדבר;**^ נאמר בתורה [במדבר ח, ב] "דבר אל אהרן וגו' אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות", ופירש רש"י שם "אל מול פני המנורה - נר אמצעי, שאינו בקנים, אלא בגוף של מנורה". ובגו"א שם תחילת אות ג כתב: "הקשו, דאם כן 'יאירו ששת הנרות' מיבעי ליה, דלא היו מאירים אל מול המנורה רק ששה". ובשלהי אות ג כתב: "אמנם הפירוש האמיתי אשר הוא ברור בעיני ונכון, כי הכתוב אמר 'אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות' [במדבר ח, ב], ולא כתיב 'שבעה', שאילו כתב לך 'אל מול פני המנורה יאירו שבעה הנרות' היה קשיא, והרי לא היו שבעה נרות מאירים, רק ששה נרות, אבל 'שבעת' אינו בא על שבעה נפרדים, רק על כלל השבעה, על זה יאמר 'שבעת'... ועל הכלל של 'שבעת' יאמר שהם מול פני המנורה, אף על גב שלא שייך זה בכל שבעה נרות בכל אחד ואחד בפני עצמו, יאמר על כלל השבעה שהם 'מול פני המנורה', דהיינו מה שאפשר להיות מול פני המנורה, דהיינו ששת הקנים מול פני המנורה. שכיון שכל השבעה הם כלל אחד, אף על גב שאין כל אחד מול פני המנורה, יאמר כך. כי 'שבעה' הוא בא על שבעה נפרדים כל אחד ואחד בפני עצמו, וכיון שהשבעה הם נפרדים, צריך שיהיה כל אחד ואחד נגד המנורה. אבל 'שבעת' יאמר על הכלל שהם מול פני המנורה. וכן תמצא במדרש בראשית רבה [ג, ו]... שאמר שם כי האור הראשון לא היה משמש רק שלשה ימים, וברביעי נתלו המאורות. ומקשה, והא כתיב [ישעיה ל, כו] 'ואור החמה יהיה כאור שבעת הימים', דמשמע שהיה משמש כל שבעה ימים. ומתרץ דלא היה משמש רק שלשה ימים, ואמר עליהם 'כאור שבעת הימים' כאדם האומר דבר זה אני מצניע לשבעת ימי המשתה, ואף על גב שאינו לכל ז' ימי משתה, אלא ליום אחד, עד כאן. וכל ענין זה מפני כי שבעת ימי בראשית כלל אחד, ולפיכך דבר שהיה במקצת הימים, יאמר שהיה בכולם, כי כל הימים דבר אחד. כמו שיאמר האדם 'הסכין חותך', אף על גב שאין חותך רק חוד הסכין, ולא כל הסכין. ולא יאמר 'חוד הסכין חותך', אלא כיון שכל הסכין אחד, יאמר שפיר 'הסכין חותך'. כך יאמר 'שבעת נרות מאירים מול פני המנורה', אף על גב שאין מאירים רק ששה אל מול פני המנורה, כיון שכל שבעת הנרות מנורה אחת, ואי אפשר לאחד בלא השני, דבר שהוא שייך במקצת נאמר על כל השבעה". ובפרקי מבוא לנשמת חיים [עמוד 36] כתבו על כך: "כאילו אתה אומר, כל יום מן השבעה יש בו תוכן השבעה, משום שמהות אחת לכל השבעה, וביחס למהות אין התחלקות ואין הריבוי מוסיף במהות. נמצא שכל יום קרוי שבעת ימי המשתה, וכל יום משבעת ימי בראשית נקרא שבעה". וכך התורה היא מהות אחת ויחידה, ולכך "אף דבר אחד מהתורה לא נחשב פרטי, אבל שקול שהוא כמו הכל". וראה הערה הבאה.

<> פירוש - דבר אחד של התורה שקול הוא כמו הכל. וכן כתב להלן בתחילת משנה יא: "'אם עמלת בתורה שכר הרבה יש ליתן לך', ופירשנו בזה כי אף אם למד דבר אחד בתורה, אין נחשב לדבר אחד, רק להרבה. כמו שאמר בברייתא [שבת קכז.] 'אלו דברים שהאדם אוכל מפירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא', ושם מנו ט' דברים, ועם התורה הם עשרה. ואמרו 'ותלמוד תורה כנגד כלם', כי רוצה לומר שיש בתורה שכר כללי, כי מספר עשרה הוא מספר כללי. וכאילו אמר שהעושה מצוה אחת שכרו דבר אחד, ואילו תלמוד תורה יש עליה שכר כללי. ולכך סמך אחריו [משנה יא] 'העושה מצוה אחת וכו'', שבא לומר כי אצל המצוה אינו כך כמו שהוא בתורה שנותנין שכר הרבה על התורה, אף אם לא היה עוסק רק בדבר אחד, ואפילו הכי נותנין לו שכר הרבה. ואילו במצות אינו כך, רק כי העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד וכו'. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין המצוה". ובתפארת ישראל פס"ב [תתקסב.] כתב: "ואמר שבתלמוד תורה נוטל שכר כנגד כולם. וביאור זה כי התורה יש בה כל שלשה דברים; כי התורה תקרא משפט... ונקראת גם כן חסד גמור... והיא גם כן שלום... ולפיכך התורה כוללת שלשתן, וכאשר תדע, תבין כי התורה שקולה נגד אלו שלשה דברים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'" [הובא למעלה פ"ב הערה 306]. @**דוגמה לדבר;**^ על מדריגת משה רבינו נאמר "שקול משה כנגד כל ישראל" [רש"י שמות יח, א]. ובגו"א שם אות ז [יב.] כתב: "אמנם נראה לי כי יש בזה דבר גדול מה שהיה משה שקול נגד כל ישראל, כי במה שמשה היה נבדל מכל ישראל, ודבר זה שהיה משה נבדל מישראל הוא ידוע, ומאחר שהוא נבדל מהם צריך אתה לומר שהוא שקול נגד כולם. כי כל דבר נבדל אין בו חילוק פרטי כלל, כי הפרטים שייך בדבר שהוא גשמי, אבל לדבר הנבדל אין בו פרטי. ומפני כי משה היה נחשב אצל ישראל נבדל אלהי, לא ישתתף משה עם ישראל, [ולכן] היה משה נגד כל ישראל, שהרי אין דבר פרטי בו, ודבר זה ענין ברור" [הובא למעלה פ"ג הערה 252].

<> למעלה פ"ב מ"ב אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". וכתב לבאר [תקכח.] בזה"ל: "חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי". וראה להלן הערה 947.

<> להלן פ"ו ריש מ"ב כתב: "ובירושלמי [פאה פ"א ה"א] רבי ברכיה ורבי חייא דכפר תחומין, חד אמר אפילו כל העולם כלו אינו שוה לדבר אחד מן התורה, וחד אמר אפילו כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה... ומזה תראה כי התורה היא נבדלת מן העוה"ז, כי התורה היא שכלית, וכל העולם הוא גשמי. ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה, כי העולם אע"ג שיש בו חכמה, אין בהם החכמה העליונה, שהיא שכל גמור, רק שכל האדם נקרא. אבל התורה היא חכמה גמורה, ולפיכך כל העולם אין שוה לדבר אחד מן התורה. ולמאן דאמר אף המצות, כי המצות הם ע"י מעשה האדם הגשמי, ולפיכך כל מצות התורה, שהם מעשה אדם הגשמי, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. כי כל מצות התורה, אע"ג שיש בהם החכמה, הרי המצוה הוא ע"י מעשה גשמי, והתורה היא החכמה בלבד" [הובא למעלה פ"ב הערה 306]. וכן הוא בתפארת ישראל פס"ב [תתקסד.]. וצריך ביאור, מדוע כאן לא הביא את המשך הירושלמי [כפי שהביא להלן פ"ו מ"ב] ש"כל מצות התורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה", ובמיוחד שכאן איירי ביחס שבין כלליות התורה לפרטיות המצות ["ותלמוד תורה כנגד כולם"]. וכן הוקשה למעלה פ"ב סוף הערה 306, וצ"ע. וראה למעלה פ"ג הערה 664 ופרק זה הערות 190, 995.

<> מה שכתב "&**בחלק**^ בנתיבות עולם" [כן הוא בדפוס ראשון], כי מתייחס לספר נתיבות העולם כחלק השני של דרך חיים. וכן להלן פ"ו מ"ז בקנין השביעי של ההתורה, כתב: "ויתבאר דבר זה בחלק הב' בעזרת השם יתברך", ושם כוונתו לנתיבות עולם, וכמבואר למעלה הערות 903, 906. [ואולי יש להוסיף כאן "בחלק &**הב'**^ בנתיבות עולם"].

<> בנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:], שכתב שם: "ואמר [פאה פ"א ה"א] 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'. וכך אמרו בירושלמי 'וכל חפצים לא ישוו בה' כל חפצים שהם כל המצות, אינם שווים לדבר אחד מן התורה. ופרשנו בזה מפני שהתורה היא שכלית, והדבר שהוא שכלי אינו חלק. ולא כן המצות, אע"ג שהם מצות התורה, מפני שהאדם עושה אותם בגוף, אשר הגוף הוא גשמי, ולכך שייך בהם חלק. אבל הדבר שהוא שכלי אינו חלק, לכך כל המצות אינם שוים לדבר אחד בתורה. ומזה הטעם אמר כאן ג"כ 'ותלמוד תורה נגד כולם', כי לעולם השכלי אין שייך בו חלק, לכך 'תלמוד תורה כנגד כולם'. אבל המצות שייך בהם חלק". ובנתיב התורה פ"א [א, ח.] הביא גם כן את דברי הירושלמי הנ"ל, אך לא ביאר שם שאין בתורה חלק, לעומת מה שביאר כאן ובנתיב גמילות חסדים.

%[פ"ד מי"א]

<> למשנה הקודמת, כפי ששאר המשניות נסמכו למשניות שלפניהן, וכפי שביאר עד כה פעמים רבות [ראה למעלה הערה 166].

<> בספר "תולדות תנאים ואמוראים", עמודים 181-182 הוכיח שהיו שני רבי אלעזר בן יעקב, ומשנתינו עוסקת בראב"י השני, וז"ל: "רבי אליעזר בן יעקב השני היה תלמידו של רבי עקיבא, בב"ר פרשה ס א-ג, שקא חשיב שבעה תלמידיו האחרונים; רבי מאיר, ורבי יהודה, וראב"י... ומצינו אותם תמיד ביחד, כירושלמי חגיגה פ"ג ה"א כשנכנסו שבעה זקנים לעבר השנה בבקעת רימון ר"מ וראב"י... וכן מאמרו באבות פ"ד מי"א נסדר אחר דברי רבי מאיר".

<> פירוש - סדר המשניות תואם לסדר הדורות. וכן כתב למעלה בתחילת משנה 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 [למעלה פ"א מ"א], 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 [סנהדרין יז:], איך לא יזכור דבריהם ביחד, וזה בודאי הוא הנכון". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.], ופ"ג משנה ב [לפני ציון 299], ושם [ליד ציון 421]. ולמעלה פ"ג תחילת מי"ב כתב: "המאמר הזה נסמך אחר מאמר רבי אלעזר המודעי, כי רבי ישמעאל היה מיד אחר רבי אלעזר המודעי. וכן רבי עקיבא שנזכר אחריו, 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". ולמעלה פ"ג תחילת מי"ז כתב: "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 [שם משנה יב] ורבי עקיבא [שם משניות יג-טז] ורבי אלעזר בן עזריה [שם משנה יז] דבריהם זה אחר זה, שאלו שלשתן בזמן אחד היו". וראה למעלה הערות 260, 323, 523, 888, ולהלן הערה 1030.

<> אודות שדברי המוסר באו לתקן ולהשלים את האדם, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קנג:], וז"ל: "מוסרי חכמים, שהם להשלים את האדם בכל צד... כי מספר שלשה כולל הדבר, והפכו, והאמצע בין שניהם, ולכך רוב המוסרים במסכתא זאת הם להשלים את האדם בדבר אחד, ובדבר שהוא הפכו, ובדבר שהוא כמו אמצעי ביניהם", ושם הערה 291. ואודות שדברי המוסר נאמרו כלפי חסרונות הדור, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קמג.], וז"ל: "כי אלו ג' דברים הם תקון הכל, ולכך בחרו אנשי כנסת הגדולה באלו ג' דברי מוסר, כי בדור שלהם היה שייך ביותר דבר זה. ועוד אלו שלשה דברים כלם הם בשביל חסרון השכל, שהתחיל הדור למתמעט מן החכמה". וכן חזר וכתב שם בהמשך המשנה [קמז:]. ושם תחילת משנה ב [קנט.] כתב: "תוכחות מוסר הם לפי הדור, ולפיכך לא נמצא מוסר קודם אנשי כנסת הגדולה".

<> כמבואר בהערה 937, שרבי ישמעאל היה דור אחד אחרי רבי אלעזר המודעי. וכן למעלה פ"ב מ"ב [תקיב.] כתב: "הנה לפי מה שנפרש לקמן בעזרת השם, כי סמיכות המאמרים כפי הדורות של החכמים כמו שהיו &**זה אחר זה**^". ולמעלה פ"ג 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. 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". וכן מבואר בהרחבה להלן משנה יב מציון 1029 ואילך.

<> שאז נוקטים בחכמים שחיו בזמנים מרוחקים זה מזה. כמו למעלה פ"ב מ"ד הובאו דברי רבן גמליאל בנו של רבי יהודה נשיא, ודברי הלל, אע"פ שהלל קדם לו ששה דורות [ראה שם הערה 418], וזאת משום שדברי הלל קשורים לדברי רבן גמליאל כמבואר שם [תקנג:]. וכן למעלה פ"ג מ"ד מובאת מימרא של רבי חנינא בן חכינאי, שהיה תלמידו של רבי עקיבא [חגיגה יד:], ולאחר מכן [משנה ה] מובאת מימרתו של רבי נחוניא בן הקנה, שהיה כבר גדול הדור בימי רבי יוחנן בן זכאי [ב"ב י:], וחי לפני החורבן [רמב"ם בהקדמתו לזרעים]. ובעל כרחך נסמכו משום שקשורים בעצם להדדי, וכפי שביאר למעלה פ"ג תחילת משנה ה. וכן למעלה פ"ג מ"ח מובאת מימרא של רבי דוסתאי ברבי ינאי, שהיה תלמידו של רבי מאיר [מבואר שם], ולאחר מכן [משנה ט] מובאת מימרא של רבי חנינא בן דוסא, שהיה תלמידו של רבי יוחנן בן זכאי [ברכות לד:], שחי לפניו. ובעל כרחך נסמכו משום קשר בעצם, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 911.

<> פירוש - אם תרצה לבאר שהמאמרים נסמכו בעצם. ומכאן משמע שההסבר הראשון לסמיכות המשניות [סדר הדורות] יאמר רק כאשר אין הסבר מהותי יותר, אך כאשר ניתן לפרש סדר המשניות בקשר מהותי, אזי עדיף לעשות כן. וכן למעלה פ"ג 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 קשר עצמי ומהותי. אך למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1907] טרח בתחילה לישב את סדר המשניות על פי קשר מהותי, ולאחר מכן כתב [לאחר ציון 1911]: "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". וכן להלן ריש משנה ד כתב: "שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד... וזה עיקר הפירוש כמו שפרשנו. ואפשר לומר וכו'" [וביאר סמיכות מהותית]. ומשמע מכך שסדר הדורות הוא העיקר בביאור סמיכות המשניות, עד "שאין צריך" כל הסבר אחר. 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 למעלה פ"ג מי"ז ההסבר הראשון [המהותי] היה קצת דחוק בעיניו, ולכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [הובא למעלה פ"ג הערה 1912, וראה שם הערה 2096]. וראה למעלה הערות 172, 260, 324, 586, 658, 679, ולהלן הערות 1035, 1079.

<> למעלה לאחר ציון 928.

<> פירוש - במשנה פאה פ"א מ"א נמנו שם ארבעה דברים, ובגמרא [שבת קכז.] נמנו עוד ששה דברים, וביחד עשרה דברים. במשנה פאה פ"א מ"א אמרו "אלו דברים שאדם אוכל פרותיהן בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחברו, ותלמוד תורה כנגד כלם". הרי ארבעה דברים. ובאבות דרבי נתן פ"מ מ"א אמרו "ארבעה דברים אדם העושה אותן, אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לעולם הבא, אלו הן; כבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם". ובשבת קכז. איתא "ששה דברים אדם אוכל פירותיהן בעולם הזה, והקרן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן; הכנסת אורחין, וביקור חולים, ועיון תפלה, והשכמת בית המדרש, והמגדל בניו לתלמוד תורה, והדן את חברו לכף זכות". והגמרא שם שאלה שיש סתירה בין הדברים, ותירצה [שבת קכז:] "הני נמי בהני שייכי", וכמבואר ברש"י שם. ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] הביא את המימרא של רבי יוחנן. ומכנה את המימרא של רבי יוחנן בשם "ברייתא", וכן כתב בגבורות ה' פ"ו [לח.], וכן התוספות ברכות יא: [סד"ה שכבר] כתבו שהיא ברייתא.

<> אודות שמספר עשרה הוא מספר כללי, כן כתב בגבורות ה' פי"ב [סו:], וז"ל: "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". ובנתיב התורה 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, כי העשרה הם כלל אחד לגמרי". וכן הוא בנתיב הצניעות פ"ג [ב, קז: (הובא למעלה פ"ג הערה 1312)]. ולמעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 722] כתב: "מפני כי הוא יתברך הכל, הוא נמצא במספר שהוא מתיחס דומה לזה, ומפני כי עשרה הוא מספר כללי, כאשר אין תוספות עליו, ולכך הוא יתברך עם עשרה, כי הוא מספר שהוא הכל". וקודם לכן בתחילת המשנה שם [לאחר ציון 689] כתב: "פירוש המשנה הזאת שאמר 'עשרה שיושבים ועוסקים בתורה', מספר זה ידוע ומפורסם בכל מקום, שנקרא מספר עשרה 'עדה', ושם 'עדה' נאמר על הכלל, שאין כלל ועדה פחותה מעשרה. והדבר נראה מן מספר עשרה, שהרי כל מספר לא יעלה רק עד עשרה, וכאשר יגיע אחר עשרה מתחיל כבראשונה למנות אחד, וכן לעולם, אין המספר מגיע יותר מן עשרה, כי אחר עשרה חוזר לספור אחד עשרה. ודבר זה יתבאר בפרק בעשרה, ובשאר מקומות, ואין להאריך בזה. ומכל מקום כיון שעשרה אין עליו תוספות, אבל יש תוספות עד עשרה, ולפיכך כל המספרים שעד עשרה הם חסרים. והשם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר. ומפני כך אין השכינה שורה בפחות מעשרה, ואין דבר שבקדושה פחות מעשרה". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1288] כתב: "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", ושם הערה 1290. וכן הוא להלן פ"ה משניות א, ה, בכמה מקומות.

<> לשונו בתפארת ישראל פס"ב [תתקסב.]: "ואמר שבתלמוד תורה נוטל שכר כנגד כולם. וביאור זה כי התורה יש בה כל שלשה דברים; כי התורה תקרא משפט... ונקראת גם כן חסד גמור... והיא גם כן שלום... ולפיכך התורה כוללת שלשתן, וכאשר תדע, תבין כי התורה שקולה נגד אלו שלשה דברים". ובנתיב גמילות חסדים פ"ב [א, קנג:] כתב: "ואמר 'ותלמוד תורה כנגד כולם' ביחד... ואין לומר בתורה חלק, כי הדבר שהוא שכלי אין חלק שייך בו, כי החלק שייך לגשמי כאשר ידוע, לכך 'ותלמוד תורה כנגד כולם'" [הובא למעלה הערה 930].

<> ולא הרבה פרקליטין. ואם כן משנתינו נסמכה למשנה הקודמת בכדי להדגיש את החילוק וההבדל שיש בין שכר תורה לשכר מצות; שכר התורה הוא כללי ["שכר הרבה"], ואילו שכר המצוה הוא פרטי ["פרקליט אחד"].

<> למעלה פ"ב מ"ב אמרו "כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון, וכל העמלים עם הצבור יהיו עמלים לשם שמים". וכתב לבאר [תקכח.] בזה"ל: "חבר אלו שני דברים, דהיינו תלמוד תורה והעוסקים עם הצבור ביחד, כי הם מתדמים ומתיחסים. וזה כי התורה אינה כמו המצוה, שהמצוה כאשר הוא עושה המצוה, אינו מתעסק בדבר שהוא הכל כאשר הוא עושה המצוה, ולא שייך בזה הכל. וכאשר הוא עוסק בתורה, הוא קונה ענין כללי. וכל ענין השכלי הוא כללי, ואינו דבר פרטי, כמו שמבואר דבר זה. וזהו אמרם ז"ל שקול דבר אחד מן התורה ככל העולם כולו, שנאמר [משלי ח, יא] 'וכל חפצים לא ישוו בה'. הרי כל דבר מדברי תורה כללי הוא נחשב. וזה הפירוש גם כן [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', כי המצוה שהאדם עושה הוא כמו נר, שהוא נר אחד פרטי. אבל התורה היא אור, שאין שייך ענין פרטי באור, כי הוא אינו חלק... ועוד כי אמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה והפוך בה דכולא בה'. ולפיכך מחבר לזה 'כל העוסקים עם הצבור', דהיינו עם הכלל, [ד]אינו דומה למי שעוסק בדבר פרטי, שהרי זה מתעסק בדבר כללי" [הובא למעלה הערה 931].

<> פירוש - יש הבדל נוסף בין שכר תורה לשכר מצוה. וכדבריו להלן כתב גם האברבנאל.

<> לשון הרמב"ם כאן: "פרקליט הוא האיש המליץ טוב על האדם לשלטן". ורבינו יונה כתב כאן: "פרקליט הוא המליץ טוב על האדם לפני המלך". וכן הוא ברע"ב כאן. ובב"ב י. פירש רש"י "פרקליטין מליצי יושר של מלאכי השרת". ובזבחים ז: כתב רש"י "פרקליט - מליץ טוב". והתויו"ט כאן כתב: "פרקליט - בערוך 'מליצי רעי' [איוב טז, כ], תרגום [יונתן שם] 'פרקליטיי חבריי'". וראה בסמוך הערה 962.

<> והוא הקטיגור, וכפי שכתב כאן הרמב"ם: "קטיגור הוא הפך זה, והוא המלשין האדם למלך ומשתדל להמיתו". ורש"י כתב כאן: "פרקליט אחד - מליץ יושר, שמטהו לזכות, וכן הוא אומר [איוב לג, כג] 'אם יש עליו מלאך אחד מני אלף להגיד אדם ישרו'". הרי שהמליץ הטוב יכול להיות אחד מני אלף. ואמרו חכמים [שבת לב.] "פרקליטין של אדם; תשובה ומעשים טובים. ואפילו תשע מאות ותשעים ותשעה מלמדים עליו חובה, ואחד מלמד עליו זכות, ניצול, שנאמר 'אם יש עליו מלאך מליץ אחד מני אלף להגיד לאדם ישרו ויחננו ויאמר פדעהו מרדת שחת וגו''", והובא בפירוש הגר"א כאן. וכן הרע"ב כאן כתב "קטיגור - מליץ רע". וכן כתב בח"א למכות יא. [ד, ב:]: "מלאך מיכאל הפך סמאל הרשע, כאשר ידוע. כי מיכאל נאמר עליו [דניאל י, כא] 'ואין אחד מתחזק עמי על אלה כי אם מיכאל שרכם', והוא המליץ הטוב והישר, וסמאל הרשע הפך זה, מסטין ומקטרג". וראה להלן הערה 966.

<> בתפארת ישראל פי"ד [רכ:], וז"ל: "'עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה'. פירוש, כל עבירה הוא מצד הגוף, שעל ידו באה העבירה. ולכך מבטלת העבירה המצוה שעושה בגוף. אבל אין העבירה, שהיא מעשה הגוף, מכבה ומקלקלת למוד התורה, שהוא השכל, שהוא למעלה, ואין הגוף מגיע עד שם". ולהלן בשלהי משנה כב חידש כי עבירה מכבה מצוה רק באדם בינוני, אך לא בצדיק, כי "הקב"ה משלם לצדיק חטאיו בעולם הזה, ושכר מצותיו לעולם הבא" [לשונו שם], לכך אין המצוה והעבירה בני חדא ביקתא אינון. והנה רבינו יונה בשערי תשובה [שער השלישי אות רט] כתב: "אמרו רבותינו זכרונם לברכה [סוטה כא.] דואג כיון שסיפר לשון הרע אף חכמתו לא עמדה לו, ולא הגינה עליו תורתו. ומה שאמרו רבותינו זכרונם לברכה [שם] עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה, שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור', על העובר עבירה דרך מקרה אמרו, ולא על הפורק עול אזהרת העבירה מעליו". ולכאורה אם התורה לעולם נמצאת במקום שהגוף אינו מגיע אליו, מה לי עבירה דרך מקרה, מה לי עבירה דרך פריקת עול. אמנם הם הם הדברים; כאשר עושה עבירה דרך מקרה, אזי העבירה מתייחסת לגוף, ועל כך אמרו חכמים "אין עבירה מכבה תורה". אך כאשר העבירה נעשתה דרך פריקת עול, זה גופא מורה שהעבירה מתייחסת אל השכל, כי ההזדה מתייחסת לשכל [כמבואר למעלה ציונים 336, 394], ולכך יש בידי עבירה כזו לכבות אף אור התורה.

<> מקשה, כי לכאורה רק לאחר שיש בכף המאזניים זכיות וחובות, מגיע הפרקליט ומליץ טוב בפני המלך, כדי להכריע את הכף לטובה, וכמו שנתבאר. אך בשלב הראשון שבו שוקלים את הזכיות והחובות, עדיין לא הגיע תפקידו של הפרקליט להמליץ הטוב. נמצא שהמצוה לחוד והפרקליט לחוד, ואיך המצוה עצמה נקראת "פרקליט".

<> רומז לפסוק [משלי ג, יז] "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום". ורש"י [דברים לג, ב] כתב "אש דת שהיתה כתובה מאז לפניו באש שחורה על גבי אש לבנה". ובגו"א שם אות ד כתב: "אש שחורה על גבי אש לבנה כו'. דבר זה סוד מופלא, כי התורה נקראת בשתי שמות; נקראת בשם 'חסד', 'ותורת חסד על לשונה' [משלי לא, כו], ונאמר [משלי ג, יז] 'דרכיה דרכי נועם'. ונקראת בלשון 'אמת', [מלאכי ב, ו] 'תורת אמת היתה בפיהו'. כי המצוה בעצמה עשייתה הוא הטוב ונועם, ולפיכך היה יסוד התורה אש לבנה. וכאשר תשכיל במצוה תמצא אותו אמת ונכון הוא, כמו כבוד אב ואם. ושמירת שבת טוב ונועם הוא, וכאשר תשכיל בו נמצא שהוא ראוי ומחוייב לעשות. נמצא כי עיקר המצוה הוא טוב וחסד, וזהו מורה אש לבנה, כי הלובן מורה הטוב והזכות, דומה לאור שהוא טוב. והצורה, היא אש שחורה, כי השחור מורה על רשימה מבוארת היטב, כך התורה דבריה מבוארים ברורים" [הובא למעלה פ"ג הערה 775]. הרי שמצות התורה הן הטוב בעצם. ובשבת סג. אמרו חכמים "כל העושה מצוה כמאמרה, אין מבשרין אותו בשורות רעות", ובח"א שם [א, לט:] כתב: "העושה מצוה כמאמרה. פירוש כתקנה, בלא שום החסרון כלל, רק כאשר היא המצוה בעצמה. לכך אין מבשרין אותו בשורת רעות, מפני שהוא מסולק מן הרע כאשר עושה המצוה כתקנה, שהמצוה היא הטוב. ואם היה עושה המצוה, ויש בעשייתה חסרון, החסרון הוא רע. אבל כאשר עושה המצוה כתקנה בלא שום חסרון בעולם, אין בזה שום רע... ולפיכך אמר אין מבשרין אותו בשורות רעות כלל, מפני שהוא מסולק מן הרע".

<> כי הטוב מביא הטוב, וכמו שכתב בגו"א בראשית פ"ח אות טז, וז"ל: "ומצאנו כי לעולם איש טוב מבשר טוב, שכן אמר דוד [ש"ב יח, כז] 'איש טוב זה ואל בשורה טובה יבוא'".

<> פירוש - הדבר נקרא על שם התוצאה היוצאת ממנו. וכך המצוה נקראת "פרקליט", כי התוצאה מהמצוה היא הטוב. ואודות שדבר נקרא על שם מה שמסובב ממנו, כן כתב בגו"א דברים פכ"ו אות יב, וז"ל: "בהרבה מקומות יקרא סבת הדבר בשם הדבר המסובב, ויקרא האבן כשהוא מונח במקום שראוי להכשיל בו בני אדם 'מכשול' [ישעיה ח, יד], על שם שנכשלים בו בני אדם, ולא יקרא 'מכשיל'". ובגבורות ה' פנ"ד [רלז:] כתב: "נוכל לפרש כי 'אובד' [דברים כו, ה] הוא שם, כמו [במדבר כד, כ] 'ואחריתו עדי אובד'. ונקרא לבן בשם 'אובד' [ולא "מאבד"], לפי שהוא אובד של יעקב, כלומר גורם ומסבב ליעקב אובד. כמו שיקרא האבן 'מכשול' מפני שהוא מביא מכשול לאחר, כך היה לבן נקרא 'אובד אבי' כלומר גורם ליעקב אבוד. כי במקומות הרבה נקרא הדבר על מה שהוא גורם ומסבב" [הובא למעלה הערה 476]. וכמו שהאבן נקראת "מכשול" מחמת שמסובב ממנה מכשול לבני אדם, כך המצוה נקראת "פרקליט" מחמת שמסובבת ממנה טובה לעושה המצוה. והתויו"ט נדרים פ"י מ"ג כתב: "ועוד נמצא בדבריהם 'מסור' [ר"ה יז.], ולא אמרו 'מוסר'... ואני שמעתי בדרשה מפי רבינו מהר"ר ליווא ז"ל שאמר בשם 'מסור', לפי שאף על פי שלשעתו הוא הפועל ומוסר אחרים, אבל קראוהו 'מסור' להורות כי בא יבא יומו ולא יאחר, והרי הוא נמסר" [הובא למעלה פ"ב הערה 376].

<> כפי שכתב בסוף המשנה הקודמת [לאחר ציון 916], וז"ל: "חטא יש בו ענין רע... שיש בו הרע והחסרון", וראה שם הערה 915 בביאור הדבר.

<> לכך העבירה נקראת במשנה "קטיגור". וכן כתב רבינו בחיי כאן, וז"ל: "המצוה עצמה היא לו פרקליט. וביאור 'פרקליט' מליץ זכות, כי המצוה עצמה עצמה היא המליץ, והיא השכר. וכן 'קטיגור' הוא מליץ חובה, והקטיגור הוא העבירה עצמה שהולכת עמו, והוא העונש שלו, שמדת החושך תחול עליו. וכן דרשו חז"ל [סוטה ג:] העושה מצוה אחת מקדמתו ומוליכתו לעולם הבא, שנאמר [ישעיה נח, ח] 'והלך לפניך צדקך'. והעובר עבירה מלפפתו ומוליכתו ליום הדין, שנאמר [איוב ו, יח] 'ארחות דרכם יעלו בתהו ויאבדו'".

<> כי ההפך לקטיגור הוא סניגור, וכמו שאמרו חכמים [ברכות נט.] "אין קטיגור נעשה סניגור", ולא אמרו "אין קטיגור נעשה פרקליט". וכן הביא להקשות במדרש שמואל כאן.

<> אמרו חכמים [ב"ב י.] "כל צדקה וחסד שישראל עושין בעולם הזה, שלום גדול ופרקליטין גדולין בין ישראל לאביהן שבשמים", וכתב שם בח"א [ג, סב:] לבאר: "כי על ידי החסד והצדקה בפרט האדם דבק בבוראו יתברך, כמו שכתוב במדות החסד והצדקה 'אחרי ה' אלקיכם תלכו וגומר', ודרשו ז"ל הפסוק [סוטה יד.] על גמילות חסדים דוקא, כמו שאמרו [דברים יג, ה] 'אחרי ה' אלקיכם תלכו', וכי אפשר ללכת אחרי השכינה, והלא נאמר [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא', אלא הלך אחרי מדותיו; מה הוא מלביש ערומים וכו'... במדת החסד האדם הולך אחרי מדותיו יתברך... ולפיכך החסד והצדקה הם פרקלטין טובים בין ישראל ובין אביהם שבשמים, כי הוא ענין פרקליט שהוא נכנס לפנים ומלמד זכות. כך החסד והצדקה שהאדם עושה נכנסים לפני השם יתברך, שמצד החסד והצדקה נקרא שהאדם הולך אחר הקב"ה לגמרי, כמו שידוע למבינים [ראה להלן סוף הערה 1019]. לכך הם פרקלטין והם טובים, כי הדבק בטוב ניצול מן הרע, ולכך מלמד טוב על העושה טוב שיהיה ניצול מן הרע". וראה הערה 968.

<> פירוש הבעל דין שהפרקליט בא להגן עליו, הוא עומד בחוץ, בעוד שפרקליטו נכנס לפנים. וכמו שאמרו חכמים [זבחים ז:] "חטאת למה באה לפני עולה, לפרקליט &**שנכנס**^, ריצה פרקליט, נכנס דורון אחר", ופירש רש"י שם "עולה דורון היא - אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכפרה התשובה על העשה, היא באה להקבלת פנים, כאדם שסרח במלך וריצהו על ידי פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו".

<> צרף לכאן דברי הקה"ר ז, כב, שאמרו "אמר הקב"ה, לא בראתי פרקליט טוב לגשמים כיום שמיני עצרת". והמיוחד בשמיני עצרת שהוא יום שישראל מתייחדים עם הקב"ה לבדם [רש"י במדבר כט, לה], וכמבואר בגבורות ה' פמ"ז [קפד.]. נמצא שהפרקליט עומד במקום "שאין רשות לאדם לכנוס שם".

<> "מליץ בלבד" - הסניגור, שאינו רק מליץ בפני המלך, אלא הוא כעורך דין המטעים את טענות הבעל דין ומלמדו כיצד לטעון [ראה למעלה פ"א תחילת מ"ח (רפט.)]. אך הפרקליט עומד בפני המלך ומנסה לדבר על לבו. לכך בהכרח שהפרקליט עומד בפני המלך ללא שום חציצה והפרדה ממנו. ואודות היות הפרקליט מליץ, כן נתבאר למעלה הערה 949.

<> כפי שכתב השל"ה [יומא פרק דרך חיים מוסר טז], וז"ל: "לשון 'מצוה' צוותא, כענין שאמרו [ברכות ו:] כל העולם לא נברא אלא לצוות לזה. ומצוה אותיות יהו"ה בהיפוך שתי אותיות הראשונות, שהן מ"צ, באלפ"א בית"א דא"ת ב"ש הן אותיות י"ה". ובמדרש תנחומא ויגש אות ו, אמרו: "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" [הובא למעלה פ"א הערה 1182, ופרק זה הערה 247, ולהלן הערה 1602]. וראה להלן הערה 988. ובילקו"ש ח"ב רתז תתלד איתא "שלשה אוהבים יש לו לאדם; בניו ובני ביתו, וממונו, ומעשיו הטובים. בשעת פטירתו מכניס בניו ובני ביתו ואומר, בבקשה מכם, הצילוני מדין המות הרע הזה. והם משיבין ואומרין לו [קהלת ח, ח] 'אין שלטון ביום המות'... והוא מכניס ממונו ואומר לו, הצילני. והוא משיב לו [משלי יא, ד] 'לא יועיל הון ביום עברה וצדקה תציל ממות'. והוא מכניס מעשיו הטובים ואומר לו, הצילני. והם אומרים לו, עד שלא תבא לדין אנו מקדימין לך". הרי שהטוב של מעשים טובים נכנס לפני השם יתברך.

<> רומז בלשונו לכניסתו של הכהן גדול לפני ולפנים ["לא יתכן שיהיה האדם נכנס &**לפני ולפנים**^ רק בשביל מדריגת המצוה", ועד כה כתב "נכנס לפני השם יתברך"]. ונאמר שם [ויקרא טז, ג] "בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה", ודרשו על כך חכמים [ויקרא רבה כא, ו] "בזכות התורה... בזכות מילה". וביאר בדרשת שבת תשובה [פב:] בזה"ל: "רוצה לומר מפני שיש בישראל מעלה זאת שאינם נתונים תחת הטבע שהיא גשמית, אבל מדרגתם על הטבע הגשמית, ולכך נתן להם השם יתעלה המילה ביום השמיני [ויקרא יב, ג]. כי שבעה ימים הם ימי הטבע, שהיא גשמית, שהם נגד שבעת ימי בראשית שברא הקב"ה את הטבע הגשמית. וביום השמיני, שהוא על מספר שבעה, צוה המילה, מה שחסר בטבע הגשמית, שהיא הערלה. ולכך ראוי לכהן להיות נכנס לפני ולפנים [ביום הכפורים], שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים', בזכות המילה, ובזכות התורה שהיא על טבע הגשמית. ולכך כל ההזאות שהיו ביום הכפורים לפני ולפנים היו שמונה, אחת למעלה ושבע למטה [רש"י ויקרא טז, יד], וזה כי האחת למעלה היא כנגד המדרגה שהיא על הטבע, שהיא למעלה, ושבע למטה שהם כנגד הטבע. וזה, כי כאשר נכנס לפני ולפנים, ודבר זה ביום הכפורים אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על הגשמי, הוצרך הזאות אחת למעלה ושבע למטה, ושאר הזאות הם שבע בלבד [ויקרא ד, ז, ושם טז, יט]" [הובא למעלה פ"ג הערה 679]. וכן בנר מצוה [פח:] כתב: "באור זה, כי לא היה ראוי לבן אדם חמרי, לכנוס אל מקום שהוא קודש קדשים, נבדל מן הגשמי החמרי, אם לא שיש באדם המילה שהוא על הטבע גם כן, ובזכות זה היה נכנס אל קודש הקדשים, שהוא קודש נבדל מן הטבע". הרי שניתן להכנס למחיצה על גשמית רק באמצעות תורה ומצות. וזהו שכתב כאן "לא יתכן שיהיה האדם נכנס לפני ולפנים, רק בשביל מדריגת המצוה נכנס לפני השם יתברך".

<> כי מהות העבירה היא התרחקות מה' [כמבואר למעלה הערות 915, 917], ולא שייך שהעבירה תגיע לעמוד לפני ה'.

<> קצת קשה, שלמעלה [לפני ציון 949] כתב: "הפרקליט הוא מליץ הטוב, ואפשר כי נגד המליץ הטוב יש מליץ רע" [ראה שם הערה 950], ואילו כאן שלל את האפשרות שתהיה לעבירה פרקליט. וצריך לומר, שאע"פ שאין הקטיגור נכנס לפני ולפנים, ואינו עומד במקום שעומד הפרקליט המליץ טוב, מ"מ הוא פועל כנגד המליץ הטוב, ומנסה להכריע את הכף לצד חובה.

<> במה שהמצוה נקראת "פרקליט".

<> צרף לכאן דברי חכמים [סנהדרין צט:] "מאי קרא שנאמר [משלי טז, כו] 'נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו', הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר", ופירש רש"י שם "נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה תורה עומלת לו.... תורה עומלת לו - שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה". ואין לך קיום של מצוה ה"מבקשת הטוב על בעל המצוה כאשר דבק במצוה" גדול מזה.

<> מה שכתב "כאשר דבק במצוה" מבואר למעלה הערה 959, שאיירי בדביקות בהקב"ה. וכן כתב בתפארת ישראל ס"פ ח: "כאשר הוא עושה המצוה, ודבק במצוה שהוא השכל אלהי, נדבק בו יתברך". ובח"א לשבת לב: [א, כב:] כתב: "ויש לדעת, כי האדם כאשר מקיים המצוה, יש לו דביקות בו יתברך, והדביקות בו יתברך גורם אריכות ימים בודאי כאשר יש לו דביקות בו יתברך".

<> לשונו בח"א לשבת קכז. [א, סט.]: "כלל הדבר, מי שהוא דבק בטוב על ידי המצוה שהיא טוב, מקבל שפע טוב, והשפע הזה הם הפירות מן המצוה. וגוף המצוה קיים לעולם הבא, כי מצוה שהיא טוב יש לה פירות".

<> הנה כאן לא חילק בין המצוה המביאה הטוב לבין העבירה המביאה הרע [מלבד שהמצוה היא "פרקליט... ומבקשת הטוב על בעל המצוה", לעומת העבירה שהיא "קטיגור"]. אמנם אמרו חכמים [סוטה ג:] "כל העושה מצוה אחת בעולם הזה, מקדמתו והולכת לפניו לעולם הבא... וכל העובר עבירה אחת בעולם הזה, מלפפתו והולכת לפניו ליום הדין... רבי אלעזר אומר, קשורה בו ככלב", ובח"א שם [ב, כט.] כתב: "מפני כי המצוה על ידה יש לו דביקת בעולם הבא, כמו שהארכנו במקומו שהמצוה היא הסולם שעל ידה מגיע עד העולם הבא, כי התורה היא מעולם הבא, ולכך המצוה היא מקדמתו ומוליכתו לחיי עולם הבא. והיפך זה העבירה, מביאה ליום הדין. כי אין העבירה רק שהוא יוצא חוץ מן הדרך הישר מה שראוי לעשות על פי הדין והמשפט, ולכך החטא שהוא היציאה מן הדין והמשפט, מביאה האדם ליום הדין, שיתן הדין מה שעשה נגד המשפט. ומה שאמר רבי אלעזר שהעבירה קשורה בו ככלב, רוצה לומר שאם נאמר החטא מלפפתו, אם כן יהיה לחטא התיחסות עם האדם, שהרי החטא דביקה בחוטא. וזה אין ראוי לומר, כי האדם עצמו בלא חטא, ולכך אין לומר 'מלפפתו', שהלפוף הוא דבק באדם. אבל כך ראוי לומר שהחטא קשורה בו ככלב, שאין לכלב שום חבור עם האדם. ואין לך בכל בעל חי שהוא יותר נבדל מן האדם כמו הכלב, שהכל מרחיקין אותו. ולכך אמר שהחטא קשורה בו ככלב דוקא, כי כך הוא ענין החטא אצל האדם".

<> מהמשך דבריו לא משמע שכך גרס במשנה, אלא אומר כן מעצמו, שתשובה ומעשים טובים שוים להדדי בנוגע להיותם תריס בפני הפורענות.

<> כך ביאר את המשנה הקודמת [משנה י] "אם בטלת מן התורה, יש לך בטלים הרבה כנגדך", שבטול תורה מביא בעקבותיו יסורין, כי חסרון אחד מוליך לחסרון שני [כמבואר מציון 908 ואילך].

<> יסוד נפוץ ביותר בספריו. וכגון, למעלה בהקדמה [כא:} כתב: "כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה". ולמעלה פ"א מ"ב [קעג:] כתב: "דבר זה בארנו בכמה מקומות... כי הדבר הזה הוא ברור, כי החומר דבק בו הרע, ובארנו זה בהקדמה". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ב [קצא:]: "לפי שדבק בחומר ההעדר והחסרון". ושם פמ"ז [תשכז:] כתב: "אשר דבק בחומר ההעדר", וראה שם הערה 18, שם פמ"ח הערה 68. ובנצח ישראל ס"פ ל כתב: "ומפני שהחומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל", ושם הערה 64. וכן הזכיר יסוד זה פעמים הרבה בספר זה, וכגון למעלה פ"א מ"ה [רנד:] כתב: "כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר שדבק בו, ונמשך אחריו ההעדר". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקעז.] כתב: "כי הטוב הוא שייך בדבר הנבדל מן החומר, וזה שאמר 'ואין עם הארץ חסיד', כי אין חסידות בכל מקום רק מדת הטוב, שמדה זו לא שייך בעם הארץ שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החומר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תרטו.] כתב: "אמרו מרבה בשר מרבה רמה. פירוש הבשר הוא גוף האדם בעצמו. והמרבה בשר, שהוא הגוף בעצמו, מרבה רמה. פירוש רמה הוא ההעדר, כי התולע הוא יאכל הבשר עד שלא נמצא. רוצה לומר כי דבק בחומר האדם ההעדר, כאשר פירשנו פעמים הרבה, כי בחומר האדם דבק ההעדר. ולפיכך המרבה בשר, מרבה רמה, הוא ההעדר. ואין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד... רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה, וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם", ושם הערה 698. ולמעלה פ"ג תחילת מ"ח [לפני ציון 892] כתב: "החומר אין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר, אשר פירשנו הרבה מאד". ולהלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] כתב: "ידוע כי החומר דבק בו ההעדר". וכן נתבאר שהגיהנום דבק בחומר [תפארת ישראל פי"א הערה 16, שם פי"ח הערה 22, ושם פכ"ג הערה 51]. וכן כתב בח"א למנחות נג. [ד, פב.]. וצרף לכאן דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה] שבבלעם הרשע דבקו המידות הרעות [עין רעה, רוח גבוהה וכו'] מפאת חיבורו אל החומריות, ולכך היה חסר ובעל העדר [הובא למעלה פ"א 377]. וראה בבאר הגולה באר הראשון הערה 329, ולמעלה הערות 106, 536.

<> בהקדמה [כא.], פ"א מ"ה [רנד.], ופ"ג מ"א [לאחר ציון 87].

<> "ויסגור בשר תחתנה" [בראשית ב, כא].

<> לשונו למעלה בהקדמה [כא.]: "והטעם הוא, כי האשה היא נמשלת לחומר, אשר בחומר דבק ההעדר והמיתה, שהוא השטן [ב"ב טז.], ודבר זה יתבאר לקמן, ואין כאן מקום זה, אבל הוא דבר ברור". ולמעלה פ"א מ"ה [רנד.] כתב: "וכמו שאמרנו למעלה בהקדמה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, שהרי מבראשית עד שנבראת האשה לא כתיב סמ"ך, וכשנבראת האשה כתיב סמ"ך, ללמד לך כיון שנבראת האשה נברא השטן עמה. ופירוש ענין זה כמו שאמרנו, כי האשה היא יותר חמרית מן האיש, כי האיש נחשב במדריגת הצורה לאשה. וכיון שהאשה יותר חמרית, נברא השטן עמה, שהשטן הוא מלאך המות, הוא הכח אשר ממנו העדר של הנבראים, כי ההעדר נמשך אחר החומר, כמו שידוע מענין החומר, שדבק בו ונמשך אחריו ההעדר. וזה כיון שנבראת האשה נברא שטן עמה, והיינו בערך מעלת האיש, כי האיש הזכר הוא יותר במעלה, והאשה בערך מעלת האיש דבק בה החסרון וההעדר". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 87] כתב: "ועוד בארנו לך פעמים הרבה מאוד כי היצר הרע הוא השטן, אינו דבק רק בחומר, שלכך לא נאמר סמ"ך בכתוב עד שנבראת האשה, שנאמר 'ויסגור בשר תחתינה'. כי האשה היא שנוטה אל החומר, ובה דבק השטן, והוא היצר הרע. ודבר זה בארנו פעמים הרבה".

<> כן ביאר הרמב"ם במו"נ ח"א פי"ז, וז"ל: "היה קורא את החומר נקבה, והיה קורא את הצורה זכר". וכן הוא שם בח"ג ר"פ ח. והוזכר פעמים רבות בספרי המהר"ל, וכגון בבאר הגולה באר הראשון [קא.] כתב: "כי ההעדר דבק בחומרי, ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהוא נחשב כמו צורה". ובתפארת ישראל פ"י [קס:] כתב: "וידוע כי האשה יותר חמרית מן הזכר", ושם הערה 37. וכן הוא שם בפנ"א [תתח:], הערה 59. ובמסכת סוטה [יב.] אמרו "כל הנושא אשה לשם שמים, כאילו ילדה". וכתב על כך באור חדש [קיד.] בזה"ל: "אמרו במסכת סנהדרין [כב:] האשה גולם כלי עץ, ואינה כורתת ברית אלא למי שעשאה כלי. כלומר, שאין האשה רק במדריגת החומר, והאיש נחשב שהוא כמו צורה לה... ולכך מדמה האשה כמו גולם, שהוא חומר בלבד, ואין בו הצורה של כלי... כי החומר אין מציאותו בפעל... כי האשה נחשב כמו החומר ועל ידי האיש... נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשב כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל". ובנתיב התורה פט"ו [א, סו.] הזכיר כן בקיצור. וראה נצח ישראל פ"ז הערה 311, גו"א בראשית פ"ב אות מב, שמות פ"ו הערה 116, שם פי"ט הערות 94, 276, שם פל"ה הערה 114, שם במדבר פי"ד הערה 22, ושם פי"ט הערה 182. ובהקדמה לנתיבות עולם כתב: "האשה... הוא החומר נקרא... כמו שבארנו בכל מקום". וראה בתפארת ישראל פ"ד הערה 82, שצויינו שם הפעמים הרבות שיסוד זה הובא בספר התפארת. ובגבורות ה' פנ"ו [רמט.] כתב: "כי הזכר הוא הצורה, והנקבה היא החומר, ודבר זה ידוע". וכן הוא בגבורות ה' פס"ח [שיד.]. ובנתיב העבודה פ"ג [א, פה:] כתב: "'זכר' בגמטריה 'ברכה'... שהוא כנגד הצורה שהיא ברכה. והנקבה כנגד החומר, שאין בחומר ברכה, רק הוא מקבל". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג:] ביאר לפי זה מדוע איש רשאי לישא שתי נשים, ואילו האשה אסורה להנשא לשני אנשים [קידושין ז.]. וכן הוא בח"א סנהדרין כב: [ג, קמג:]. [הובא למעלה בהקדמה הערה 75, פ"א הערה 729, ופ"ב הערה 1043, וראה להלן הערה 1234].

<> כאן מוסיף נקודה חדשה; ההעדר הדבק בחומר הוא מחמת כי החומר הוא נעדר שלימות, ופירושו שהחומר הוא נעדר צורה, והעדר הצורה הוא השורש להעדר הדבק בחומר. וכן כתב בנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.], וז"ל: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד, ודבק בו ההעדר, כאשר ידוע מענין החומר, שאינו נמצא בפועל". והרי הצורה היא זו המשימה כל דבר שיהיה בפועל, וכפי שביאר למעלה פ"ג מ"ו [לפני ציון 766]: "דע, כי החומר הוא מדריגה הראשונה של הנמצא, ואין לחומר מציאות בפועל רק בכח. והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", ושם הערה 768. נמצא שהעדר השלימות והצורה של החומר מחייב שהחומר ישאר בכח ולא בפועל, ומחמת כן גופא ההעדר ידבק בחומר.

<> כי היסורין גופא הם מביאים למיעוט החומר, וכמבואר למעלה הערה 912. ולמעלה בהקדמה [כח:] כתב: "היסורים ממעטים את החומר וגוף האדם, ומסלקים את פחיתותו". נמצא שהיסורין באים מחמת פחיתות הגוף [כמבואר כאן], ולכך דין הוא שמטרתם לבער ולסלק את פחיתות הגוף שממנו באו [דבריו למעלה בהקדמה]. וכן כתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.]: "הגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... כי היסורין מסלקין את האדם מן הפחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה, ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה' [ברכות ה.], כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך. ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא הש"י עליו יסורין למרק את חטאו עד שראוי אל הדביקות... ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות... עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממריקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך... כאשר חטא ונטה אחר הגוף, שממנו החטא, יש לו כפרה על ידי יסורין, שממעטין הגוף" [הובא למעלה פ"ג הערה 1831]. וראה למעלה הערה 448, ולהלן הערות 1005, 1441.

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. כגון, למעלה פ"א מט"ו [שסד:] כתב: "מדה הזאת שלא לעמוד על מדותיו היא מדה טובה, ודבר זה שייך במילי דעלמא. אבל שיהיה האדם נוטה לגמרי אל מדה זאת, שלא יהיה מעמיד מדותיו כלל, ורוצה להנהיג הכל על דרך שלא לעמוד במדותיו, דבר זה אינו טוב, כי במילי דשמיא ראוי שיהיה תורתו קבע. ואם כל מדת האדם שאינו מעמיד על ענינו יהיה גם כן הנהגתו במילי דשמיא כך, ולא יהיה קביעות לאדם בתורתו, ודבר זה אינו ראוי. שכשם שראוי אל האדם במילי דעלמא שיהיה מוותר ולא יעמוד על מדותיו, כי ראוי לאדם במה שהוא אדם בעל שנוי, והוא בעל חומר אשר הוא משתנה, ואינו עומד על דבר אחד, לכך ראוי לאדם שלא יעמוד על מדותיו. ודבר זה ראוי לאדם במילי דעלמא דוקא, כי במילי דעלמא האדם הוא בעל חומר, לכך ינהג כמנהגו. אבל במילי דשמיא, כמו המצות והתורה השכלית, שאינו תולה בגוף שהוא בעל חומר שבו השנוי, ראוי שיהיה תורתו קבע, ולא יוותר כלל, ולא יעבור קביעתו רק כאשר ראוי אל השכל, ויעמיד המדה שלא ישנה". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצ:] כתב: "הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל, אשר אין לו שנוי". ובח"א לכתובות עז: [א, קנט.] כתב: "באשר האדם הוא בעל חומר, ולכך הוא מתחרט על אשר עשה. ודבר זה ידוע, כי החרטה הוא השתנות מן הן ללאו, או מן לאו אל הן, וכל שנוי הוא בחומר, ולפיכך מי שאצלו החרטה הוא בעל חומר, שאצלו ימצא השנוי בו, כי אשר בו מדת השכלי לא יתחרט כלל, כי אין חרטה בשכל". וצרף לכאן את הפתגם "רשעים מלאים חרטה" [מכלול המאמרים והפתגמים, עמוד 1725]. @**ועל פי**^ זה ביאר שישראל הם עם קשה עורף, ואילו אומות העולם קרובי תשובה הן, וכלשונו בגו"א במדבר פל"א אות יח: "ומן המדה שהכתוב מגנה את ישראל, שאומר עליהם 'כי עם קשה עורף אתה' [דברים ט, ו], שעומדים במעשיהם, לא יקבלו שנוי, תבין זה. כי החומר הוא בעל השתנות, אבל דבר שאינו חומרי לא יקבל שנוי. ובאומות הוא להיפך זה, ששבחו אותם חכמים שהם קרובים לשוב בתשובה. אמרו ז"ל [תנחומא שמיני, ט] האומות קרובי תשובה הם. ולפיכך כאשר נשלח יונה להתנבאות על נינוה, אמר, הגוים קרובי תשובה, ויחזרו בתשובה, ולא תבא הפורענות, ויאמרו כי אני משקר, ולכך לא רצה ללכת להתנבאות [פרקי דר"א פ"י]. וזה מפני כי הם חומריים, ובעל החומר מוכן לשינוי, לכך ישנה מעשיו, שמקבל שנוי". וכן הוא בגבורות ה' פמ"ד [קסז.], תפארת ישראל פכ"ח [תכא:], נר מצוה [לב.], נתיב התשובה פ"א הערה 33, ועוד. וכן כתב בנצח ישראל פי"ד [שדמ:]. ובח"א לסנהדרין צח. [ג, רטז.] כתב: "דבר זה בארנו במקומות הרבה מאוד, כי החומר משתנה ומתפעל, ולא כן הצורה". וראה עוד נצח ישראל פ"ה הערות 430, 432. @**וכן נאמר**^ על משה רבינו [דברים לד, ז] "ומשה בן מאה ועשרים שנה במותו לא כהתה עינו ולא נס ליחו", ובגבורות ה' פכ"ד [קג:] כתב: "כי כל הדברים אשר הם צורה נבדלת, יש להם קיום, ואין להם שנוי, כי כח חמרי הוא משתנה. וזה סוד מה שנאמר במשה 'לא כהתה עינו ולא נס ליחו', שמשה נפשו לא היה מוטבע בגוף, מפני זה לא היה מקבל חולשה. שכל כח גוף מקבל חולשה במה שהוא מוטבע בגוף, אבל כחות שאינם מוטבעים בגוף אינם מקבלים חולשה, ועל ידי שיש לו כח בלתי מוטבע בגוף, אף כחות הטבעיות עומדים בכחם" [ראה להלן הערה 989]. וראה על כך בפחד יצחק פסח מאמר נח, אות ד. ובכלליות אומרים [העיקר התשיעי] "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וכן נאמר [במדבר כג, יט] "לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם וגו'", וכן נאמר [מלאכי ג, ו] "כי אני ה' לא שיניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" [הובא למעלה פ"ב הערה 1064]. וראה למעלה פ"ג הערה 771, ופרק זה הערות 386, 400, 405, ולהלן הערה 1590.

<> לכך אין פורענות באה אלא על החומר, כי הפורענות גופא היא סוג של השתנות וקבלת התפעלות, שאינן חלות על הנבדל. וכן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.]: "אין היסורין שולטין בו [במי שעוסק בתורה]. וידוע כי היסורים הם מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי" [ראה להלן הערה 995]. ובסוטה יב. אמרו שלידתו של משה רבינו היתה שלא בצער, וכתב על בגבורות ה' ס"פ טז בזה"ל: "וכאשר תבין עוד יש לך לדעת, כי העליונים שלא בצער, והתחתונים הם בצער תמיד. ואי אפשר לך לומר אלא כי הדברים העליונים אשר אין הצורה מוטבעת בחומר, אינם מתפעלים ומקבלים צער. והצדיקים בעבור שאינם נוטים אחר החומר, אשר בו החטא והיצר הרע, רק נוטים אל הצורה, לכך אינם מקבלים צער, וימשך הנהגתם אחר הצורה, שאין בה צער כלל. ולפיכך כאשר הולידה יוכבד את משה, שבו שלימות הצורה יותר מכל אדם אשר על פני האדמה, לא היה לאמו צער לידה. כי כל ענין משה שהיה נוטה אחר הצורה ונבדל מן טבע החומר... אבל הכונה בזה היסורים אשר הם באים מפאת החומר כמנהגו של עולם, והצדיקים הנוטים אחר הצורה לא תמצא בהם הצער הזה, שהוא בשביל החומר".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 83]: "יש לך לדעת ענין התשובה שהוא שב אל השם יתברך, ומסלק עצמו מן החטא. התשובה הזאת אי אפשר רק כאשר יש לו הפשיטות מן החטא לגמרי". ושם ר"פ ד כתב: "כאשר כבר חטא ושב בתשובה, דבר זה התרחקות יותר מן החטא ממי שלא חטא והוא צדיק. שזה שלא חטא אין צריך להתגבר על יצרו כמו מי שהוא בעל חטא, ושב בתשובה, שזהו צריך להתגבר על יצרו, ומתרחק מן החטא לגמרי... כי זהו ענין בעל התשובה, שהוא מתפשט ומסתלק מן החטא".

<> לשונו בתפארת ישראל פנ"ז [תתצג:]: "זה שפירש מן החטא, שהיה נוטה אל עולם הזה הגשמי, הוא יותר במעלה ממי שלא היה נוטה אחריו כלל. ולפיכך המדרגה זאת שהיא יציאה מן החטא, לא בא לו מצד עולם הזה, לפי שבעל תשובה מסלק החמרי אשר בו החטא, כי אין חטא נבדל מן החמרי, וסלוק החמרי אינו רק מצד עולם העליון, שאין במדרגה ההיא נמצא שום חמרי, ובאותה מדרגה עליונה הוא סלוק החמרי". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 107] כתב: "וידוע עוד, כי התשובה מצד המדריגה העליונה, שהיא מדריגת הגאולה". ושם בתחילת פ"ד כתב: "כי התשובה אי אפשר רק מצד מדריגה יותר עליונה, שהיא התפשטות מן החטא". ושם בפ"ח הביא את הגמרא [ע"ז יז.] שאמרו "לא דיין לבעלי תשובה שמקבלין אותן, אלא שקורין אותן 'רבי'", וכתב לבאר [לפני ציון 138] בזה"ל: "כל זה מפני כי התשובה הוא סלוק הגשמי, שבו החטא. ולפיכך קורין אותו 'רבי' גם כן, כאילו היה שכלי. כי כאשר סילק את גופו על ידי התשובה... אז נעשה שכלי, וכאילו היה נבדל מן הגוף לגמרי".

<> ראיה זו הביא בכמה מקומות. וכגון, בגבורות ה' פ"ע [שכב.] כתב: "אמנם התשובה היא הפשיטות מן הצד המזרח, וזה כי מזרח נקרא התחלה וקדם בכל מקום בכתוב. וכמו שיקרא מערב 'אחור', נקרא המזרח 'קדם' ו'פנים' [רש"י במדבר ב, ג]. ומצאנו מזרח הוא התחלת העולם, ומערב אחרית העולם. ואל התחלה מתיחס התשובה, כי כל בעל תשובה צריך הסתלקות החטא שלו, ואין דבר מסלק רק ההתחלה, כי ההתחלה היא נבדלת מן החטא, שהרי אין חטא בהתחלה, וכאשר יחזור להתחלתו נסתלק ממנו החטא... ואין קולט את בעל תשובה רק דבר שהוא התחלה, שדבר שהוא התחלה הוא הסתלקות החטא, שלא ימצא חטא בהתחלה. ולפיכך מתנועע הבעל תשובה תמיד אל המזרח, כי שם ימצא הסתלקות החטא. ואמרו כי התשובה נבראת קודם שנברא העולם, כי התחלה שחוזר עליו בעל תתשובה צריך שיהיה תחלה פשוטה נבדלת לגמרי. כי ההתחלה שאינו פשוטה, אינה נבדלת מן החטא. שכל דבר שאינו פשוט, והוא מורכב, הוא גשמי, והגשמי שייך בו החטא. ובעל תשובה צריך שיהיה נבדל מן החטא. ואינו נבדל מן החטא ומסתלק ממנה רק בשביל התחלה הפשוטה הנבדלת, שאין שייך בה חטא לגמרי, ולא בהתחלה גשמית... ולכך מדריגת התחלה הזאת קודם שנברא העולם, ובאותה התחלה הפשוטה כח התשובה להיות נבדל מן החטא, ואם לא כן, לא היה אדם נבדל מן החטא. נמצא כאשר בעל תשובה נסתלק מן החטא, זהו בכח התחלה פשוטה מן הגשמית. וזאת התחלה הוא מה שגזר הש"י שיהיה לעולם התחלה פשוטה. ולפיכך כל בעלי תשובה מתנועעים אל צד המזרח שהוא התחלה, ובהתחלה הפשוטה היא הסתלקות החטא". ובנתיב התשובה ס"פ ב כתב: "התשובה נבראת קודם שנברא העולם, שמזה תבין ותדע כי מצד התשובה הוא במדריגה עליונה, אשר שם אריכות הימים והשנים". ושם בפ"ד [לאחר ציון 18] כתב: "לכך אמרו התשובה נבראת קודם שנברא העולם, אם כן התשובה היא על העולם הגשמי". ובתפארת ישראל פמ"ח [תשמז.] כתב: "כי התשובה שישוב האדם מן החטא, ויקבל אותו השם יתברך בתשובה, הוא דבר גדול מאד המדרגה העליונה שיש לעולם. כי אחר שחטא האדם, ישוב אל התחלתו כאשר היה בראשונה. ובשביל כך אמרו במסכת פסחים בפרק מקום שנהגו [נד.] ובמסכת נדרים [לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, וכמו שבארנו בחבור גבורת ה', ושם מבואר שהיא על כל העולם".

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, בנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "על ידי הגוף בא החטא, שאם אין הגוף, היה האדם כמו מלאך". ובנתיב התשובה פ"א [לפני ציון 125] כתב: "כל חטא בשביל שנמשך אחר הגשמי". ושם בפ"ד [לאחר ציון 30] כתב: "כי מצד הגוף החמרי הוא החטא... אבל מצד הנשמה, אין מצד הנשמה החטא". ובגו"א בראשית פ"א אות לג [כב:] כתב: "דבר החומרי הוא סבה לחטא" [הובא למעלה בהקדמה הערה 78]. ובח"א ליבמות קה. [א, קמו.] כתב: "כי החטא והעון הוא מצד החומר". ובח"א לסנהדרין יד. [ג, קלו.] כתב: "כי החטא הוא באדם מצד החומר". ושם בדף קו. [ג, רמז:] כתב: "כי האדם בעצמו מוכן הוא לחטוא, שהרי הוא אדם בעל גוף, אשר היה מוכן לחטא". ובתפארת ישראל פ"ד [פ:] כתב: "וידוע כי החטא הוא מצד החומר לא מצד הצורה". ושם פ"ע [תתשא:] כתב: "כשהוא עוסק בתורה, דבר זה הוא הסתלקות הגוף, ואז אין נמצא החטא שהוא מצד החומר... כי מצד הגוף הגשמי החטא נמצא". ובבאר הגולה הבאר הראשון [ק:] כתב: "והחטא שהאדם חוטא הוא בא לאדם מצד החומר בלבד, כי מצד הצורה אין חטא כלל, ואלמלא לא היה החומר היה האדם קדוש וטהור מן החטא, רק כי ההעדר דבק בחומר. ודבר זה מבואר לכל, כי החטא הראשון היה בא מן האשה, שהיא חמרית בערך האיש, שהוא נחשב כמו צורה". ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "כי החטא הוא מן החומר, כאשר התבאר פעמים הרבה". אמנם עיין בגו"א בראשית פ"ו אות יא שביאר שיש בזה מחלוקת בב"ר [כז, ד], וכי מאן דאמר אחד סובר "כי החטא בא גם כן מהנשמה... ויש שסובר... שלעולם אין חטא בא לאדם כי אם על ידי הגוף".

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ד [לפני ציון 42]: "בעלי תשובה מסלק החטא, דבר זה הוא סלוק הגוף... אשר הגוף הוא המונע המדריגה העליונה שהיא בעולם הבא, ולפיכך לעולם הבא, שהוא העולם שאין שם פחיתות הגוף, בעל תשובה יותר".

<> לשונו בגו"א במדבר פכ"ג אות כד: "המצות הם גבורה, לפי שמי שעושה מצוה פועל פעולה אלהית נפלאה, לכך היה אומר [בלעם] שכל מעשה האומה הזאת אינם מעשים פחותים ושפלים, אלא הם מעשים נוראים וגדולים, והם המצות, אשר הם מעשה אלהים. וכן אמרו חכמים ז"ל [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים, כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא הגבורה עם הדברים האלקיים. וכן עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה" [הובא למעלה פ"א הערה 1182, וראה הערה 995]. ובנצח ישראל ס"פ נח כתב: "ואמר אחריו [במדבר כג, כד] 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה'. ובמדרש [ילקו"ש ח"א תשסט] 'הן עם כלביא יקום', אין אומה כיוצא באומה זאת; הרי הן ישנים מן התורה ומן המצות. עומדים משנתן כאריות, חוטפין קריאת שמע, [ו]ממליכים להקב"ה, ונעשים כאריות. מפליגין לדרך ארץ למשא ומתן, אם נתקל אחד מהם, או מחבלים באים ליגע באחד מהם, ממליך להקב"ה... רצו לפרש במדרש הזה כמו שהתבאר, כי ישראל הם עם השם יתברך מבלי חציצה. ולכך אין ראוי לשבח את ישראל בכח ובגבורה אנושית. אבל השבח הזה על גבורת אלקית, לא גבורה אנושית. ומה שהכתוב אומר 'הן עם כלביא יקום', רוצה לומר שכל ענין שלהם אינו דברים פחותים, רק עושים מעשים גדולים ונוראים, ודבר זה הם מצות אלקיים, וזה נקרא שהם 'עם כלביא יקום', כלומר שמעשיהם גדולים. ואין לך מעשה גדול יותר ממי שעושה מצות אלקית, כי לפי חשיבות המעשה - שהוא מעשה אלקי - נחשב המעשה גדול מאוד. ולפיכך מה שישראל עושים מצוה אלקית, דבר זה נחשב שהם 'עם כלביא יקום וכארי יתנשא'... כלל הדבר, הכתוב רצה לומר כי ישראל מעשיהם אלקיים כמו שראוי לאומה אלקית, וזהו 'הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא'". ובתפארת ישראל פ"ט [קמה.] כתב: "כי המצות כלם שכליות אלקיות... לכך הדבק במצות דבק בשכלי והוא השכל האלקי העליון, ועל ידי זה יש לו דבקות בו יתברך, ומוציאין אותו מן הטבע המשותפת, ובזה נפשו צרופה, ואז דבק בו יתברך... ושוב לא יקשה כלל איך אפשר שיקנה האדם הצלחה העליונה על ידי מעשה המצות, כי אין מעשה האדם מעשים טבעיים, אבל מעשיו הם על הטבע. ולפיכך על ידי מעשים אלו דבק בסדר השכלי... וכאשר האדם עושה המצוה שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת, ומצרף נפשו מן הטבע החמרית הן גופו הן נפשו, כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו", ושם הקדיש את כל הפרק לבאר ענין זה. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד.] כתב: "מעשה המצות, הם המעשים האלקיים", ושם הערות 235, 236. ובאור החיים [ויקרא יח, ד] כתב: "הראת לדעת כי בעשות המצוה נעשה האדם מרכבה לשכינה". וראה למעלה הערה 963.

<> אודות חוזקו של הנבדל, כן ביאר בגבורות ה' פכ"ד [קג:], והובא בהערה 981. ובח"א לסנהדרין צו: [ג, רח.] כתב: "החומר הוא חלש מאוד". ובח"א לערכין ל: [ד, קמג:] כתב: "אין מדריגת החומר מדריגה חזקה, רק מדריגה חלושה. ומדריגת הצורה מדריגה שניה, שהיא חזקה" [הובא למעלה פ"ג הערה 766]. ובנתיב התורה פ"ח [א, לז.] כתב: "כי השכל הוא דומה לאבן ממש... כי האבן הוא דבר קשה מאוד, ודומה לדבר הנבדל מן החומר. כי החומרי קל להתפעל... לכך כל דבר שהוא נבדל קראו 'אבן', לפי שהאבן דבר קשה הוא". ושם בפי"ג [א, נד:] כתב: "החומר מתפעל בקלות, והשכל קשה, אינו מתפעל. לכך ארץ ישראל שהיא קדושה, האבנים שבה קשים כברזל, ואינם בעל חומר שקרוב להתפעל. ומזה תבין כי אשר רחוק מן החומר קשה ביותר... כי דמיון אחד הוא לשכל ולאבנים". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רח.] כתב: "כי עם הארץ הוא חמרי, והחומר הוא חלש מאוד... אבל התלמידי החכמים, מפני התורה שלהם, כי הם חזקי המציאות, והם יסוד חזק". ובנר מצוה [סה:] כתב: "כח יעקב נקרא כח אבן, כי יעקב יש לו כח קדוש נבדל... לכך נקרא 'אבן', וכדכתיב [בראשית מט, כד] 'משם רועה אבן ישראל', והארכנו במקום אחר כי דומה דבר הנבדל לאבן, כי החומר הוא מתפעל, אבל הנבדל אינו מתפעל, רק הוא פועל באחר, ואינו מקבל התפעלות. ולכך נקרא יעקב 'אבן', כי האבן אינו מתפעל, כי הוא חזק מאד, והוא פועל באחר. לכך התורה לא נכתבה על לוח של זהב וכסף, רק על אבן". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ה [ב, עג.]. ובבאר הגולה באר הראשון [פב:] כתב: "השכל מחייב אותם, הם חזקים", ושם הערה 268.

<> כן כתבו רש"י ורבינו יונה כאן ש"תריס" הוא מגן. ובתויו"ט כאן כתב: "כתריס - מגן, שכן תרגום 'ולא יקדמנה מגן' [מ"ב יט, לב] 'ולא יקדמינה בתריסין'... בערוך". וכן נאמר [דברים לג, כט] "מי כמוך עם נושע בה' מגן עזרך וגו'", ותרגם יונתן שם "טובכון ישראל מן כוותכון בכל עממיא עמא דמתפרקין בשום מימרא דה' והוא תריס סעודכון".

<> כפי שכתב התפארת ישראל כאן: "תריס... הוא שריון". אמנם בשבת ס. אמרו במשנה "לא יצא האיש בסנדל המסומר... ולא בשריון ולא בקסדא". ואילו להלן [שבת סג.] אמרו במשנה "לא יצא האיש לא בסייף ולא בקשת ולא בתריס ולא באלה", משמע ש"שריון" לחוד, ו"תריס" לחוד. והרע"ב על המשנה השניה כתב שם: "תריס - מגן עשוי כתבנית משולש". ובמדרש תהלים מזמור א אמרו: "'מגן' זה תריס... שהוא מקיף את האדם משלש רוחותיו".

<> בכת"י כאן כתב כך: "כי הפורענות הוא מצד החומר, וכאשר האדם דבק בתשובה ומעשים טובים, שהם מעשים אלוקיים נבדלים מן החמרי, ולכך הם כתריס בפני הפורענות שהם מצד החמרי".

<> הנה הבטוי "חכמי בינה" אינו מצוי בספריו, ונזכר רק כאן ובסוף דרוש לשבת תשובה [פה.]. וגם שם איירי בכפרה של חטא. ואולי רומז בזה למה שאמרו [זוה"ק ח"א עט:] "תשובה אתקרי בינה", וכן "מצות תשובה דא איהי בינה" [שם ח"ג קכב.]. ובתיקוני זוהר תיקון סא איתא "אימא עלאה עובדא כו' מעשה". והרמ"ק בפרדס רמונים שער כג פי"ג [ד"ה מעשה] כתב: "הרשב"י ע"ה קורא בתמידות אל הבינה מעשה, והחכמה מחשבה. והטעם כי כמו שהמעשה גלוי המחשבה, ועל ידי המעשה היא גמר המחשבה, כן ע"י הבינה הוא גמר ההויות המתהוות ע"י החכמה... ובזהר פרשת פקודי [ח"ב רלו.] פירש בפסוק [שמות לו, ד] 'ויבאו כל החכמים העושים', ימינא ושמאלא. והיינו חכמה ימין, ושמאל מעשה, והיינו שהמלכות נקרא חכמה, ומעשה בינה".

<> לשונו למעלה בסוף ההקדמה [נ:]: "ואם כי רבו הפירושים; יש מקצר, ויש מאריך... ועל המעיין לבחור את אשר יבחר מזולתו, אך בעיון, לא בדעת הראשון. כי אין ספק כי דברי חכמים הם דברים עמוקים מאוד, ולא נאמרו דברי חכמים באומד דעת ובסברא כמו שיש חושבים ומפרשים דברי חכמים. אבל כל דבור ודבור דברי חכמה עמוקה מאוד, ולכן פירוש דבריהם גם כן צריך הבנה ועיון רב, ולא בדעת הראשון כלל. ואז ישפוט על הפירוש אם כיונו חכמים אליו או לא". ובבאר הגולה באר הששי [קצה:] כתב: "רק באנו לפרש שלא נאמרו דברים אלו מאומד ומחשבה, רק כלם נאמרו בחכמה". וכן כתב בגו"א במדבר פכ"א סוף אות לג: "וכאשר תבין דבר זה אשר אמרנו, תמצא כי כל דברים אשר אמרנו בזה, הם דברים לא נאמרו באומד ובמחשבה, כדרך המפרשים דברי חכמים, אבל הם דברים ברורים אמתיים, אם יבין אדם את אלו הדברים", ושם הערה 188. ולמעלה פ"א מ"ה [רנח.] כתב: "כך הם פירוש דברי חכמים באין ספק, ולא כמו שמפרשים דברי חכמים באומדנא ובסברא, כי דברים אלו אשר אמרנו הם דברי חכמה". ובפ"ב תחילת מ"ה כתב: "כבר אמרנו פעמים הרבה שאין דברי חכמים רק חכמה, ואינם דברי אנשים שהם מדברים לפי סברות האדם". ופ"ב סוף מ"ח כתב: "וכבר בארנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא כלל, רק בדברי חכמה. ואלו דברים אין ספק כי הם דברי חכמים". ובפ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "לא כמו שבני אדם מבינים דברי חכמים שהם נאמרים באומדנא, אבל אין הדבר כך, כי כל דברי החכמים דברי חכמה גדולה". ובפ"ב תחילת מי"א כתב: "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא". ובפ"ב מי"ד [תשפט:] כתב: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". וכן להלן פ"ה מט"ו [ד"ה והנה תראה] כתב: "וכבר הזהרנו שאין לפרש דברי חכמים בדברי סברא ואומדנא בלבד, כי מי שיעמיק בדבר חכמים ימצא בהם חכמה עמוקה". וראה למעלה במבוא [עמודים 16-17], ופ"ג הערה 781.

<> כן כתב קל וחומר זה בתפארת ישראל פ"ט [קמו:], וז"ל: "כאשר האדם עושה המצוה, שהיא מעשה השכלי, הנה מתקרב בזה אל המעלה הנבדלת... כי המעשה של המצוה הוא מעשה אלקי שעושה על ידי גופו, &**ומכל שכן**^ כאשר הוא עוסק בתורה השכלית, שבזה מתדבק נפשו בשכלי לגמרי, ובזה נפשו יוצאת מן הטבע החמרית". כי לימוד התורה הוא יותר שכלי ממעשה המצות, כי לימוד התורה נעשה בשכל, ואילו קיום המצות נעשה בגוף, וכפי שהתבאר הרבה פעמים [ראה בהקדמה הערה 29, ולמעלה הערה 932]. אמנם בגו"א במדבר פכ"ג אות כד השוה את לימוד התורה למצות, שכתב: "אמרו חכמים [יומא עא.] תלמידי חכמים שיושבים ודומים כנשים, ועושים גבורה כאנשים. כי התורה היא אלקית, וכאשר לומד ומתגבר בתורה, היא גבורה עם הדברים האלקיים. &**וכן**^ עשיית המצות היא כענין זה לגמרי, נקראים גבורה" [הובא בהערה 988]. ואיך מוכיח מלימוד תורה לעשיית מצות, הרי לימוד תורה הוא יותר שכלי מעשיית מצות, וצ"ע. @**ואודות**^ שלימוד תורה מציל מן הפורענות, כן כתב בתפארת ישראל פמ"ז [תשלד.], וז"ל: "אין היסורין שולטין בו [במי שעוסק בתורה]. כי היסורים מפאת החומר בלבד, כי הצורה אין מקבלת שנוי" [הובא למעלה בהערה 982]. ואמרו חכמים [ברכות ה.] "אמר רבי שמעון בן לקיש, כל העוסק בתורה יסורין בדילין הימנו". ובנתיב היסורין פ"א [ב, קעג.] כתב לבאר: "אם תרצה להיות נשמר מן היסורין, ילמד תורה, ואז יסורין בדילין ממנו, כדאיתא בפרק קמא דברכות [ה.] אמר רבי שמעון, כל העוסק בתורה יסורין בדילין ממנו... כי היסורים הם חסרון באדם, והתורה מסולקת מן החסרון, רק התורה היא השלמת הכל. ולכך התורה מגביה ומעלה את האדם שאין יסורין שולטין בו, שהרי התורה היא תמימה, ובמדריגת התורה אין חסרון, רק תמימות". ומשמע מכך שישנו הבדל מסוים בין הגנת התורה מהיסורין להגנת המצות מהיסורין; התורה מעלה את האדם למקום שהיסורין לא מגיעים לשם, ואילו המצות מסככות על האדם שהיסורין לא יוכלו לפגוע בו. וזהו ההבדל בין "יסורין בדילין ממנו" לבין "כתריס בפני הפורענות". וראה עוד בנתיב העבודה פי"ט [א, קמד.] שהביא שם מאמרם [ברכות ה:] "כל הקורא קריאת שמע על מטתו מזיקין בדילין ממנו", וביאר זאת מצד כח התורה, וכלשונו: "כי טעם זה מצד שהתורה היא סבה להסתלקות המזיקים, כי התורה היא מושלת על המזיקין, ולפיכך המזיקין מסתלקים בשביל התורה". הרי שאין הגנה כנגד המזיקין, אלא יש הסתלקות המזיקים, וכמו שנתבאר. והאברבנאל כאן כתב: "וה'כתריס' הוא המגן, שאפילו יצא החנית מיד הגבור האיוב, יוכל להנצל ממנו במגן" וברכות כז: אמרו "המתן עד שיכנסו בעלי תריסין לבית המדרש", ופירש התוספות רא"ש שם "בעלי תריסין - תלמידי חכמים המגינים על הדור". הרי הוזכר לשון "תריס" בהגנתה של תורה. @**ונראה**^ שמוסיף כן, כי ברישא דמתניתין ביאר שהמשנה באה להורות את ההבדל בין מצות לתורה [שבמצוה קונה פרקליט אחד, ובתורה נותנים לו שכר הרבה], ולכך מדגיש שסיפא דמתניתין אינו כן, אלא התריס בפני פורענות שהוזכר במשנה כחו עוד יותר יפה בנוגע לתלמוד תורה. ומקור הבטוי "בנו של קל וחומר" הוא מזבחים נ: שאמרו שם "וזהו קל וחומר בן קל וחומר בן בנו של קל וחומר".

<> כן הוא באברבנאל כאן.

<> לשון הגמרא שם: "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין, שנאמר [תהלים פט, לג] 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם'". ובנתיב התשובה פ"ג ביאר את המאמר.

<> לשון האברבנאל: "ואין להקשות ממה שבא בפרק יום הכפורים תשובה תולה ויסורין ממרקין, ואם כן איך התשובה כתריס, שהרי היסורין באין למרק, שנאמר [תהלים פט, לג] 'ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם'". וכן הביא קושיא זו התויו"ט בשם האברבנאל.

<> מה שמשוה את הפורענות מצד מעשה החטא למכה בעצמו של אדם, יוסבר על פי דבריו בנתיב התשובה פ"ג [לאחר ציון 62], שכתב: "ואם חטא בכריתות ומיתות בית דין, אין כח גם ביום הכפורים לכפר. וזה כי על ידי כריתות ומיתות בית דין מתרחק מן השם יתברך, עד שהוא בעל העדר, כי כריתות ומיתות בית דין חייבים עליהם מיתה... וזה שעבר כריתות ומיתות בית דין מתחייב מחמת חטאו ההעדר, ולפיכך תשובה ויום הכפורים תולין, ויסורין ממרקין. כי מפני שהיסורין הם ממעטין נפש האדם וחיותו, כי כן אמרו [ביצה לב:] מי שיסורים שולטין בגופו חייו אינם חיים. וזה שהיה חייב מיתה, היסורין ממרקים, שהרי כבר אינו נחשב חי כאשר יסורין שולטין בגופו". הרי היסורין שבאים מחמת מעשה חטא הם כנגד חיוב מיתה שכבר חל עליו, וגברא קטילא הוא, וממילא זה דומה לגמרי ל"מכה בעצמו של אדם". וראה להלן ציון 1003.

<> כן הביא גמרא זו להלן במשנה כב, בביאור "הילודים למות", וז"ל: "בא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת [נה:] יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון. לכך אמר 'הילודים למות', רוצה לומר כי מצד שהוא נולד ראויה לו המיתה". ובגמרא שם [שבת נה.] אמרו "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון... אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". ובגו"א דברים פ"כ אות ט כתב: "והרא"ם פירש טעמיה דרבי יוסי משום דכיון דאין מיתה בלא חטא, אם כן למה יחזור בשביל שום מורך לב. ואין דבר זה טעם, דלא קיימא לן הכי כלל, אלא 'יש מיתה בלא חטא' במסכת שבת". וכן בח"א לר"ה טז. [א, קד:] כתב שלמסקנה קיי"ל שיש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון.

<> אע"פ שמסקנת הגמרא היא שיש יסורין בלא עון, וכמבואר בהערה הקודמת, מ"מ כותב כן לדעת רב אמי הסובר שאין יסורין ללא עון [הובא בהערה הקודמת]. ובביאור הדבר, ראה בתויו"ט כאן שעמד על נקודה זו. וכהקדמה לדבריו יש לציין שרב אמי אמר שני דברים; (א) אין מיתה בלא חטא. (ב) אין יסורין בלא עון. וכאשר הגמרא שאלה עליו, היה זה על המימרא הראשונה שלו ["אין מיתה בלא חטא"], אך לא על המימרא השניה שלו ["אין יסורין בלא עון"], ועם כל זה מסקנת הגמרא שם היתה "שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון". והתוספות שם [ד"ה וש"מ] עמדו על כך וכתבו: "ושמע מינה יש מיתה בלא חטא ויש יסורים בלא עון - ואע"ג דמאי דקאמר 'אין יסורין בלא עון' לא איתותב". ומעתה נביא את דברי התויו"ט, וז"ל: "ובדרך חיים כתב דקיי"ל יש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה. ואפילו אין יסורים בלא עון, אין צריך עון גדול... והוצרך לפרש 'אפילו אין יסורין וכו'', לפי דבמאי דאיתא התם יש יסורים בלא עון, י"ל דאיידי דיש מיתה בלא חטא, דביה איתותב רב אמי דאמר אין מיתה בלא חטא, נקט נמי אמלתיה דאמר ואין יסורין בלא עון, דיש יסורין בלא עון. וכלומר דכי היכי דאיתותב בהא וליתא למלתיה, הכי נמי ליתא למלתיה באין יסורין וכו'. אבל לפי האמת אפשר שאינו מוכרח, ויוכל להיות שכדברי רב אמי דאין יסורין וכו' כן הוא, דהא לא איתותב בהא. וזה לשון התוספות שם; וש"מ יש מיתה בלא חטא ויש יסורין בלא עון, ואע"ג דבמאי דקאמר אין יסורים בלא עון לא איתותב, עד כאן לשונם". ונתבארו דברי המהר"ל. וראה עוד בח"א לשבת נה. [א, לב:].

<> שאמרו שם בגמרא "רב הונא תקיפו ["החמיצו" (רש"י שם)] ליה ארבע מאה דני דחמרא [ארבע מאות חביות יין]. על לגביה רב יהודה אחוה דרב סלא חסידא ורבנן, ואמרי לה רב אדא בר אהבה ורבנן, ואמרו ליה לעיין מר במיליה ["יפשפש במעשיו" (רש"י שם)]. אמר להו, ומי חשידנא בעינייכו. אמרו ליה, מי חשיד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא. אמר להו, אי איכא מאן דשמיע עלי מלתא לימא ["אם יש בכם ששמע עלי דבר שאני צריך לחזור בי, יודיעני" (רש"י שם)]. אמרו ליה, הכי שמיע לן דלא יהיב מר שבישא לאריסיה ["חלקו בזמורות הגפן" (רש"י שם)]. אמר להו, מי קא שביק לי מידי מיניה, הא קא גניב ליה כוליה ["וכי אינו חשוד בעיניכם שהוא גונב לי הרבה יותר מחלקו" (רש"י שם)]. אמרו ליה, היינו דאמרי אינשי בתר גנבא גנוב וטעמא טעים ["הגונב מן הגנב אף הוא טועם טעם גנבה" (רש"י שם)]. אמר להו, קבילנא עלי דיהיבנא ליה" [אני מקבל עלי שאתן לו חלקו]. ובשפת אמת שם כתב: "לכאורה נראה דוודאי ידע רב הונא דגניב ליה מן הזמורות יותר מהמגיע לו. וכן מבואר במרדכי [בב"ק פ"ג] דחלילה לו לר"ה לעכב מספק, עיין שם. ואעפ"כ חייבוהו חכמים לתת לו חלקו. וצ"ל הטעם דכיון דלקח שלא ברשות, גניבה בעלמא היא, והיה לו לתובעו לדין תורה, וחלקו צריך לתת לו. ולא אמרינן בכהאי גוונא עביד אינש דינא לנפשיה לעכב את של חבירו בידו". הרי שר"ה עבר על עבירה קלה, ומ"מ נתייסר בהחמצת ארבע מאות חביות יין.

<> כמבואר בהערה 999 שהיסורין באים במקום ההעדר ומיתה שנתחייב.

<> כי עונש החטא כבר חל על החוטא, ואין התריס מגן כנגד מכה שחלה בעצמו של האדם, וכמו שמבאר.

<> אלא מחמת היותם חומריים, והיסורין באים לזככם מחומריותם, וכפי שביאר בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], וז"ל: "פירוש 'יסורין של אהבה' [ברכות ה.], 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 הדבק בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומרי, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לזה שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... כי היסורין מסלקין את האדם מן הפחיתות החמרי עד שראוי האדם עד מעלה העליונה, ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהש"י אוהב אותו ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך. ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו... ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו עד שהוא ראוי אל הדביקות... עיקר יסורין של אהבה הבאים על האדם, כדי למרק ולזכך את האדם... כי היסורין של אהבה מסלקין וממריקין הנשמה שיש לה דביקות אל הגוף... שממעטין הגוף... הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך". [הובא למעלה הערה 980].

<> לשונו למעלה במשנה ד [לאחר ציון 445]: "ואחר כך אמר [תהלים יט, יד] 'אל ימשלו בי אז איתם', נגד החטאים החמורות, והם כריתות ומיתות בית דין, וזה שאמר 'אל ימשלו בי אז איתם', שאלו החטאים מושלים בגופו, מביאים עליו היסורים, כדאיתא בפרק יום הכפורים אצל ד' חלוקי הכפרה [יומא פו.]". ואע"פ שאיירי שם בחטאים החמורים, מ"מ ילפינן משם שיש לחטא הכח למשול בגוף האדם, ולכך היסורין הבאים מחמת החטא, ג"כ ימשלו בגופו, חלף החטאים שמושלים בגופו. אך לולא החטא, היו היסורין באים ללא ממשלה על גופו. ואודות שהחטא מושל באדם, כן כתב בתפארת ישראל ס"פ כט [תמב:], וז"ל: "כאשר חטאו [ישראל בעגל], ולא היו ראוים אל הכתרים האלו [שבת פח.], שאין בכתר הזה חטא, כי החוטא הוא משועבד אל חומרו ויצרו, ואינו מלך, שאילו היה מלך היה מושל על יצרו". ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 98] כתב: "כי בעל החטא הוא משועבד למלך זקן וכסיל, זה יצר הרע". ונאמר [קהלת ד, יג] "טוב ילד מסכן וחכם ממלך זקן וכסיל", ואמרו שם בקה"ר [ד, יג] "'ממלך זקן וכסיל' זה יצר הרע, ולמה קורא אותו 'מלך', שהכל שומעין לו".

<> להלן סוף משנה יב כתב: "תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפרענות. ובארנו לך כי התשובה היא ענין אלקי, וכן המעשים הטובים הם המצות האלקית. ודבר זה הוא כתריס בפני הפרענות, שעל ידם יש קיום לאדם, כי הדברים האלקיים הנבדלים יש להם קיום".

%[פ"ד מי"ב]

<> לשון רש"י: "כל כנסיה - כל קיבוץ. סופה להתקיים - עתידה שתהיה העצה קיימת ומצלחת. ושאינה לשם שמים - עצה שלה בטלה היא".

<> ולא "כל כנסיה שהיא לשם שמים", כי סבת קיום העצה היא מחמת שהעצה נעשתה לשם שמים, ולא מחמת שהכנסיה היתה לשם שמים. והרי יש לתלות את המסובב בסבתו האמיתית, ולא בסבה הנראית כצדדית. וכן הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א כתב: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה" [הובא למעלה פ"א הערה 8, ופ"ג הערות 325, 576].

<> וזו סבה שהעצה תהיה טובה, וכמו שנאמר [משלי יא, יד] "ותשועה ברוב יועץ", ופירש רבינו יונה שם "ברב יועץ - כי ברוב הדעות תמצא דעה מתוקנת ותצא הסכמה לאור ונכונה". וכן אמרו למעלה [פ"ב מ"ז] "מרבה עצה מרבה תבונה", ופירש הרע"ב שם "מרבה עצה - מי שמרבה ליטול עצה. מרבה תבונה - מבין דבר מתוך דבר מעצות שיועציו נותנים לו". אמנם המהר"ל שם [תרכה.] ביאר המשנה באופן אחר

<> אודות שהשם יתברך נמצא עם צבור, כן כתב הרבה פעמים. וכגון, למעלה פ"ב מ"ב [תקלב.] כתב: "כי הוא השם יתברך עם הצבור. ולפיכך אמרו במסכת שבת [קנ.] מפקחים על עסקי צבור בשבת. והיינו מפני שנחשב מילי דצבור מילי דשמיא, והוא בכלל חפצי שמים שהם מותרים". וכן כתב למעלה פ"ב תחילת מ"ד [תקמה:]. ופתגמא דאמרי אינשי הוא "קול המון כקול שקי" [מגלה עמוקות פרשת שמות]. ובמגילה כט. אמרו "חביבין ישראל לפני הקב"ה, שבכל מקום שגלו, שכינה עמהן". ובגו"א בראשית פי"ב אות ד כתב: "אין הקב"ה מייחד שמו על יחיד פרטי, רק על אומה שלימה". ובתפארת ישראל פל"ט [תקצז.] כתב: "כי השם יתברך מיחד שמו על הכללי, לא על הפרטי", ושם הערה 32. ובנר מצוה [קכו.] כתב: "הפורש מן הצבור הוא נחשב כמו מין ואפיקורס, וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה [יז.] המינין והמסורות והמשומדים, והאפיקורסים... ושפירשו מדרכי צבור וכו'. והיה נראה הטעם שנחשב עם המינים, מפני כי הוא יתברך הוא עם הכלל, שהם הצבור, וכאשר פורש מן הכלל, ואין הצבור נחשב בעיניהם להיות נמשך אחריהם, הנה בזה הוא פורש מן השם יתברך עצמו, כמו שהם המינים ושאר כופרים דחשיב שם". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:] כתב: "כבר התבאר ענין הפרישה מדרכי הצבור, שהוא פרישה מן השם יתברך, כי הוא יתברך נקרא 'אלקי ישראל' [שמות ה, א]. ולפיכך ראוי שיהיה נחשב הפורש מן הצבור שהוא פורש מן השם יתברך, ודבר זה מבואר". וכן הרבינו יונה בשערי תשובה שער ג אות קסח כתב שהפורש מן הצבור פורש מהקב"ה. ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיט.] כתב: "כי השכינה יש לה חבור אל האדם... וכמו שאמרו חכמים ז"ל [ברכות ו.] כל מקום שיש עשרה, שכינה עמהם", הרי שחבור השכינה עם האדם מתבטא במקום שיש עשרה. וראה בנתיב התשובה פ"ח [ד"ה הה']. ובכד הקמח ערך רשות [ב, עמוד שסא] כתב: "בכל מקום שהצבור עומדין שם שכינה שורה... יראת הצבור בכלל יראת ה' יתברך". [הובא למעלה פ"ב הערות 323, 325, 426, 427, ופ"ג הערה 1011]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; המגלה עמוקות [פרשת ויצא] כתב: "'צבור' בגימטריה 'רחמים'". והם הם הדברים שנתבארו כאן, שהרי אין הרחמים אלא דבקות ואחדות, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"א [תתכט:]: "מדת הרחמים הוא הדבוק בעצם לגמרי, כי זה ענין הרחמים, האהבה והחבור... כי 'אוהב' תרגומו 'מרחמוהו' [בראשית כה, כח]. וכן בלשון חכמים [כתובות קה:] 'לא לדין אינש מאן דמרחם ליה'... ולפיכך מדה זאת בעצמה הוא סבה אל החבור שיש אל השם יתברך לתחתונים". והואיל וה' דבוק בצבור, דין הוא שדביקות זו תהיה שקולה ודומה ל"רחמים". אמנם כאן מבאר שהקב"ה נמצא רק עם צבור מאוחד, שהוא בבחינת "כנסיה", ולא עם צבור מפולג.

<> "'יחד שבטי ישראל', כשהם עשוים אגודה אחת, ולא כשהם עשוים אגודות אגודות" [המשך לשון הספרי שם].

<> לשון הספרי שם: "וקשרם בהגונים ובעשתות". ובמשנה הראשונה בפרק חמישי של ב"ב [עג.] איתא "המוכר את הספינה מכר את התורן ואת הנס ואת העוגין", והערוך גרס "ואת ההיגין" [ערך הגן], והוא העוגן של הספינה. ו"עשתות" הוא חתיכה גדולה של ברזל [ערוך ערך עשת].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, נאמר [שמות א, י] "הבה נתחכמה לו פן ירבה וגו'", ופירש רש"י שם "רבותינו דרשו, נתחכם למושיען של ישראל, נדונם במים, שכבר נשבע שלא יביא מבול לעולם". ובגו"א שם אות ז [יב:], כתב: "אמנם לי נראה לומר דרז"ל [סוטה יא.] דרשו הכתוב קרוב לפשוטו, שכתוב 'נתחכמה לו' בלשון יחיד, מפני שכוונתם היה שנתחכמו לאחדות העם, והוא יתברך המאחד את העם שעושה אותם תמיד גוי אחד. והיינו דקאמר 'נתחכמה למושיען', ולא אמרו 'נתחכם להקב"ה', מפני שלשון 'נתחכמה לו' דהוא מורה על אחדותם אשר הוא אתם תמיד ומאחד העם, הוא השם יתברך. וכאילו אמר נתחכמה לאחדותו של עם בצד אשר הם בו אחד, וזהו השם יתברך המאחד אותם". ובנצח ישראל פל"ח [תרצג:] כתב: "ודע כי אשר הוא מאחד ישראל הוא השם יתברך, אשר הוא אחד [דברים ו, ד], והוא אלקיהם, ולכך השם יתברך מאחד ישראל עד שהם עם אחד. וכמו שאנו אומרים בתפלה [מנחת שבת] 'אתה אחד ושמך אחד ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ'. הרי כי השם יתברך אשר הוא אחד, והוא אלקי ישראל, על ידי זה ישראל הם עם אחד... ישראל אומה יחידה, ויחידיות ישראל הוא מצד השם יתברך... כי הוא יתברך אחדות ישראל". ובבאר הגולה באר השביעי [שצה.] כתב: "והנה אותם שהם עובדים אל השם יתברך, יש להם שיתוף וחבור יחד במה שיש להם אל אחד, הוא הסבה הראשונה, המקשר אותם ומאחד אותם" [הובא למעלה פ"ב הערה 426]. ורש"י [בראשית מו, כו] כתב "עשו, שש נפשות היו לו והכתוב קורא אותן 'נפשות ביתו' [בראשית לו, ו], לשון רבים, לפי שהיו עובדין לאלהות הרבה. יעקב שבעים [נפש] היו לו, והכתוב קורא אותן 'נפש', לפי שהיו עובדים לאל אחד". וראה דרשת שבת הגדול [סוף קצז: (הובא למעלה פ"ג הערה 496)] שהרחיב לבאר שאחדותם של ישראל נובעת מאחדותו של הקב"ה. וכן ביאר בנצח ישראל ר"פ י [רמו:], וח"א לכתובות סח. [א, קנה:]. ובאגרות וכתבים למרן הפחד יצחק, אגרת נה, כתב: "ועלינו לדעת כי זה שכנסת ישראל היא 'יחידה ליחדך' [פיוט "אום אני חומה" להושענא רבה], עומק הכונה בזה הוא דאלה שני היחודיים הם כרוכים ומעורים ותלויים זה בזה. יחידה ליחדך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערות 155, 211].

<> כי המלך מקשר את בני מלכותו להיות אחד, וכן כתב בגו"א במדבר פכ"ח אות יא [ד"ה אמנם כאשר], וז"ל: "ויש לך לדעת, כי המלך הוא המקשר את מלכותו עד שהכל אחד. ולפיכך צריך שיהיה מלך אחד, ולא שני מלכים, כי איך יתקשר להיות אחד על ידי שנים, כי שנים הם מחולקים. וקראו רז"ל [ברכות יג.] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] קבלת מלכותו, ומה ענין 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' אל מלכותו, רק כי אין אחדות אלא למלך, שהוא יחיד בעמו, ועל ידו יתקשר הכל להיות כלל אחד. וכן הכתוב קראו אותו שהוא שני למלך 'משנה' [בראשית מא, מג], וזה כי המלך הוא כמו האחד במספר, ואותו שהוא אחריו שני... ולכך אמרה 'אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד', כי כל מלך צריך שיהיה מיוחד, ולא יהיה לו שתוף אל זולתו כלל, רק מיוחד בעצמו" ובגבורות ה' ס"פ יד [עא:] כתב: "כי המלך המולך עושה העם כאיש אחד, כי כולם תלוים במלך". ובנצח ישראל פ"ה [פא:] כתב: "נקרא 'ארבה' על שם הרבוי. והרבוי הוא מכח חילוק ופירוד, כי הדבר אשר הוא מתאחד אין שייך בו רבוי, כי לא יתרבה רק המחולק והנפרד. לכך נקרא המין אשר הוא מתרבה, כמו הארבה, 'קמצא' שמו [גיטין נה:], שהוא מחולק. ועל זה אמר [משלי ל, כז] 'מלך אין לארבה', פירוש כי המלך מאחד הכלל עד שהם אחד, ואלו, לגודל רבוי שלהם הם מחולקים, ואין בהם אחדות, הוא המלך, אשר הוא מאחד את הכל". וכן הוא בדרשת שבת הגדול [רז:]. ולמעלה פ"ג מ"ב [לפני ציון 282] כתב: "כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זה ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". ובתפארת ישראל פכ"א [שיד:] כתב: "והנה דבר זה שהוא קבלת מלכותו עליהם אינו לכל יחיד ויחיד, רק לכלל ישראל. שאין השם יתברך מיחד שמו על יחיד... רק על כל האומה... שאין השם יתברך מלך על היחיד, שאין מלך בלא עם". והרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג כתב: "ציונו למנות עלינו מלך, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו" [הובא למעלה פ"ג הערה 282].

<> והמדרש לומד מכך שאחדותם של ישראל היא "כשישראל שוים בעצה אחת", ולא רק שאין מחלוקת ביניהם, אלא בעי שיהיה חבור ביניהם. וכן כתב באור חדש [רב:]: "יהיו יחד... ולא יהיה כל אחד בפני עצמו, ויעשה כל אחד מה שירצה, כי דבר זה שיהיה להם חבור, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז השכינה עמהם. ולכך כתיב [אסתר ט, טו] 'ויקהלו היהודים', שיהיה להם אסיפה וקהל ביחד, ואז שכינה עמהם" [הובא למעלה פ"א הערה 1190]. וכן כאשר ישראל קבלו מלכות ה' עליהם בהר סיני, היו "כאיש אחד בלב אחד" [רש"י שמות יט, ב], וכמבואר בהערה הבאה. אם כן מוכח גם משם שאחדות ישראל היא רק כאשר הם שוים בעצה אחת.

<> וכן רש"י [דברים לג, ה] כתב: "בהתאספם יחד באגודה אחת, ושלום ביניהם, הוא מלכם, ולא כשיש מחלוקת ביניהם". ובגו"א שם אות ה כתב: "באגודה אחת הוא מלכם. וזהו מפני כי המלכות הוא האחדות, ולפיכך נקרא קריאת שמע קבלת מלכות שמים [ברכות יג.], אמרו בראש השנה [לב:] 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' [דברים ו, ד] זהו מלכות שלימה. לפיכך כאשר ישראל באגודה אחת, מלכותו עליהם. וכאשר נחלקים, ואין כאן אחדות, מלכותו, דהוא אחדות, אינו עליהן". @**והנה משמע**^ מדבריו כאן שסדר הדברים הוא שקודם צריך שיהיה שלום בין ישראל, ולאחר מכן יהיה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. וכך גם ביאר את המשנה למעלה [פ"א מי"ב] שקודם אמרו "אוהב ושלום ורודף שלום אוהב את הבריות", ורק לבסוף אמרו "ומקרבן לתורה", וכמבואר שם [שמא.]. וכן בדרשת שבת הגדול [סוף רכה:] כתב: "אי אפשר שיהיה שלום, דהיינו החבור עם השם יתברך שהוא אחד, רק כאשר ישראל הם עם אחד". וכן חזר וכתב כן בהמשך הדרשה [רל.], וכן באור חדש [רב.] כתב: "כי דבר זה שיהיה להם חבור יחד, ובפרט לישראל שיהיו כאחד, ואז שכינה עמהם". אמנם בגו"א שמות פכ"א אות ג [הובא למעלה פ"א הערה 1171] כתב: "כי צריך שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, &**ואחר כך**^ צריך שלום בין איש לחברו, נמצא הכל מקושר", ושם למד זאת ממה שקודם נאמרה בתורה פרשת מזבח [שמות כ, כא], ולאחריה פרשת משפטים [שמות כא, א]. ואולי יש לומר, שבודאי הצורך לשלום בין ישראל לאביהם שבשמים קודם לצורך לשלום בין איש לחברו [וכדבריו בגו"א], אך ה"בפועל" לכך הוא להקדים השלום בין איש לחברו, כי רק כך יתאפשר השלום שבין ישראל לאביהם שבשמים [ודבריו כאן]. וכמו שמצינו שהדבר האחרון להתגלות הוא הדבר הראשון שעלה במחשבה בבחינת "סוף מעשה במחשבה תחילה" [גו"א שמות פ"ד אות טז], ו"עם שסדר ישראל שעלה מחשבתן של ישראל לפני הקב"ה קודם שנברא העולם, ביאתן לעולם הטבע באחרונה היה" [לשונו בגבורות ה' פכ"ט (קיד.), והובא למעלה פ"א הערה 1190].

<> דברים אלו מבוארים היטב בדרוש על התורה [כז.], וז"ל: "וכבר יתיישב בזה גם כן מה שכתוב [שמות יט, ג] 'ומשה עלה אל האלהים', כי כאשר הם באגודה אחת כאשר נכתב עליו [שם פסוק ב] 'ויחן ישראל', אזי גם מושלם בקרבם כמשה, שהיה למלך להם [זבחים קב.], מתעלה על ידי כך עד אל האלהים. מה שאין כן כאשר הם נפרדים ומחולקים, עד שאין שם עם אחד עליהם, ואינם רק יחידים כל אחד לעצמו, איך יתעלה אשר הוא מלך עליהם על ידיהם, ועל מי יתעלה. אם עם אין כאן, מלך אין כאן, כי אין מלך בלא עם. וגדולה מזה אמרו על השם יתברך כביכול במדרש [הספרי שהובא כאן], 'הבונה בשמים מעלותיו ואגדתו על ארץ יסדה' [עמוס ט, ו], אימתי נקרא שהקב"ה מתעלה על השמים, בזמן שישראל הם באגודה אחת למטה. ועוד האריכו שם. לכך כתיב 'ויחן שם ישראל' בלשון יחיד, וסמיך ליה 'ומשה עלה אל האלהים'".

<> לשונו בנצח ישראל פ"י [רס:]: "שתף שמו בהם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו''. ואינו דומה ל'ישמעאל', שאף כי גם אצלו שם 'אל', אינו דומה לשם 'ישראל'. כי נקרא 'ישמעאל' שהשם שמע תפילת הגר [בראשית טז, יא]. אבל אצל 'ישראל', לשון 'אל' מורה שיש בהם ענין אלקי, שהרי בשביל זה נקרא יעקב בשם 'ישראל', 'שרית עם אלקים ועם אנשים' [בראשית לב, כט]. ואם כן שם 'ישראל' רוצה לומר שהיה ביעקב ענין אלקי על שם 'שרית עם אלקים ותוכל', ולפיכך נקרא זהו 'שתף שמו בשמם'. ולכך אמר הכתוב [יהושע ז, ט] 'והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול', כי מאחר ששתף השם בשמם, אם כן אם יכריתו אותם מן הארץ 'ומה תעשה לשמך הגדול', שדבר זה מגיע אל שמו". ובבאר הגולה באר החמישי [עד.] כתב: "ועל זה אין צריך להביא ראיה כלל, כי השם יתברך הוא צורה אחרונה לישראל, ודבר זה בארנו בכמה מקומות. וכמו שמורה שם 'אל' אשר חתם השם יתברך בשם 'ישראל', מורה כי הוא יתברך צורה אחרונה להם". וראיה זו [ששם "אל" נמצא ב"ישראל"] הביא בכמה מקומות, וכגון בנצח ישראל פי"ב [שיג:] כתב: "הוא יתברך נחשב צורה אחרונה לישראל, וכמו שחתם שם 'אל' בשמם, עד שהם דביקים לגמרי בו יתברך, כמו שיש דביקות לאילן בעיקר שלו, כך יש דביקות לישראל בעיקר הכל, הוא השם יתברך". וכן הביא ראיה זו פעמים הרבה בספר הנצח, וכמלוקט בנצח ישראל פי"ב הערה 30. וכן הוא באור חדש [נח:, קפח:]. ובאור חדש [קלו.] ביאר שמחמת ששם "אל" מופיע &**בסוף**^ תיבת "ישראל", לכך יש בזה להורות שה' הוא צורה &**אחרונה**^ לישראל. וראה להלן הערה 1042.

<> דבריו צריכים ביאור, שהיכן מוזכר בשם "ישראל" שאיירי ב"מקום שיש כנסיה שהם אסיפה אחת", עד שתלמד מזה ששם "אל" הנחתם ב"ישראל" מורה שה' נמצא במקום שנמצאת אחדותם של ישראל. ויש לומר, כי שם "ישראל" הוא השם של כלל האומה, ואינו שם ליחיד, וממילא בשם זה מונח הכנסיה והאסיפה. וכן כתב בח"א לנדרים לב. [ב, ח.], וז"ל: "אין מזל לישראל. פירוש מצד שם 'ישראל' שהוא השם החביב, אין מזל להם. אבל מצד שם 'יעקב', ומכל שכן מצד הפרט של כל אחד ואחד, שאף ששם 'ישראל' נקרא על כל יחיד ויחיד, אין היחיד כלל ישראל. ומצד הזה בודאי יש לו [מזל]. אבל מ"מ מאחר שאין מזל להם מצד שם 'ישראל', הוא לכלל ישראל, ובאותה מדריגה אין ישראל תחת המערכת כלל, לכך מועיל דבר זה קצת לכל יחיד גם כן, שהרי הוא תוך הכלל, שעליהם נקרא שם 'ישראל'. ולכך שם 'ישראל' שהוא לכלל ישראל, מגין על האדם אף כנגד המזל". וכן בתפארת ישראל פי"ז [רסה:] כתב: "כאשר יצאו ממצרים, ואז שם 'ישראל' עליהם". הרי רק כאשר נעשו לעם נתייחד להם שם "ישראל". וכבר נתבאר למעלה [הערה 1018] שבהעדר אחדות אין הם נקראים "עם", אלא אוסף של יחידים. ובנתיב התשובה ס"פ ז כתב: "כאשר הם באגודה אחת אז השם יתברך עמהם, כמו שבארנו במקום אחר".

<> אודות ששמו יתברך מקיים את הנמצאים, כן כתב בהקדמה שניה לגבורות ה' [יא], וז"ל: "כי כולם נבראים בשמו יתברך, ומאחר שכלם נבראו בשמו יתברך אשר הוא נצחי קיים לעד, כמו ששמו קיים נצחי, כך ראוים מעשה בראשית התלוים בשמו להיות נצחיים". ובנצח ישראל פי"ג [שלו.] כתב: "השם יתברך, אשר שמו עליהם [על ישראל], מקים אותם". ובח"א לסנהדרין סז: [ג, קסו:] כתב: "כי שמו יתברך פועל הכל... וכמו שפעל משה בשמו יתברך על הים, ואין זה דבר יוצא מסדר העולם". ובח"א לשבועות לט. [ד, טז.] כתב: "ומה שאמר שכל העולם נזדעזע בשעה שאמר [שמות כ, ז] 'לא תשא וגומר', כל זה מפני כי בשמו יתברך נברא הכל, ומאחר שבשמו יתברך נברא הכל, ובשעה שאמר 'לא תשא את שם ה' אלקיך' לשוא, אם כן אפשר שיהיה אדם בעולם שישבע בשמו לשקר, כי בזה בטל העולם, וזהו הזדעזעות העולם בודאי". ובח"א לערכין טז. [ד, קמ:] כתב: "בשמו יתברך ברא הכל ומקיים הכל, ואם נשבע לשקר, אין לזה שייכות אל העולם כלל, אשר בשמו מקוים הכל. ולכך כאשר אמר 'לא תשא שם ה' אלקיך לשוא' נזדעזע כל העולם, כיון שבשמו מקוים הכל". ובח"א לנדה ל: [ד, קנט:] כתב: "קיום האדם בשמו יתברך, שמקיים אותו השם יתברך". ובדרוש לשבת תשובה [סז:] כתב: "כי אין שמו [יתברך] כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [הובא למעלה הערה 403, וראה להלן הערה 1042].

<> מדבריו כאן משמע שזהו דין מיוחד בכלל ישראל, שכתב כאן: "אחר שהשם יתברך עם כלל ישראל, ואם אין הכנסיה לשמו יתברך, אין הכנסיה מתקיימת, כלומר שיבא חילוק ופירוד ביניהם". וצרף לכאן, שבנצח ישראל פכ"ה [תקכח.] הביא שאחד מאומות העולם שאלוהו מדוע המחלוקת מצויה בישראל יותר מאשר אצל האומות. והמהר"ל השיב לו [תקל.] בזה"ל: "כי עם הקדוש הזה מצד עצמם ראוים אל החשיבות והמעלה יותר מכל האומות... והחשוב מצד טבע עצמו יבקש המעלה... כאשר הם מדמים בעצמם כי הם ירשו ארץ בלבד, ואין עוד אחר. לכך אינם חפצים במעלת האדם, הן גדולה או קטנה. ואין ספק כי מדה זאת [המחלוקת] גרוע למאוד, אך הדבר הזה יוצא מתכונה טובה, הוא תכונת החשיבות" [הובא למעלה פ"ב הערה 285].

<> כמבואר בהערה 1011, שהקב"ה נמצא עם הצבור.

<> כי אין לישראל שום קיום מצד עצמם, ושם "ישראל" גופא מורה זאת, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ל [תקפח.], וז"ל: "ישראל הם לגמרי אל השם יתברך, עד שאין להם מציאת עצמם, רק מצד השם יתברך, שהוא יתברך צורה אחרונה לישראל. כמו שמורה שם 'ישראל', שחתם שם 'אל' בשמם, לומר כי עצם מציאות ישראל מה שהוא אלקיהם, וזולת זה לא היה להם מציאות". וכן כתב באור חדש [קלג:], וז"ל: "רק מצד השם יתברך יש להם [לישראל] קיום, אבל מצד עצמם אין להם קיום. ודבר זה שאין לישראל הקיום רק מצד השם יתברך, מורה זה כי שם 'אל' בסוף השם של ישראל, כי בסוף שלהם... נותן להם השם יתברך קיום, אבל מצד עצמם יש להם סוף". וכן כתב שם בהמשך [קפח:]. ומשמע מדבריו כאן שזהו דין מיוחד בישראל, וראה הערות 1022, 1028.

<> למעלה פ"ג מ"ב אמרו "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה, איש את רעהו חיים בלעו". וכתב שם [לפני ציון 242] בזה"ל: "כי לפי מציאות העולם וציור החכמה, לא היה צריך שיהיה רק אדם אחד, ולא יותר. וכשם שראוי לפי ציור החכמה שיהיו שאר המינים הרבה, כך ראוי שיהיה נברא האדם יחידי. כי האדם הוא מלך בתחתונים, כמו שאמר הכתוב ביצירת האדם\*, ודבר זה ידוע כי ראוי שיהיה המלך אחד, כי אין ראוי שיהיו שני מלכים... כיון שכל אדם הוא כל העולם, עד שמצד העולם היה די לעולם באדם יחידי, ואין צריך לזולתו, ולפיכך אם לא היה מורא מלכות, כי המלך הוא מקשר ומאחד הכלל, כי זהו ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל, כי מפני שגוזר טבע העולם שיהיה האדם יחידי בעולם, אם אין מוראו של מלכות 'איש את רעהו חיים בלעו', עד שיהיה האדם כפי ציור העולם. שכך הוא הבריאה, שהרי כל אדם אומר 'בשבילי נברא העולם', והוא בלבד ראוי בעולם, ולכך היה בולע את רעהו חיים, עד שהוא נשאר בלבד. ולכך אמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מורא מלכות', שהוא מקשר האנשים הפרטים עד שהם מתחברים. ואם לא היה זה, כל אחד בולע את רעהו חיים, כי כל אחד כל העולם, ולכך היה האדם נמשך אחר זה, והיה בולע רעהו חיים, שלא יהיה נמצא רק הוא". ובסמוך יזכיר דברים אלו.

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב השלום פ"א [א, ריג:] כתב: "השם יתברך עושה שלום בין כל הנמצאים, ואם לא היה השם יתברך עושה שלום בין ההפכים שהם בעולם, אין העולם מתקיים... ומצד השם יתברך אשר הוא כולל את הכל, שלום ביניהם". ובנתיב העבודה פי"ג [א, קכ.] כתב: "העובד מאהבה הוא דבק בו, שנאמר [דברים יא, כב] 'לאהבה את ה' אלקיך ולדבקה', והרי הוא יתברך אחד, ועל ידי זה מתאחדים ביחד מצד השם יתברך שהוא אחד... [וכאשר] אין הדביקות בו יתברך... [ו]אינו מתחבר עמו... אינם דבקים בעלה שהיה מקשר ומאחד הכל... והוא בפני עצמו... שכל אחד עושה בפני עצמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1148].

<> בכת"י כתב כך: "אם אין הכנסיה לשם שמים, אם כן אין השם יתברך עם הכנסיה, ואז אין הכנסיה קיימת, כי כל אחד הוא לעצמו". ולמעלה פ"א מי"ב [שלא.] כתב: "העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין, כי באותו יום שנברא העולם בא המחלוקת לעולם מן קין והבל, שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד".

<> הובא בהערה 1025. ומדבריו משמע שאין זה דין מיוחד בישראל, אלא שגם לגוים ראוי להם החילוק והפירוד. אמנם למעלה [לפני ציון 1024] כתב: "אי אפשר שיהיה לישראל כנסיה רק כשהכנסיה היא לשמו יתברך", ומכך משמע שזהו דין מיוחד בישראל [כמבואר למעלה הערה 1024], ולא לגוים. ואולי זה גופא ההבדל בין שני הסבריו כאן; להסבר הראשון זהו דין מיוחד בישראל, שחתם שם "אל" בשם ישראל. אך להסבר השני, זהו דין הנוהג בכל בני אדם, שהרי המשנה [למעלה פ"ג מ"ב] "איש את רעהו חיים בלעו" בודאי נאמרה על הכל. ובבאר הגולה באר השביעי [תח.] ביאר שה"מלכות" שהוכרה במשנה זו ["הוי מתפלל בשלומה של מלכות"] איירי במלכות של גוים, ולא במלכות של ישראל [הובא למעלה פ"ג הערה 227].

<> בא לבאר את סמיכות משנה זו לקודמתה. ויש להעיר, שעל פי רוב מבאר תחילה את סמיכות המשניות, ולאחר מכן מבאר את המשנה. וכגון למעלה במשנה ב ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 166-176], ולאחר מכן ביאר את המשנה. וכן למעלה במשנה ד ביאר תחילה את סמיכות המשניות [ציונים 257-264], ולאחר מכן ביאר את המשנה. וכן נהג למעלה בתחילת משניות ו, ז, י, יא. וכן ביאר למעלה פ"ג תחילת משניות י, יב, יג, יד. ואילו כאן נהג להיפך; קודם ביאר את המשנה, ורק לאחר מכן מבאר את סמיכות המשניות. אמנם גם למעלה נהג כפי שנהג כאן בשני מקומות; בפרק ג תחילת משנה יז, ושם בהערה 1907 נשאלה שאלה זו. וכן למעלה משנה ה [לפני ציון 521]. ונראה ליישב, כאשר ביאור סמיכות המשניות הוא חלק מהביאור שנאמר במשנה, אזי יקדים לבאר את המשנה לפני ביאור הסמיכות, בכדי שביאור הסמיכות יתפרש כתוצאה מביאור המשנה. אך כאשר ביאור הסמיכות לחוד, וביאור המשנה לחוד, אזי קודם יבאר את סדר הסמיכות, ולאחר מכן יבאר את המשנה. וכפי שיתבאר בסמוך, מתוך ביאור המשנה ממילא מובנת סמיכות משנה זו לקודמתה [הובא למעלה הערה 521].

<> כמלוקט למעלה הערה 166. וראה למעלה הערה 939, שהיו חכמים שהיו ממש בזמן אחד, והיו חכמים שהיו זה אחר זה, אף שלא היו בדור אחד לגמרי.

<> חגיגה יד: "ארבעה נכנסו לפרדס; בן עזאי, בן זומא, אחר, ורבי עקיבא. אמר להם רבי עקיבא, כשאתם מגיעין אצל אבני שיש וכו'". ובב"ב קנח: אמרו "בן עזאי תלמיד חבר דרבי עקיבא הוה". ובברכות כב. אמרו "רבי עקיבא לחשה לבן עזאי". וביומא כה. אמרו "אמר בן עזאי לפני רבי עקיבא". ובן זומא היה בן גילו של בן עזאי, וכמבואר למעלה [הערה 171].

<> שהרי רבי ישמעאל היה בנו של רבי יוחנן ברוקה, וכמבואר הרבה פעמים בש"ס [שבת קטז:, שם קלג:, עירובין יט:, שם לח:, פסחים מח., ר"ה ח., יומא מד:, יבמות מב:, ב"ק קיד., נדה לב:, ועוד].

<> ב"ר סא, ג "י"ב אלף תלמידים היו לר"ע מעכו ועד אנטיפרס, וכולם בפרק אחד מתו, למה שהיתה עיניהם צרה אלו באלו. ובסוף העמיד שבעה; רבי מאיר, ורבי יהודה, רבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יוחנן הסנדלר, ורבי אליעזר בן יעקב" [ראה להלן הערות 1078, 1110, 1315]. וקצת קשה מדוע השמיט כאן את רבי אליעזר בן יעקב [הובא למעלה תחילת משנה יא], שאף הוא אחד משבעת תלמידי רבי עקיבא.

<> כן כתב למעלה תחילת משנה יא [לפני ציון 939]: "גם זה המאמר נסמך, כי בזמן אחד היה רבי אליעזר בן יעקב עם רבי מאיר... וראיה לזה הפירוש, כי לא נמצאו מוסרי החכמים ביחד אותם שהיו רחוקים בזמן... ולפיכך מבואר הפירוש הזה".

<> פירוש - אם תרצה לפרש את סמיכות המאמרים באופן מהותי, ולא רק מצד סדר הדורות, וכמו שכתב למעלה במשנה יא [לפני ציון 941]: "ואם תאמר כי המאמרים נסמכו בעצמם". ומכאן משמע שההסבר הראשון לסמיכות המשניות [סדר הדורות] יאמר רק כאשר אין הסבר מהותי יותר, אך כאשר ניתן לפרש סדר המשניות בקשר מהותי, אזי עדיף לעשות כן. וכן למעלה פ"ג 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 קשר עצמי ומהותי. אך למעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1907] טרח בתחילה לישב את סדר המשניות על פי קשר מהותי, ולאחר מכן כתב [לאחר ציון 1911]: "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". וכן להלן ריש משנה ד כתב: "שהיה החכם הזה עם החכמים הראשונים בזמן אחד... וזה עיקר הפירוש כמו שפרשנו. ואפשר לומר וכו'" [וביאר סמיכות מהותית]. ומשמע מכך שסדר הדורות הוא העיקר בביאור סמיכות המשניות, עד "שאין צריך" כל הסבר אחר. 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 למעלה פ"ג מי"ז ההסבר הראשון [המהותי] היה קצת דחוק בעיניו, ולכך אמר שאין צורך להכנס לדוחק זה [הובא למעלה פ"ג הערה 1912, וראה שם הערה 2096]. וראה למעלה הערות 172, 260, 324, 586, 658, 679, 941.

<> לשונו למעלה [לפני ציון 983]: "כי התשובה שהיא סילוק מן החטא, וכל סלוק מן החטא אי אפשר רק במדריגה נבדלת מן החומר... ורמזו החכמים עליו [נדרים לט:] שהתשובה נבראת קודם שנברא העולם, דהיינו שהתשובה היא מעלה עליונה נבדלת מן העולם הזה הגשמי".

<> לשונו למעלה [לפני ציון 987]: "וכן המעשים הטובים, שכל מעשים טובים הם מעשים אלקיים בלתי טבעיים, שאין מעשי התורה מעשים טבעיים, אבל מעשים בלתי טבעיים. ובדבר זה אין ספק כי מצות התורה נבדלים בלתי טבעיים".

<> שביאר למעלה [לאחר ציון 972] שהיסורין חלים רק על החומרי משום שההעדר דבק בחומרי, והפורענות שהיא גם העדר, היא מפאת החומר. ומתוך כך מתבאר שהדברים הנבדלים יש להם קיום, כי אין ההעדר דבק בהם. וכן כתב למעלה פ"ג תחילת מ"ח: "התורה היא שכלית, ויש אל השכל מציאות שהוא קיים ביותר, ולא כמו החומר שאין לו מציאות גמור, ודבק בחומר ההעדר". @**דוגמה לדבר**^; נאמר [במדבר יט, ב] "זאת חוקת התורה וגו' ויקחו אליך פרה אדומה תמימה וגו'", ופירש רש"י שם "ויקחו אליך - לעולם היא נקראת על שמך, פרה שעשה משה במדבר". וכתב על כך בגו"א שם אות ג בזה"ל: "וקשיא, מה מעלה יש בזה שהפרה היתה נקראת על שמו. ונראה, מפני שסוד פרה אדומה לא נגלה רק למשה [במדב"ר יט, ו], ולפיכך תלה פרה אדומה במשה שהוא עשאה. כי המצֻווה לעשות דבר, ומבין ענין המעשה... נתלה במצֻווה היודע דבר אל אמתתו. ומזה הטעם נראה שהיתה פרה אדומה שעשה משה דוקא למשמרת לדורות [רש"י שם פסוק ט], ולא פרה אחרת, כי כל דבר שכלי יש לו קיום, וכן כל דבר הקרוב אל השכל, לאפוקי דבר שאינו שכלי, אין לו קיום. ולפיכך היה קיום לפרה שעשה משה, כי הוא נעשה על פי השכל והדעת, וכל דבר הנמשך אחר השכל יש לו קיום. ולפיכך פרה שעשה משה, כיון שעשה אותה על פי הדעת והשכל, יש לה קיום. וזה שיסד הפייט [יוצרות לפרשת פרה, סוף ד"ה "אצורה ומפורשה"] 'שכל הפרות כלות, ושלך עומדת' מזה הטעם, וכל זה שנעשית הפרה בהשגת השכל, שהוא דבר מקוים" [הובא למעלה פ"ג הערה 891].

<> כפי שיש קיום לתשובה ומעשים טובים. ובאבות דרבי נתן פ"מ מ"י אמרו "כל כנסיה שהיתה לשם מצוה, זו כנסת אנשי הגדולה. ושלא לשם מצוה זו, כנסת אנשי דור הפלגה". הרי שאמרו "כנסיה לשם מצוה", כי כנסיה לשם שמים שקולה למצוה, וכמבואר כאן.

<> שהוא לשון הפסוק [דברים לג, ה] "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם וגו'",, והובא למעלה. וכן נאמר [בראשית כח, ג] "והיית לקהל עמים", וכן הוזכר "קהל" הרבה פעמים בתורה [בראשית מט, ו, שמות יב, ו, שם טז, ג, ויקרא ד, יג, שם טז, לג, ועוד], אך לא נמצאת בתורה לשון "כנסיה" בהקשר של צבור.

<> אותיות יו"ד ה"א.

<> יש להבין, מדוע לשם "ישראל" השם הנעוץ בהם הוא "א-ל", וכמבואר למעלה, ואילו השם הנעוץ בתיבת "כנסיה" היא יו"ד ה"א. והנראה, כי השם שננעץ בתיבת "ישראל" בא להורות על הדביקות הקיימת בין ישראל אל ה', וכפי שביאר בנצח ישראל פ"י [רס:], וז"ל: "שתף שמו בהם [ירושלמי תענית פ"ב ה"ו], כלומר, שהם דביקים אל השם יתברך, ובזה אין האומות יכולים להם, כאשר שתף השם בשמם... שלא יהיו נאבדים בין האומות, והם דביקים בו, כדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם וגו''" [הובא למעלה הערה 1019]. ולמעלה פ"א מ"ב [רט:] כתב: "שם 'אל' הוא מדת החסד". ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמח:] השריש שרק באמצעות מדת החסד ניתן ללכת בדרכי ה', ולהדבק ולהדמות לה', ולא באמצעות שאר מדות [ראה למעלה הערה 959]. ולכך נאה ויאה, שדוקא השם המורה על מדת החסד הוא השם שייחתם בשם "ישראל", כדי להורות על דביקותם של ישראל בה'. אך השם שננעץ בתיבת "כנסיה" בא להורות על הקיום, וכפי שביאר כאן, ושם יו"ד ה"א הוא המורה על הקיום, וכפי שכתב בדרוש לשבת תשובה [סז:], וז"ל: "כי אין שמו [יתברך] כמו שם בשר ודם, אבל בשמו יתעלה ברא הכל בשתי אותיות בלבד [רש"י בראשית ב, ד], וא"כ כאשר מזכיר שמו זהו פריקת עול ומורא של הקב"ה" [ראה למעלה הערה 1021 שנתבאר שם שהשם המורה על הבריאה הוא השם המורה על הקיום]. ולכך חכמים בחרו בשם יו"ד ה"א להורות על הקיום שיש לכנסיה.

%[פ"ד מי"ג]

<> ולא "חביב עליך כשלך". וכן הוא בשנויי הנוסחאות הנדפס בשולי המשניות. וכן גרסו רש"י המאירי ורבינו יונה כאן. ועיין בתויו"ט. ולמעלה פ"ב מ"י אמרו "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", ויובא בהמשך.

<> מה שמבאר ששאלה זו היא "כל שכן", כי הפער בין תלמיד לחבר אינו כל כך גדול כפער שבין חבר לרב [וק"ו בין רב להקב"ה]. והרי יש "תלמיד חבר" [ב"ב קנח:], אך לא מצאנו "רב חבר". טלהלן [הערה 1073] נתבאר שהתלמיד לא גרע מחבר.

<> ומדוע הגבילו במשנה את כבוד התלמיד שיהיה ככבוד חברך, ולא אמרו "יהיה כבוד תלמידך כמורא שמים". נמצא ששאל על המשנה שלש שאלות; (א) מה הטעם שכבוד תלמידך יהיה ככבוד חברך [ראה התשובה להלן הערה 1053]. (ב) מה הטעם שיהיה כבוד חברך כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים [ראה התשובה מלאחר ציון 1053 ואילך]. (ג) אם כבוד התלמיד ככבוד החבר, וכבוד החבר כמורא רבך, ומורא רבך כמורא שמים, נמצא שכבוד חברך כמורא שמים [ראה התשובה מציון 1062 ואילך].

<> פירוש - החבור בין שנים נעשה כאשר יש בכך הטבה ותועלת אליהם, כי תועלת הדדית מביאה לחבור הדדי, כי קבלה יוצרת חבור. וכן מבואר למעלה פ"א מ"א [קלו.], שכתב: "הקבלה זה מזה, יש לאחד חבור וקשור אל האחד, כי זהו ענין הקבלה שבאה מזה לזה". וכן כתב בנתיב הצדקה פ"ו [א, קפא.], בביאור מצות הלואה שנוהגת אף לעשיר [ב"מ עא.], וז"ל: "דבר זה כי ישראל הם עם אחד לגמרי, עד שנקראים 'אחים', ואי אפשר שיהיו אחד אם לא שזה מקבל מזה, וזה מקבל מזה, ובזה הם אחד לגמרי". ועוד אודות שהקבלה יוצרת דביקות בין המקבל והנותן, ראה רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו" [הובא למעלה פ"א הערה 189, וראה שם הערה 82]. וראה גו"א במדבר פכ"ג הערה 7, נצח ישראל פל"ג הערה 43, ולמעלה פ"ב הערה 1709, ופ"ג הערה 1630. וראה בסמוך הערה 1048.

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ב: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד" [ראה להלן הערה 1073]. וכן אמרו חכמים [תענית ז.] "מתלמידי יותר מכולם". והרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה הי"ג כתב: "התלמידים מוסיפין חכמת הרב, ומרחיבין לבו. אמרו חכמים [תענית ז.] 'הרבה חכמה למדתי מרבותי, ויותר מחבירי, ומתלמידי יותר מכולם'. וכשם שעץ קטן מדליק את הגדול, כך תלמיד קטן מחדד הרב, עד שיוציא ממנו בשאלותיו חכמה מפוארה". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הי"א בתורה הוא "בפלפול התלמידים", וכתב שם לבאר: "הוא מחכים את רבו. ובפ"ק דתענית [ז.], אמר רב נחמן בר יצחק, למה נמשלו דברי תורה לעץ... מה עץ קטן מדליק את הגדול, אף דברי תורה, הקטנים מחדדין את הגדולים. והיינו דאמר רבי חנינא, הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר, ומתלמידי יותר מכולם, עד כאן. והטעם הוא מבואר מאד, כי הדבר דומה לעץ, שאין מקבל האור. וכן הת"ח גדול, מפני שהשגתו גדולה מאד, לכך אין מתחיל לשאול ולפלפל בחכמה, לפי גודל השגתו ופשיטות שכלו, אין בו פלפול, דהיינו השאלה. וצריך אל כל פלפול שאלה, לאפוקי הגדולים אין בהם השאלה, ולפיכך אמר שהקטנים מחדדים את הגדולים, מפני שהם שואלים ביותר, ואז צריך החכם להשיב. ומדמה זה לעץ קטן שהוא מדליק את הגדול, שהאש נאחז ביותר בקטן, וכך הוא הקטן הוא התחלת השאלה והפלפול, ולכך אמר 'בפלפול התלמידים', שעיקר הפלפול מן התלמידים. ולפיכך 'אמר הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה. 'ומתלמידי יותר מכולם', כי הם מפלפלים ומחדדים יותר בשאלה, ודבר זה מבואר". וכן למעלה פ"א מ"א [קמ:] כתב: "אמר 'העמידו תלמידים הרבה', שעל ידי רבוי התלמידים תתברר התורה". וראה שם הערה 219, ולמעלה בפרק זה הערה 528.

<> כתב להדיא "&**מקבל**^ תועלת", ולא "יש לו תועלת", וזה מורה באצבע שהקבלה היא זו היוצרת את החבור, וכמבואר למעלה הערה 1046.

<> בכת"י כאן הוסיף: "אף על גב כי זה רב וזה תלמיד, מכל מקום יש להם חבור ביחד. וכיון שיש להם חבור ביחד, על זה אמר 'יהיה כבוד [תלמידך] חביב עליך (כשלך) [כחברך]".

<> למעלה פ"א מ"א [קיח:], שכתב: "כי הרב שלימד תורה לתלמיד, יש לרב צירוף אל התלמיד, והתלמיד אל הרב, כי נקרא רב אליו, וזה נקרא תלמידו, עד כי יש להם צירוף ביחד. ודבר זה בכל רב ותלמיד בעולם, אף אם לא יהיה מיוחד אליו, על כל פנים הרב והתלמיד יש להם צירוף, במה שזה מלמד וזה מקבל. ולכך לא אמר 'משה קבל תורה מפי הקב"ה' [אלא "משה קבל תורה מסיני"], כי זה היה משמע שיש כאן צירוף הרב והתלמיד ביחד, ואין זה כבוד כלפי מעלה". ובנתיב התורה ס"פ ג [א, טו:] כתב: "כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף יחד". ושם פ"ח [א, לז:] כתב: "כי בארנו בפרק משה קיבל כי התלמיד והרב יש להם חבור וצירוף ביחד ביותר, ואין לך חבור כמו תלמיד והרב. ואם ילמד תורה מתלמיד חכם שאינו הגון, יהיה לו חבור וצירוף אל רשע, ודבר זה מדה פחותה, שהרי אמרו [למעלה פ"א מ"ז] 'אל תתחבר לרשע'" [הובא למעלה פ"א הערה 81]. וראה להלן הערה 1073.

<> כמו שנאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובלשון חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו". 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 פ"ג הערה 1902]. ובגבורות ה' פ"ד [לא:] כתב: "ישראל ומצרים, אף על גב שהם הפכים, כי ישראל הצורה הנבדלת, ומצריים הם החומר, מכל מקום שייך יחוס ביניהם, כי החומר והצורה משלימים מציאות אחד, ודבר זה התיחסות בודאי... ואם לא היה זה שיש למצרים קצת התיחסות, לא היה אפשר שישראל יהיו גרים בארץ מצרים, אחר שלא היה כלל התיחסות ביניהם, לא יתכן שיהיו ישראל גרים ביניהם". ולהלן במשנה יז כתב: "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". ובנתיב התורה פ"ד [א, כא.] כתב כן גם לאידך גיסא, וז"ל: "כי אשר הוא דומה ומתיחס אל הדבר, ראוי שיהיו ביחד" [הובא למעלה הערה 603, ולהלן הערות 1145, 1370]. @**והנה מצינו**^ בעשרת הדברות שחמש הדברות הראשונות הן מצות בין אדם למקום, וחמש הדברות השניות הן מצות בין אדם לחברו [רמב"ן שמות כ, יג, ותפארת ישראל פל"ו (תקכז.)], ומקום המפגש של הדברות הוא בדבור החמישי [כבוד אב (שמות כ, יב)], ובדיבור הששי ["לא תרצח" (שמות כ, יג)], הרי אע"פ שהדבור החמישי הוא סוף המצות בין אדם למקום, מ"מ יש בו בחינה בולטת של בין אדם לחבירו [ראה במנחת חינוך מצוה לג שנסתפק בכבוד אב אם הוא מצוה בן אדם למקום או מצוה בן אדם לחבירו, שמע מינה דאית בהו תרתי]. ומאידך, אע"פ שהדבור הששי הוא הראשון למצות שבין אדם לחבירו, בולטת בו המגמה של בין אדם למקום, וכפי שנאמר בתורה שאיסור רציחה הוא משום "כי בצלם אלקים עשה את האדם" [בראשית ט, ו]. הרי שכאשר שני דברים מצטרפים זה לזה, נראה כיצד יש התייחסות ושוין ביניהם.

<> עדיין יש להבין, כי הואיל ובין התלמיד והרב "&**מצד מה**^ יש כאן צירוף והתחברות, כי הם מתחברים בענין הלמוד", ואילו עם חבירו "יש לו שווי וצירוף אליו &**לגמרי**^", מדוע ש"יהיה נחשב בעיני הרב הצירוף הזה שווי גמור, עד שיהיה נחשב לו כבודו ככבוד חבירו", הרי סוף סוף יש הבדל גדול בין החבור המוגבל של תלמיד ורב, לחבור הגמור שיש בין חברים. והרי אף המהר"ל הרגיש בהבדל זה, וכתב: "מכיון שהם מתחברים בענין הלמוד, מצד זה יש כאן שווי", אך מדוע שויון שהוא רק מצד אחד יהיה חביב כשויון שהוא מהרבה צדדים. ונראה, שעל כגון זה אמרו בגמרא [ב"מ צה.] "סברא הוא, מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא". ועוד אמרו [יבמות ז.] "מה לי חומרא זוטא, ומה לי חומרא רבה". והגו"א בראשית פי"ב סוף אות כז כתב: "מה לי אסורא רבה ומה לי אסורא זוטא". והבדל כמותי אינו מכריע בזה. והוא הדין לדידן; מה לי קשר בהרבה צדדים [של חברים], מה לי קשר בצד אחד [רב ותלמיד], סוף סוף יש כאן קשר של חברות. והרי אף בחברים גופא יש מן הסתם דרגות רבות, ולא נחלק בין הדרגות הללו. א"כ הוא הדין שלא נחלק בין צירוף חלקי לצירוף שלם [מפי בני הבה"ח חנוך דוב שליט"א]. אמנם להלן [לאחר ציון 1063] כתב: "יש לשקול &**מפני הכבוד**^ כאילו היה לגמרי כך", ולא אמר שזהו משום "מה לי רבה מה לי זוטא", וראה שם הערה 1064 בביאור הדבר.

<> בזה מיישב את שאלתו הראשונה למעלה, שכתב: "ויש לשאול, מה טעם דברים אלו שיהיה כבוד תלמידו חביב עליו ככבוד חבירו". ועל כך ביאר שני טעמים; (א) הרב מקבל תועלת מהתלמיד, וקבלת תועלת היא ענינה של חברות. (ב) בין לרב ותלמיד יש חבור וצירוף בענין הלימוד, וכל חבור בעולם יוצר שויון מסוים. והנפקא מינה בין שני הטעמים תהיה בציור שהרב אינו מקבל שום תועלת מתלמידו, האם עדיין יאמר בזה "יהיה כבוד תלמידך חביב עליך ככבוד חברך"; לפי טעמו הראשון, לא. אך לפי טעמו השני, כן.

<> כמבואר בקרא [קהלת ד, ט-יב] "טובים השנים מן האחד אשר יש להם שכר טוב בעמלם כי אם יפלו האחד יקים את חברו ואילו האחד שיפול ואין שני להקימו גם אם ישכבו שנים וחם להם ולאחד איך יחם ואם יתקפו האחד השנים יעמדו נגדו וגו'", ופירש רש"י שם "טובים השנים - לכל דבר מן האחד, לפיכך יקנה לו אדם חבר, וישא אשה, אשר יש להם יותר ריוח בעמלם, הרבה מלאכה נעשית בשנים שאין היחיד מתחיל בה לבדו". ובסמוך יביא מקרא זה [ראה הערה 1058]. וההבדל בין שני חברים המקבלים זה מזה לבין רב המקבל תועלת מתלמידו הוא שאין הרב מקבל השלמתו מתלמידו, אלא תועלת. אך חברים מקבלים זה מזה את השלמתם. באופן, שרב ללא תלמיד אינו נחשב לחצי דבר, אך אדם ללא חברו נחשב פלג גופא. ורבי טרפון קרא על רבי עקיבא חברו [קידושין סו:] "עקיבא, כל הפורש ממך כפורש מן החיים". ולמעלה פ"א מ"ו [רעח:] כתב: "החבר לפעמים עושה צרכו, כמו דרך החברים לעשות זה לזה, וכל אחד הוא קנינו של חבירו, ולפיכך אמר [שם] 'קנה לך חבר'". ובארחות צדיקים השער החמישי [שער האהבה] כתב: "קנה לך חבר המוכיח אותך בעשותך שלא כהוגן, והמלמדך לעשות הטוב, והעוזר אותך בנפשו ובממונו, וזהו חברך הנאמן. אבל חבר המחניף והמיישר לך טעותך ושגגתך, והמנחם אותך על מעשיך הרעים, הסתלק מעליו" [הובא למעלה פ"ב הערה 1176]. אמנם כאן מדבר בחבר ללימוד תורה, וכמבואר בהערה הבאה.

<> דע, שלמעלה פ"ב מ"י [תשלג:] העמיד שמשנתינו איירי בחברים בתורה, וכלשונו שם: "מה שאמר לקמן 'יהי כבוד... חבירך כמורא רב', לקמן מדבר מחבירים שהם חבירים בתורה, וכאן [פ"ב מ"י, שאמרו שם "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך"] מדבר מכל חבירים שהם חבירים ביחד, אף אם אינם חבירים בתורה ללמוד תורה ביחד". ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין העשירי של תורה הוא "בדבוק חבירים", וכתב שם: "כי האדם כאשר הוא יחידי, אינו מקבל התורה. ובפרק קמא דתענית [ז.] א"ר יוסי בר חנינא, מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב על הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שעוסקים בתורה בד בבד, ולא עוד אלא שמטפשין... דבר זה בארנו למעלה [פ"ג מ"ב] אצל 'שנים שיושבים ועוסקים בתורה', כי עיקר התורה על ידי שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל, שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל... אבל כאשר הוא עוסק בתורה ורוצה להתחכם בתורה, שהיא שכל הנבדל לגמרי, כמו שבארנו למעלה אצל 'שנים שיושבין ועוסקין בתורה', בודאי השכל הנבדל הוא בשנים דווקא".

<> לשונו בגו"א שמות פי"ז אות ב: "'כבוד חבירך ככבוד רבך', מפני כי החבר לפי שהוא מתחבר לו הרי 'טובים השנים מן האחד' [קהלת ד, ט], ובזה מוסיף לו חכמה, והרי מצד מה כמו רבו". ובב"מ לג. אמרו "תלמידי חכמים שבבבל עומדין זה מפני זה וקורעין זה על זה", ופירש רש"י שם "עומדין זה מפני זה - כדין תלמיד לרב, לפי שהיו יושבין תמיד בבית המדרש יחד ומקשין ומפרקין, וכולם למדים זה מזה". ואודות שהרב משלים את התלמיד, כן יבאר בסמוך שהרב הוא עלה וסבה לתלמיד [ראה הערה 1060].

<> תלה את מורא מהרב בהשלמה שמקבל מהרב. וביאורו, כי כל מורא היא תוצאה של תלות, וכמו שכתב בנצח ישראל פ"ב [כא.], וז"ל: "על זה אמר [ישעיה א, ג] 'ידע שור קונהו'... שראוי היה שיהיו נמצאים בישראל, כי יש בעל חי כמו השור, מכיר מי שהוא תחתיו ותחת רשותו, אשר יכול [בעל השור] לעשות עמו כרצונו, והוא ירא מפניו", ושם הערה 15. הרי שהרגשת התלות יוצרת התבטלות אצל התלוי. ועוד, יחס של תלות הוא יחס של העלול אל העלה ושל המסובב אל סבתו, וכפי שיבואר בסמוך, וזהו היחס של יראה, וכמו שביאר 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]. ולמעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 936] כתב: "כי כאשר האדם ירא שמים, הנה האדם עלול אל השם יתברך לגמרי", ושם הערה 937. @**ואם תאמר**^, הרי השלמה יוצרת יחס של אהבה, וכפי שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, לח:], וז"ל: "כי אף שצוה השם יתברך מורא אב ואם [ויקרא יט, ג], וכן צוה על מורא רבו [דברים י, כ], ולא מצינו שצוה על אהבת אביו ועל אהבת אמו ועל אהבת רבו. דבר זה, מפני שאין אלו שוים, ומכיון שאינם שוים ודומים, לא יפול ביניהם אהבה כלל, רק יראה בלבד. ואם כן יקשה לך כי אצל השם יתברך תמצא שניהם, האהבה [דברים ו, ה] והיראה [שם פסוק יג], ולמה זה, ואיך שייך אהבה אל השם יתברך, שאין ביניהם שוים דמיון כלל. אמנם לפי מה שאמרנו לא יקשה, כי אף שהוא יתברך בשמים ואתה על הארץ, ואי אפשר לומר בפה הרחוק שבין השם יתברך ובין האדם. אבל פירוש הדבר כמו שאמרנו, כי השם יתברך הוא קיום האדם, ואי אפשר זולתו, ולפיכך שייך אהבה אליו. כי כל דבר הוא אוהב דבר אשר הוא השלמתו, והוא יתברך השלמת האדם". הרי ששם ביאר שההשלמה היא סבה לאהבה, ואילו כאן מבאר שהיא סבה ליראה. זאת ועוד, ששם בנתיב אהבת השם ביאר שיש מצוה של אהבת השם משום שהקב"ה משלים את האדם, וביאר שם שאין מצוה של אהבת רבו. אך הואיל והרב משלים את התלמיד, וכמבואר כאן, מדוע של תהיה מצוה של אהבת רב כפי שיש מצוה של אהבת ה'. וצ"ע.

<> לשונו בח"א לב"ב עד: [ג, קו.]: "מה שאמר [שם] כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראו, באור זה כי מפני שהתחתונים אינם במעלה ובחשיבות העליונים, רצה הקב"ה לזכות את חשיבות האדם וכל התחתונים מה שחסר להם, מצד אשר 'טובים השנים מן האחד', כי מה שחסר בזה גלה בזה, כי יש בזכר מה שאין בנקבה, ויש בנקבה מה שאין בזכר, ולפיכך אמר הכתוב [בראשית ב, יח] 'אעשה לו עזר כנגדו'. ודבר זה נמשך בכל התחתונים, מצד כי טוב שנים מן אחד, ונמצא כי לפי זה כי החבור הזכר עם הנקבה יש בו שלימות יותר בכלל שלהם... כי האחד אינו שלם, וכאשר הם שנים אז הבריאה שלימה בלי חסרון" [הובא למעלה הערות 231, 767].

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קעז:]: "ובודאי יש לאדם יחס אל בוראו במה שבראו השם יתברך, והאדם נברא ממנו". ולמעלה פ"א מי"ח [תטו:] כתב: "השם יתברך, הוא הסבה ועלה לעולם". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 194] כתב: "כי מצד שיש לאדם עלה, הוא השם יתברך שבראו, הנה האדם הוא עלול", ושם הערה 195.

<> מדויק מלשונו שאין הרב סבה לחכמת התלמיד, אלא הרב הוא סבה לתלמיד שקבל ממנו חכמתו, אך אין הרב סבה מוגבלת רק לחכמת התלמיד, אלא לכל מציאותו של התלמיד. והביאור הוא, כי האדם ללא חכמה נחשב כבהמה, וכפי שכתב בנתיב התורה פי"ד [א, נח.], וז"ל: "אי אפשר שיהיה העולם בלא דעת, כי מה היה האדם נחשב אם לא היה הדעת, רק היה נמשל כבהמות נדמה אם לא היה הדעת... וכאילו אינו אדם". וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [ט:] "כי האדם במה שהוא אדם אי אפשר שלא יהיה לו שכל, דאם כן כבהמות נדמה". ובתפארת ישראל פ"נ [תשפז:] כתב: "עצם מדרגת האדם שיהיה מקבל המושכל, ואם לא היה מקבל המושכל יהיה מציאות האדם לבטלה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1002]. ולמעלה פ"א מ"א [קכ:] כתב: "כל רב הוא סבה שמקבל התלמיד התורה", ושם הערה 91. ולמעלה פ"א מט"ז [שפט:] כתב: "אם אין לו רב אין לו תורה ברורה, רק התורה ספק, ודבר זה אין ראוי להיות, רק תהיה תורתו ברורה". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1279] כתב: "אין הקבלה [מן הרב] סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי הרב", ושם הערה 1280. וראה להלן הערה 1348. ובנתיב יראת השם פ"ה [א, לו.] כתב: "ובפרק חלק [סנהדרין קי.] אמר רב חסדא, כל החולק על רבו כאילו חולק על השכינה... כי יש לרב אל תלמידו דמיון לשכינה, כי הרב שהוא עלה לחכמתו, הרי הוא דומה אל העלה במה, ובשביל כך יש כאן שתוף במה לשכינה. ואף באביו ואמו אמרו כך [קידושין לא.] שהוקש כבודם לכבוד המקום. וכך הוא ברבו שהשלים אותו בתורה, כי אין האדם נחשב מציאות שלם רק בתורה. והרי הרב מביא אותו לעולם הבא, וכמו שאמרו [ב"מ לג.] לענין מציאה, מציאת אביו ומציאת רבו מציאת רבו קודמת, שזה הביא אותו לעולם הזה, וזה מביאו לחיי עולם הבא. ולכך אמר רב חסדא כל החולק על רבו כחולק על השכינה... וזה כי תמצא גם כן לענין הכבוד... כדאמרינן במסכת סוכה [כז:] חייב אדם להקביל את פני רבו ברגל... ובודאי דבר זה כי כמו שחייב להקביל פני שכינה ברגל [שמות כג, יז], חייב ג"כ להקביל פני רבו, מפני כי רבו שהוא עלה לו, יש לו דמיון אל השם יתברך, שהוא עלת הכל. הנה המתנגד אל רבו כאילו הוא מתנגד אל השכינה, כיון שעל שניהם נקרא שם עלה, ויאמר כי הוא מתנגד אל עלתו". נמצא שביאר כאן ג' דרגות; הרב מקבל מהתלמיד תועלת, החבר מקבל מחברו השלמה, והתלמיד מקבל מהרב את קיומו, באופן שהרב הוא עלה לתלמיד וסבתו.

<> כמו שמצינו גם שויון בין מורא אב למורא הקב"ה, שאמרו חכמים [קידושין ל:] "נאמר [ויקרא יט, ג] 'איש אמו ואביו תיראו', ונאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא ואותו תעבוד', השוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום". ובתפארת ישראל ר"פ מא [תרלח:] כתב: "פירוש דבר זה, בשביל כי הוא יתברך עלה לאדם, שהוא עלול. ונקרא גם כן על האבות שם עלה, ומשתתפים עם השם יתברך בתולדת האדם. שהוא יתברך, והאב, עלה לאדם אשר הוא עלול. לכך כל השותפים בו נקראים בשם 'עלה'. ולכך רב יוסף כאשר שמע כרעיה דאמיה שבאתה אליו, אמר 'איקום מקמי דשכינתא דאתיא' [קידושין לא:]... מפני כי השיתוף הזה שנקרא על האבות שם 'עלה' עם השם יתברך, שהוא עלה אל הכל. ובודאי אינם שוים לגמרי מכל וכל, רק כי בצד מה האם נקראת עלה, ולא שתהיה עלה לגמרי". וכפי ש"מצד מה הרב דומה למורא שמים" [לשונו כאן], כך בדיוק "בצד מה האם נקראת עלה" [לשונו שם בתפארת ישראל].

<> בא לענות על שאלתו השלישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 1044], וז"ל: "ועוד, אם כבוד תלמידו ככבוד חבירו, וחבירו כמו רבו, ורבו כמורא שמים, אם כן יהיה כבוד תלמידו כמו מורא שמים".

<> "הוא בחינה שכלית ואין זה טבעי" [לשונו בהקדמה שניה לגבורות ה' (טז)]. ופירושו, שלא מדובר כאן בשויון גמור ומוחשי בין חבר לרב וכיו"ב, אלא בדמיון מצד ההבנה והשכל, ולכך יש בזה דרגות ובחינות שונות. וראה להלן סוף הערה 1066.

<> כמבואר למעלה הערה 1052. אמנם כאן מוסיף שהשויון בין הדברים הדומים זה לזה באופן חלקי הוא "מפני הכבוד". אך כאמור ראינו זאת גם ב"מה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא" [ב"מ צה.], ו"מה לי אסורא רבה ומה לי אסורא זוטא" [לשונו בגו"א בראשית פי"ב סוף אות כז], ושם לא שייך הענין של כבוד. אך נראה שאין זה קשיא, כי ברבה וזוטא איירי בהבדל כמותי ביניהם, אך כאן איירי בהבדל ערכין ביניהם; כי כאמור למעלה [הערה 1060] יש כאן ג' דרגות שונות; תועלת, השלמה, וסבה ועלה של קיום. ונאמר במשנתינו שהתועלת תחשב להשלמה, וההשלמה תחשב לסבה ועלה. וזו עליה מדרגה לדרגה שאינה קיימת במעבר מזוטא לרבה, ולכך כאן תלה זאת "מפני הכבוד".

<> פירוש - שנבוא לומר שהתלמיד הוא כחבר, והחבר הוא כרב, וממילא התלמיד יהיה כרב, כל זה אין לומר, וכמו שמבאר.

<> דוגמה לדבר; אמרו חכמים [סוטה יז.] "תניא היה רבי מאיר אומר, מה נשתנה תכלת ["שהזקיקו הכתוב לציצית" (רש"י שם)] מכל מיני צבעונין, מפני שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד". ומדוע לא אמרו ישירות "תכלת דומה לרקיע" [בשלמא לא אמרו כן לגבי כסא הכבוד, שאין אנו יודעים כיצד נראה כסא הכבוד, אך למה לא אמרו ש"תכלת דומה לרקיע"]. וליישב זאת כתב רש"י שם: "איצטריכו כל הני, משום דלא אשכחן קראי אלא ברקיע שדומה לכסא הכבוד, הילכך תכלת דומה לים, וים דומה לרקיע. דתכלת לא דמי לרקיע כל כך, אלא דומה לדומה, כמו תכלת דומה למראה הים, ואנן קחזינן דים דומה למראה הרקיע". וכן הריטב"א [חולין פט.] כתב: "מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונים וכו'. הא דאוריך כולי האי לומר שהתכלת דומה לים, והים דומה לרקיע, הוה ליה לומר שהתכלת דומה לרקיע. נראה הטעם לפי שאין תכלת דומה לרקיע ממש, אלא שעל ידי שהתכלת דומה לים קצת, והים דומה לרקיע קצת, נראה שהתכלת דומה לרקיע". אמנם לפי זה לא היה צריך להדגיש כאן שהדמיון הוא מ"בחינה שכלית", כי אף אם הדמיון הוא טבעי ומוחשי, מ"מ אין לומר שתכלת דומה לרקיע, אלא שתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע.

<> כן הוא במשניות שלפנינו; "יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך". וכן רש"י פירש כאן בפירושו השני, וכן הוא רש"י בחומש [שמות יז, ט], שכתב: "בחר לנו - לי ולך [למשה ויהושע], השוהו לו, מכאן אמרו יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך".

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "כי כבוד שלו בודאי חביב עליו". ובב"מ לח. אמרו "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו", ופירש רש"י שם "קב שלו - חביבה עליו על ידי שעמל בהן". הרי שלשון "חביבות" שייכת לדבר של עצמו. ואמרו חכמים [שבת קיט.] "אמר מר בר רב אשי, פסילנא ליה לצורבא מרבנן לדינא, מאי טעמא, דחביב עלי כגופאי, ואין אדם רואה חובה לעצמו". וראה בסמוך הערה 1072.

<> כן כתב רש"י כאן בפירושו השני, וז"ל: "אבל בכבוד חבירך לא מצי למתני 'חביב', שהרי אין לו חלק בכבודו של חבירו, דמה טיבו של כבוד חבירו אצל כבוד שלו".

<> פירוש - מתוך שאמרו למעלה [פ"ב מ"י] "יהי כבוד חברך חביב עליך כשלך", מוכח שלא היה ידוע לנו כל כך מהי חביבות כבוד חבירו, עד שהוצרך הדבר להיות נלמד מכבוד עצמו. א"כ איך נעשה כבוד חבירו מלמד לחביבות של כבוד תלמידו. ומעין זה אמרו בגמרא [כתובות ב.] "תלי [תניא] בדלא תניא" [בתמיה]. והתויו"ט כאן כתב: "בדרך חיים הסכים לגרסת הספרים ["יהי כבוד תלמידך חביב עליך כשלך"], דאין ידוע כבוד חבירו אם חביב עליו, ואיך יתלה בו הכבוד".

<> ללא תיבת "חביב".

<> שנקט בתיבת "חביב", "שכבודו חביב עליו" [לשונו למעלה]. ואודות שחביבות שייכת לדברים של עצמו, הנה אמרו חכמים [סוטה מז.] "שלש חנות הן; חן מקום על יושביו, חן אשה על בעלה, וחן מקח על מקחו". ובח"א שם [ב, פו.] כתב: "פירוש, כי ראוי שיהיה הדבר שהוא מצטרף אליו [נושא] חן בעיניו. והצירוף הוא על ג' פנים; האחד, כאשר יצטרפו שני דברים יחד, כמו האשה לאיש, שהוא זיוג שלו. ומפני שהאשה היא זיוג של אדם, מצטרפת אליו, לכך חן אשה על בעלה. וההצטרפות השני 'חן מקום על יושביו', כי [המקום הוא] המקבל את האדם היושב, בו ויש כאן הצטרפות, ולכך יש 'חן המקום על יושביו'. וחן הג' 'חן מקח על מקחו', כי בעל המקח מקבל המקח, ודבר זה גם כן הוא הצטרפות. הרי לך ג' מיני הצטרפות; הראשון, הצטרפות שני דברים יחד, והוא הזיוג. השני, חן מה שמקבל אותו, כי המקום אשר מקבל את האדם חנו על האדם. והשלישי, חן מקח על מקחו, הוא הפך זה, שהאדם מקבל את המקח, והמקום מקבל את האדם. הרי לך ג' דברים חלוקים שהם מצטרפים, ובכל אחד יש חן, כי כל דבר שמצטרף אל דבר יש חן, ודבר זה ברור". ואם שייך לשון "חן" בדברים המצטרפים אל האדם, הוא הדין ששייך לשון "חביב" בדברים המצטרפים אל האדם.

<> נראה כוונתו, שהתלמיד לא גרע מחבר, לכך הטעם ל"כבוד חבירך חביב עליך כשלך" כחו יפה גם אצל כבוד התלמיד. והטעם ל"כבוד חבירך חביב עליך כשלך" נתבאר למעלה פ"ב מ"י [תשלב:], שכתב: "'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך'. כבר אמרנו בתחלת המסכתא [פ"א מ"ב (קסט.)] כי האדם צריך לג' דברים עד שהוא שלם; האחד, שיהיה שלם עם השם יתברך... הב', שיהיה שלם עם זולתו מן הנבראים. והג', שיהיה שלם בעצמו... וזה שהתחיל רבי אליעזר לומר 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך', שכאשר יהיה האדם בעל מדה זאת, בודאי הוא שלם עם הבריות בכל דבר". ועצה זו כחה יפה גם ביחס לתלמידים. ובכת"י נכתבו כאן דברים לא ברורים, אך בתוך הדברים כתב: "ולפי הסברא כבוד תלמידו הוא יותר חביב עליו מצער חבירו". ואמרו חכמים [סנהדרין קה:] "בכל אדם מתקנא חוץ מבנו ותלמידו". אמנם בגו"א שמות פי"ז אות ב ביאר יותר, וז"ל: "כי התלמיד מצטרף אל הרב, שהוא תלמידו, כי אין רב בלא תלמיד, לכך יהיה כבוד תלמידך ככבודך" [הובא למעלה פ"א הערה 81]. וראה למעלה הערות 1047, 1050.

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין לא:] "תנו רבנן, איזהו מורא ואיזהו כיבוד. מורא; לא עומד במקומו, ולא יושב במקומו, ולא סותר את דבריו, ולא מכריעו. כיבוד; מאכיל ומשקה, מלביש ומכסה, מכניס ומוציא". הרי מורא לחוד, וכנוד לחוד. ועיין ברבינו יונה כאן שעמד על קושי זה.

<> פירוש - אין דמיון בין כבוד למורא, אלא בין החביבות של כבוד לחביבות של מורא, דכשם שחס על מורא רבו, כך יחוס על כבוד חברו, ובזה אפשר שיהיה דמיון. ונקודה זו מבוארת להדיא בגו"א, שהנה נאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע וגו'", ופירש רש"י שם "היה כאחד ממנו - הרי הוא יחיד בתחתונים כמו שאני יחיד בעליונים, ומה היא יחידתו, לדעת טוב ורע, מה שאין כן בבהמה וחיה". ובגו"א שם אות לז כתב: "הקשה הרא"ם, דאם 'טוב ורע' האמור כאן... פירשו יודעים טוב ורע, הוא השכל והמדע, מכל מקום לא שייך, דהרי אין השם יתברך יחיד בעליונים, דגם המלאכים יש להם מדע ושכל. ואין לומר כמו שאני יחיד באלקותי למעלה, כך הוא יחיד בשכל בתחתונים, דמה דמיון יש בין זה לזה, כך הם דברי הרא"ם... אין זה קשיא, דשפיר יש לפרש כמו שאני יחיד באלקותי בעליונים, במה שאני בורא הכל, כן הוא יחיד בתחתונים בחכמה ושכל. ומה שהקשה הרא"ם דאין זה דמיון, למה אין זה דמיון, דסוף סוף משתוה לו ביחידות. וכן אמרו גבי אברהם [פסחים קיח.] בשעה שהשליכו לכבשן, אמר גבריאל לפני הקב"ה ארד ואציל את הצדיק מתוך הכבשן האש. אמר הקב"ה, אני יחיד בעולמי, ואברהם יחיד בעולם, 'נאה ליחיד להציל את היחיד'. אין זה שווי בענין האדנות והאלקות, רק כי הקב"ה יחיד בעולמו באלקותו, ואברהם יחיד בעולמו שהוא ראש לגרים [חגיגה ג.], והוא יחיד שנכנס תחת כנפי השכינה [ב"ר מב, ג]".

<> דבר זה צ"ע, שהרי כך הוא לשון הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ה ה"א: "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו. שאביו מביאו לחיי העולם הזה, ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא... אין לך כבוד גדול מכבוד הרב, ולא מורא ממורא הרב". ובספר המצות שלו, מצות עשה רט, כתב: "היא שצונו לכבד החכמים ולקום מפניהם, ולגדל אותם. והוא אמרו יתברך [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן'... ודע שעם היות מצוה זו מחוייבת לאנשים כלם בכלל, כלומר לכבד החכמים... דע שיש בכבוד דברים מיוחדים ונוספים על התלמיד, וזה כי כבוד התלמיד לרבו יש בו תוספת גדולה על הכבוד שהוא חייב לכל חכם, ויתחייב לו עם הכבוד המורא". וכיצד כתב כאן "שלא מצאנו שהוזהר על רבו לכבדו ביותר". ועל כרחך לומר, שדעת המהר"ל היא כדעת הראשונים שכבוד הרב נכלל במורא הרב, ואינו חולק מקום לעצמו. ועיין ברבינו יונה כאן שכך מבאר, וראה בתנחומא בהעלותך סימן כ שאמרו שם "ולנהוג בו מורא וכבוד, שנאמר [דברים ו, יג] 'את ה' אלקיך תירא'". הרי שהכל נלמד ממורא. @**וכן מוכח**^ מתוספות ב"ק מא:, שבגמרא שם אמרו "'את ה' אלקיך תירא' לרבות תלמידי חכמים". וכתבו שם התוספות [ד"ה לרבות] בזה"ל: "ואם תאמר, 'מפני שיבה תקום' למה לי, תיפוק ליה מהכא". ובחידושי הגרי"ז בכורות ו: כתב על כך: "דברי התוס' צ"ע, דהלא איכא כבוד ואיכא מורא, וכדמפורש בגמרא וברמב"ם הלכות ממרים [פ"ו ה"ג] אי זהו מורא ואי זהו כבוד, עיין שם., וא"כ שפיר בעינן תרי קראי, חד למורא, וחד לכיבוד, ומאי מקשין התוס'. והנראה בזה דהנה הרמב"ם בכיבוד אב ואם כתב שתי מצות, לכבדם ולירא מפניהם, ואף מנאן כן בסה"מ [מצוות ר"י רי"א]. ובהלכות ממרים שם כתב 'אי זהו מורא ואי זהו כבוד וכו'', היינו משום דדעתו דהם שתי מצוות. והנה בריש הלכות ת"ת [במנין המצות שבתחילת הלכות ת"ת] כתב: 'מצוה לכבד מלמדיה ויודעיה'. ואח"כ פירש שם [בפ"ה הל"א] כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ואמו ויראתו, כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו, עיין שם. הרי כלל הן כבוד והן מורא במצוה אחת של 'לכבד לומדיה', דאף דהויין שני דברים כבוד ומורא, מכל מקום נכללין הן במצות כבוד, שמצוה זו מחייב בשני הדברים יחד אצל רבו. ומשום הכי נראה דהרמב"ם נקט לחילוק של 'איזהו כבוד ואיזהו מורא' בהלכות ממרים, ולא כתב כאן בהלכות ת"ת שהן קודמות, משום דאצל רבו אין ביניהם חילוק מצוה, ונכללין תרוויהו במצות כיבוד רבו... ולא שתהיה מצוה בפני עצמה כמו אצל כיבוד אב ואם. ועל כרחך מבואר כנ"ל. ולפי"ז נהי דהרמב"ם לומד זה המצוה מקרא ד'והדרת פני זקן', התוס' כתבו דידעינן מ'את ה' א' תירא', ובזה כבר נכלל הן כבוד והן מורא. מאחר שאצל רבו הן מצוה אחת המחייבת הב' דברים, וא"כ הקשו ל"ל הקרא ד'מפני שיבה תקום'". וכאמור דעת המהר"ל בזה כתוספות, שהכל נלמד ממורא רב, אך אין יחוד מסוים לכבוד רב.

<> כמו שאמרו בגמרא [פסחים כב:] "'את ה' אלקיך תירא' [דברים י, כ], לרבות תלמידי חכמים", ופירש רש"י שם "שיהא מורא רבך כמורא שמים", הרי הדרשה נדרשת למורא רבו. ועיין בברכי יוסף חו"מ סימן טו אות א [ד"ה אי בדעתו] שהכתוב מלמד דוקא על מורא רבו, ולא של שאר חכמים. וכן תוספות ב"ק מא: [ד"ה לרבות] כתבו שפסוק זה עוסק ברבו מובהק, שעל כך נאמר "מורא רבך כמורא שמים". וכן הוא ברשב"ם פסחים קח. ד"ה כמורא. אמנם יש ראשונים הלומדים שפסוק זה נאמר בכל ת"ח, ולאו דוקא ברבו [בה"ג מנין המצות עשה קנד, שערי תשובה שער השלישי אות קנה, שו"ת הרשב"א ח"א סימן תס, ועוד]. וכן מרש"י במשנתינו משמע שזה נאמר בכל ת"ח, ולאו דוקא ברבו, שכתב: "ומורא רבך וכו' דהא דרשינן 'את ה' אלקיך תירא', לרבות ת"ח, וכל שכן לרבו". ודעת המהר"ל היא כדעה הראשונה.

<> שהוא משום סדר הזמנים, וכמו שביאר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 166]. ולמעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1033] כתב: "ואחריהם נזכרים רבי יוסי, ורבי מאיר, ורבי יוחנן הסנדלר, ורבי אלעזר בן שמוע, ורבי יהודה, ורבי שמעון, כולם היו בדור אחד", ושם הערה 1033.

<> ולא להסתפק בסמיכות של הזמן. וכן כתב למעלה הרבה פעמים, וראה למעלה הערה 941.

<> כמבואר למעלה פ"א מ"ו [רעז:], בביאור המשנה שם "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שכתב: "כי הרב והחבר חוץ לביתו, אך הם קרובים לו ביותר. ואחר כך שאר האדם, כי האדם נמצא עם רבו, ואחר כך עם חבירו, ואחר כך עם שאר האדם". ולפי זה במשנתינו לא הוזכרו שאר בני אדם.

<> שהסמיכות נקבעה לפי סדר הדורות.

%[פ"ד מי"ד]

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [שכד:]: "אין למדין הלכה מפי משנה [רש"י סנהדרין ק: ד"ה רבא], הטעם כי לא נתברר במשנה על ידי קושיות ותרוצים, כמו שנתבארה ההלכה שבגמרא, כי הגמרא בירור המשנה". וכן מבואר במבוא התלמוד לרבי שמואל הנגיד [נדפס בסוף מסכת ברכות], בהתחלה: "התלמוד נחלק לשני חלקים; משנה, ופירוש המשנה". והרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה [ד"ה כל אלו] כתב: "וענין שני הגמרות, הוא פירוש דברי המשניות, וביאור עמקותיה". ובקיצור כללי התלמוד שם [ד"ה הגמרא], כתב: "הגמרא היא טעמי ופירוש המשנה שחיברו רבינא ורב אשי... לפרש כל טעמי משנה". ובנתיב התורה ס"פ טו [א, סט.] כתב: "כי התלמוד הוא פירוש המשנה". ולהלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש] כתב: "מקרא משנה תלמוד, אלו שלשה דברים הם השגות חלוקות; מקרא הוא השגה מה, ואין ההשגה בשלימות ובבירור. אבל המשנה היא הידיעה בבירור. והתלמוד הוא להבין טעם הדבר, שאינו במשנה כלל. ולפיכך אלו שלשה דברים הם מחולקים. וכבר אמרנו כי מקרא משנה ותלמוד הם כנגד חכמה דעת בינה. כי המקרא יש בו חכמה, אבל המשנה היא הידיעה הגמורה להבין כל דבר כפי מה שהוא בהבדל של כל אחד מן אחד, עד שידע הדבר מבורר. כי זה ענין הדעת שידע להבדיל בין דבר לדבר, וזה הוא ענין המשנה. והתלמוד הוא בינה, שמוציא דבר מתוך דבר על ידי הפלפול, כל זה נקרא תלמוד". ולהלן פ"ו מ"ז [ד"ה ונתחדש עוד] כתב: "אותן שמורים הלכה מתוך משנתם אין שמים לבם על התלמוד, והוא עיקר התורה. ומפני זה מבלי עולם הן [סוטה כב.], שמסלקין התלמוד מן העולם. ולא בשביל זה נשנית המשנה לפסוק הלכה מתוך המשנה, רק נשנית כדי לפרש טעם המשנה בתלמוד, ולפסוק הלכה מתוך התלמוד, לא מתוך המשנה". ובח"א לב"מ לג. [ג, כא.] כתב: "אם אנו מפרשים טעם המשנה, דבר זה הוא עצמו התלמוד... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר". וראה ח"א לע"ז יט: [ד, מט:], והערה הבאה.

<> פירוש - התלמוד מברר כל סוגי הבירור הנצרכים להבנת המשנה. וכן כתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים [ד"ה אחר], וז"ל: "התבודד רב אשי לחבר התלמוד... והיתה כוונתו... פירוש המשנה, וכל מה שנפל בה מדברים המכילים ענינים רבים ממחלוקת הפירושים, וטענות כל מפרש על חבירו, וגלוי טענת האמת, וזה ראשית הכוונות שנתכוון". וראה הערות 1087, 1088.

<> ובסמוך ישאל מדוע היות התלמוד "בירור טעם המשנה" לכך חמורה שגגת תלמוד, הרי אף המשנה שעומדת לעצמה, גם אצלה "טעם שאינו טעם הוא דבר שאינו אמת", ומהי החומרה הנוספת שיש בתלמוד מחמת שהוא בירור טעם המשנה.

<> והרי אמרו חכמים [סנהדרין לג.] "טועה בדבר משנה אתה", הרי שיש טעות בהבנת המשנה.

<> פירוש - מדוע דוקא בתלמוד מצינו שמלבד שיש להזהר בו במיוחד, נאמר בו ש"שגגת תלמוד עולה זדון", ומדוע לא מצינו שבמקרא או במשנה ששגגתם תעלה זדון.

<> כמבואר בהערה 1082. והנה אמרו חכמים [סוטה כב.] "אתמר, קרא ושנה [משניות], ולא שימש תלמידי חכמים... הרי זה כותי", ובביאור הדבר כתב בנתיב התורה פט"ו [א, סח.]: "כי כותי אינו מבקש לעמוד על התורה ולהבין אותה, כי לא למדו כותיים התורה, רק מה שראו לפניהם במעשה עשו, ובזה החזיקו הכותיים. אבל שיהיה להם התורה, זה לא היה להם כלל. וכך מי שלמד המשנה בלי בירור טעם המשנה, חסר למוד התורה, שלא נחשבת המשנה למוד התורה, רק המשנה הוא איך יעשה המעשה. ומפני כך נקרא 'כותי', שאין לו התורה מצד הלמוד... זה שלא למד רק המשנה, נחשב כותי, שאין לו התורה מצד החכמה, רק שנהגו כך". ובח"א לסוטה שם [ב, סג:] כתב: "הרי זה כותי. פירוש, כי הכותי אינו רוצה רק בתורה שבכתב, ותורה שבכתב אין טעם לו. ולא כן התורה שבעל פה, שכל אשר אמרו חכמים הכל בטעם ובשכל. וזה שלמד המשנה כמו שאנו לומדין תורה שבכתב, בלי טעם המשנה, הרי זה כותי. ואם היו הכותיים חוקרים על המצות ולעמוד על בורים, הרי בודאי היו מקיימים את המצוה כמו שאמרו חכמים, כי הדעת והחכמה נותן לעשות המצוה כמו שאמרו חכמים. אבל עשיות המצות שלהם בלי דעת וחכמה. לכך נקרא 'כותי', שכל דבר שלא נתברר בחכמה נקרא זה תורת כותי, ולכך הלמד משנה בלי שיבין הטעם, הוא כותי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתסט.] כתב: "התורה [המקרא] היא שורש שממנה מסתעף הכל, אבל התורה אין יכול להבנות ממנה ללמוד איכות ומהות המצוה איך יעשה אותה, עד שיבא אל המשנה, אשר המשנה היא ללמוד ממנה איכות המצוה ומהותה. אבל ללמוד מן המשנה כל החלוקים אשר שייכים למצוה, שהם חלוקים דקים, זה אינו, כי אם על ידי הלמוד, שמכח הטעמים יש ללמוד חלוקים הרבה... המשנה לא פרשה הדברים כלם בביאור ובפירוש גמור", ושם הערה 108. וכן הוא להלן פ"ה מכ"א [ד"ה בן חמש].

<> ועוד אודות יחס המשנה לגמרא, הנה נאמר [דברים ד, ו] "ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם וגו'", ופירש רש"י שם "ושמרתם - זו משנה". וכתב שם בגו"א אות ב: "ושמרתם זו משנה וכו'. ונראה, מפני כי לשון שמירה על הדבר השמור במוח של אדם, וזהו במשנה, לפי שהמשנה צורת כל מצוה ומצוה, ושייך בזה שמירה, שהם שמורים אצלו. אבל התלמוד, שהוא קושיות ופרוק, אין שייך בו שמירה, לפי שאינו עומד בחדר ששם הצורות שמורות, כי יש לו חדר אחר במוח, לא החדר ששם הצורות שמורות". ובגו"א דברים פי"ב אות לד כתב: "משנה נקרא עיקר המצוה איך שיעשה אותם... הם ההלכות הפסוקות, והם אצורות אצלו בשכלו, ובהם שייך שמירה. אבל בתלמוד לא שייך שמירה, לפי שהתלמוד הוא תירוץ קושיות וסברות, לא שייך בזה שמירה, כי אינו אוצר בדעתו אלא צורת הדברים, וזהו המשנה". ובגו"א ויקרא פכ"ב אות לז כתב: "המשנה היא העיקרים, כללי דברי התורה באיזה ענין הם, לא כמו התלמוד שהוא משא ומתן של הלכה, ולא נקרא זה שמירה, רק המשנה, שהוא גדר המצוה וציורה, זה נקרא שמירה, לפי שציור הדברים הוא שומר אצלו, ויש לו נושא בשכלו. אבל בתלמוד, מפני שהוא התחכמות השכל מה שמוסיף בחכמה, אין לו נושא, רק ציור הדבר יש לו נושא". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ.] כתב: "חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה... ונקרא בלשון הכתוב 'ושמרתם', זו משנה, לפי שהמשנה הוא ציור המצוה בלבד, אין צריך כ"כ שיחכם בה, רק שיזכיר דבר המצויר, ולכך נקרא המשנה בלשון שמירה. אבל בתלמוד הוא נקרא 'למוד', ונקרא ג"כ חכמה... כי המשנה הוא הדין כמו שהוא, והתלמוד הוא מפרש טעם הדבר" [ראה להלן הערה 1115]. ובדרשת שבת הגדול [רכח.] כתב: "המשנה היא סדר לימוד המסודר יותר מן התלמוד, כי התלמוד אינו רק לפי הפלפול, כי מביא לפעמים להקשות ממקום זה על מקום אחר... לא לפי הסדר, אבל המשנה הוא לימוד מסודר כל דבר יחד לפי הסדר". וראה להלן הערה 1098. ולהלן [לפני ציון 1313] ביאר ש"כתר תורה" נאמר רק על תלמוד, ולא על מקרא ומשנה.

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 441]: "אמר [תהלים יט, יג] 'שגיאות מי יבין' כנגד השגגות". ודמיון תיבת "שגג" ל"שגה" מורה זאת. וראה במלבי"ם פרשת ויקרא אות רמג [הובא למעלה הערה 395].

<> לשונו בגבורות ה' פ"כ [צב:] כתב: "לא שייך שוגג במעלה האלקית... כי השוגג הוא לחמרי אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו". ובח"א לב"מ לג. [ג, כ:] כתב: "אין טעות ושוגג בשכל, רק השוגג מצד הגוף החמרי, בזה שייך שוגג". ולמעלה משנה ד [לאחר ציון 394] כתב: "וזה כי חטא השוגג מתיחס אל גוף, שאצל הגוף שייך שוגג כאשר הוסר מאתו השכל, ואילו היה אצלו השכל לא שייך שוגג וטעות כלל, שאין השוגג רק כאשר הוסר מאתו השכל ונעשה בעל גוף. ולכך חטא השוגג אינו במדריגת המזיד, שהוא החטא כאשר האדם הוא בדעתו ושכלו. ודבר זה שייך בכל החטאים, כי מצד שהאדם בעל גוף, אין החטא מצד המדריגה הנבדלת, רק מצד מדריגה גופנית". וראה למעלה הערות 336, 395.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 110]: "אמר ריש לקיש [יומא פו:], גדולה תשובה שזדונות נעשה להם כשגגות... דבר זה הוא מבואר מעצמו איך זדונות נעשה לו שגגות, כי לפי מדריגת ומעלת התשובה שהוא שב אל השם יתברך, אשר התשובה מגעת עד כסא הכבוד, ולפיכך נחשב החטא שגגה. דומה למי שהיה בלתי ידיעה, וקנה אחר כך מדריגה עליונה שנעשה חכם, לפי מדריגה עליונה שקנה, נקרא מה שעשה קודם זה, שעשה בשגגה. כי כאשר החוטא שב בתשובה, מסלק עצמו מן המדריגה החמרית שהיה בו החטא, ומגיע עד המדריגה הנבדלת. ומפני כך נחשב לו חטאו, מצד התשובה שעתה עומד בו, שגגה, כי השגגה הוא מצד החומר, אשר מבטל השכלי". ורומז כאן בלשונו שהחומר הוא בכח, והשכל הוא בפועל, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 766]: "אין לחומר מציאות בפועל, רק בכח, והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", וראה שם הערה 767, שהוא יסוד נפוץ בספריו.

<> אודות שהחומר מעמעם את בהירות השכל, כן כתב למעלה פ"א מ"א [קמה:]: "אין האדם שכלי לגמרי, ולפיכך ראוי שיהיה נוהג האדם כפי מדריגתו שהוא אדם. אף כי יש לו שכל, מכל מקום הוא בעל חומר עם זה. ולכך אמר [שם] 'הוו מתונים בדין', שאין האדם הכל שכל, ואם הוא ממהר לפסוק הדין בלא המתנה, כאילו היה האדם שכלי בלי חומר, שהשכל אשר הוא בלא חומר כלל אותו השכל ברור, דהיינו השכל אשר אינו בגוף, ואין צריך המתנה. אבל אשר הוא בחומר, כמו שכל האדם, אינו שכל בפעל לגמרי. ולפיכך יש לאדם לנהוג כפי מה שראוי לאדם, שיהיה מתון בדין, ולא ימהר כאילו היה שכל בפעל בלי חומר". כי מוגבלות השכל האנושי אינה אלא מחמת שהשכל האנושי מצורף לחומר, ואילו לא היה מצורף לחומר, היה השכל האנושי ברור וזך לגמרי, וכפי שכתב בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמה:], וז"ל: "כי כאשר הוא בבטן אמו, ועדיין אין הנשמה מוטבע בגוף, רק הוא כח נבדל, לכך יש לאדם כח לקבל כל התורה, כי אין מונע לו מן החומר... וכאשר הנפש מוטבע בחומר, דבר זה משכח ממנו כל התורה". ובבאר הגולה באר השני [קלח:] כתב: "כי התורה הצריכה לעשות הלנת דין [סנהדרין לה.], מפני כי האדם הוא חמרי, וכל שכל ודעת אשר יש לו התלות בחומר אינו שכל ברור, שאינו שכל גמור כמו השכל שהוא נבדל לגמרי מן החמרי. ולפיכך צריך הלנת דין לבא אל הבירור... וכאשר הדין עומד באדם וילין עמו הדין, לא שייך לומר שהיה ממהר לפסוק קודם שראוי, שהרי לן אצלו הדין, ואז המשפט כמו שראוי לאדם בעל חומר". ובבאר הגולה באר השני [קמ.] כתב: "כבר אמרנו כי האדם מפני שהוא אדם גשמי, צריך שיהיה השכל שלו יורד לעומק, ואין השכל שלו בפעל. וצריך שיהיה מעיין בו עד שירד לעומק, ויצא אל הפעל, כמו שראוי אל שכל האדם שאינו בפעל" [הובא למעלה פ"א הערות 248, 249]. וראה בסמוך הערה 1096.

<> אודות שהמעשה מתייחס לגוף, כן ביאר הרבה פעמים בספר זה. וכגון, למעלה בהקדמה [יא:] כתב: "אין מעשה האדם רק על ידי הגוף". וכן כתב בח"א לקידושין מ: [ב, קמד.], וז"ל: "שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל". וכן כתב בנתיב התורה פ"ז [א, לא.]: "המעשה שייך לגוף... [כי] המעשה שייך לאדם במה שהאדם גשמי". ובנתיב התורה פי"ז [א, עב:] כתב: "המצוה שהיא תלויה במעשה, אשר המעשה שייך אל הגוף והגשם". ובנתיב התשובה פ"ה [ד"ה והנה כאשר] כתב: "כי המעשים הם לגוף האדם, כאשר צריך לעשות המעשים בגוף", ושם הערה 105. וכן הוא בנתיב הלשון פ"ב [ב, סז.], ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ועוד. ובגו"א שמות פכ"ה אות ג [ד"ה אמנם] כתב: "וידוע כי פעולת המעשה מתייחס אל הגוף הפועל", ושם הערה 26. וכן ביאר למעלה בפ"א הערות 246, 254, 1437, 1485, פ"ב הערה 588, פ"ג הערה 1247, ולמעלה הערה 563, ולהלן הערה 1125. ומדגיש בזה שהשגגה שייכת רק למעשים, אך אין שגגה במחשבה. וכן כתב בגו"א שמות פט"ו אות ג, וז"ל: "'יעשו עגל בחורב' [תהלים קו, יט], וכל המזמור ההוא הוא לשון עתיד. ויראה לומר דגם שם כל המזמור נאמר על המחשבה, כלומר שהיו במזיד מחשבים לעשות העגל ובדעת, כי כאשר אמר לשון עבר 'עשו את העגל', הרי הוא במעשה בין שוגגין בין מזידין. וכאשר יאמר לשון עתיד הוא נאמר על המחשבה, כי המעשה היה מסודר על המחשבה שלהם מתחלה, לא היו שוגגין בזה". וכן הוא בתפארת ישראל פמ"ט [תשעד.], ובח"א לר"ה טז. [א, קיז., (הובא למעלה הערה 395)].

<> אודות שהשכל הוא המאיר לאדם החמרי, כן כתב למעלה בתחילת ההקדמה [ב.], וז"ל: "האדם אשר ברא השם יתברך על האדמה, סוכתו ענן וערפל, עד שהוא יושב בחושך, ולא אור, הוא הגוף העכור והחושך, אשר מכסה עליו, עד כי נלאה למצוא הפתח הפונה קדמה, שיהיה דרכו נוכח ה'. ואף אם זוהר השכל ונצוץ שלו לו לעינים, להורות לו הדרך אשר ילך בו, אין הדבר הזה רק מה שראוי לאדם לעשות מצד שהוא אדם, שנתן לו השם יתברך השכל, אשר הוא נר מאיר, ובהלו נר השכל על ראשו, ידע מה שיעשה מצד שהוא אדם, לא במה שבחר השם יתברך בו, כמו שהם ישראל שבחר השם יתברך בהם מכל העמים, ודבר זה הוא למעלה מן השכל האנושי. ולכך אל דבר זה, שילך אחר בוראו ולהיות דבק עם השם יתברך... אין כח במאור הזה, שהוא השכל, להאיר דרכו אשר עליו מה שיש לו ללכת אחר בוראו... ודבר זה הוא למעלה מן השכל. לכך המאור אשר הוא להגיה חושך האדם אשר יושב בו, הוא התורה והמצוה. וזהו דכתיב [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור', רוצה לומר כי הם בלבד המאירים לאדם בחושך, עד שהלילה כיום יאיר". ובבאר הגולה באר השני [קפו:] כתב: "יש ללכת אחר השכל, שהוא נר מאיר לאדם, ולא ילך בחושך. ובכל מעשיו יהיה נמשך אחר השכל והדעת, וכמו שאמר הכתוב 'כי נר מצוה ותורה אור'" [הובא למעלה בהקדמה הערה 6]. ובאור חדש [נה.] כתב: "כי הדלקת הנר מצוה הזאת, שהיא הדלקת הנר, תקן השכל שבאדם. כי ידוע כי השכל דומה לנר המאיר לאדם. וכאשר האשה מקיימת מצות הדלקת הנרות לשבת, שהוא מצוה אלקית, דבר זה תקון השכל". ובנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג.] כתב: "נר הוא כנגד השכל, שנקרא נר, שהוא מאיר לאדם. ובכל מקום נקרא השכל נר, וכמו שאמרו במסכת שבת בפרק במה מדליקין [כג:] הזהיר בנר הויין לו בנים תלמידי חכמים, שנאמר [משלי ו, כג] 'כי נר מצוה ותורה אור'. ודבר פשוט שהשכל הוא הנר המאיר לאדם, ואין צריך דבר זה ביאור". וכן חזר וכתב בנתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.]. וראה להלן הערה 1100.

<> "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנס בו רוח שטות" [סוטה ג.]. ובח"א שם [ב, כט., ובמהדודרת כשר חלק א עמוד יח] כתב: "פירוש, כי אצל השכל לא תמצא חטא, לכך אמרו 'אין אדם חוטא אלא א"כ נכנס בו רוח שטות', ואז נעשה גשמי, ואז הוא חוטא. וכן שלמה קרא הרשע 'כסיל' בכל ספר קהלת, והבן זה היטב".

<> כמבואר בהערה 1092. ולמעלה פ"א מט"ז [שפה.] כתב: "דע, כי רבן גמליאל בא לתת מוסר לאדם, שיהיו כל עניניו ברורים, עד שאין ספק בהם. כי כאשר יש במעשיו אשר עושה ספק, לא נקרא בעל שכל, כי השכל לכל ענינו ברור בלתי ספק. ועל הכסיל אומר [קהלת ב, יד] 'הכסיל בחושך הולך', אבל האדם שירצה להיות בעל שכל, יהיו דבריו בבירור. ואם יצא האדם חוץ ממדה זאת, כאילו הוא יוצא מגדר מה שהוא אדם בעל שכל". ולמעלה פ"א מי"ז [שצו.] כתב: "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... 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". ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] כתב: "כי אין האדם שכלי לגמרי, והוא בא לידי טעות ושגגה בכמה דברים. ולכך יהיו כל מעשיו בהתבוננות הרבה, ויחשוב מעשיו אשר הוא עושה, שיביאו אותו לידי טוב, ולא יביאו אותו לידי רע". אמנם בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "ואלו ב' דברים מטעים את האדם, כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד. ולפעמים שכלו מביא אותו לידי טעות, ואמר כי אל השכל הזה אל יאמין האדם". ומכך מבואר שאף השכל מטעה את האדם. וצריך לומר ששם מדבר בשכל האנושי המחובר לחומר, וכמבואר בהערה 1094. וראה למעלה פ"ג הערה 2111.

<> כן הביא משל זה בח"א לב"מ לג. [ג, כ:], ויובא בסמוך הערה 1102.

<> לשונו בח"א לסוטה מד. [א, פא:]: "ג' דברים; מקרא הוא התחלת הבנת המצוה כאשר היא באה מן השם יתברך. ולא באה בהתחלה כל מצוה ומצוה בבירור אל האדם, כי דברי השם יתברך הם רחוקים מן האדם, לכך בירור המצוה בשלימותה לא נרמז בתורה, כי נזכר בתורה עשיית סוכה, ולא נזכר בה ענינה על השורש. והמשנה כל מצוה ומצוה בשלימות גדרה, עד שיובן ענין המצוה על בוריה. ועדיין במשנה לא נתבאר הטעם ומניין זה, רק ציור המצוה כאשר היא. אבל התלמוד מבאר הטעם והסבה בשלימות. ולכך הם ג' חלקים שאין זה כזה, ונקראים 'מקרא משנה תלמוד'". וראה למעלה הערה 1088.

<> לשונו בנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קנט.]: "שגגת תלמוד עולה זדון, ובארנו דבר זה במסכת אבות שאין ראוי להיות שגגה במדריגה השכלית, כי השגגה הוא כאשר סר השכל מאתו, ואינו יודע מה שעושה. אבל בדבר שהוא שכלי, אין בשכל שגגה, ולפיכך 'שגגת תלמוד', שהוא דבר שכלי, 'עולה זדון', כי אין שייך בזה שגגה, אשר השגגה הוא מצד הגוף הגשמי, ולכך השגגה עולה זדון". וכן כתב בגבורות ה' ס"פ כ, וז"ל: "כי כאשר המעלה הזאת אלקית נבדלת, דבר כזה שהוא אלקי אין שוגג בו... וכן אמרו 'שגגת תלמוד עולה זדון', שהתלמוד הוא לחלק השכלי שבאדם, לכך אין שייך שם שוגג. כי השוגג הוא לחמרי, אשר הוא טועה ושוגג, לא לדבר אלקי, שאין שוגג בו" [ראה למעלה הערה 395].

<> הנה נתבאר למעלה [הערה 1094] שהשכל נקרא "נר". אך איך מוכח מהפסוק "החכם עיניו בראשו" ש"התלמידי חכמים אשר בראשם הנר המאיר", שהיכן הוזכר בפסוק השכל. אמנם במדרש [קה"ר שם] דרשו "'החכם עיניו בראשו', זה ת"ח שהוא רגיל במשנתו", ובדרוש על התורה [מא.] הביא את המדרש. וראה למעלה פ"א מט"ז [שפה:]. ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "התורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור, הפך הכסיל אשר בחושך ילך, והחכם עיניו בראשו, הולך לאור השכל. ולפיכך נקראת התורה 'אור' כמו שהתבאר, שהשכל והאור מתיחסים ביחד. וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור [שמות לד, כט, שמו"ר לג, א]. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [הובא למעלה פ"ב הערה 1206].

<> כן כתב בהקדמה לתפארת ישראל [ב:]: "גדולי החכמים, שהם רחוקים מן הטעות", ושם הערה 6. ולמעלה פ"א מ"א [קמב:] כתב: "אמר 'ועשו סייג לתורה', כי הם צריכים גדר וסייג, ולא תלמידי חכצים, רק למי שאינו תלמיד חכם".

<> לשונו בח"א לב"מ לג. [ג, כ:]: "פירוש כי הת"ח הוא שכלי, לכך נחשב השוגג אליו כזדון, לפי שקרוב להיות מזיד, שאלו שם אל לבו על זה כאשר ראוי, לא היה טועה. ודומה למי שהוא הולך ובידו נר מאיר, ונתקל, דודאי זה אפשר לו להיות נזהר". וראה באור חדש [קמד.].

<> אודות פחיתותו של עם הארץ, כן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקעד.]: "עם הארץ הוא בעל חומר... שהוא בעל חומר גס, ואין לו זכות החומר, רק גסות ועבות החמרי". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרצו:] כתב: "יש לו [לעם הארץ] גסות החומר, ומפני כך נקרא 'עם הארץ', שהוא בעל חומר עב וגס כמו הארץ", ושם הערה 1091. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] כתב: "עם הארץ אינו שכלי, רק טבעי חמרי". ובח"א לסנהדרין נט: [ג, קסד.] כתב: "עם הארץ אסור לאכול בשר [פסחים מט:], והטעם הוא כי עם הארץ שהוא חמרי לגמרי, אין ראוי שיהיה על הבהמה החמרית, כי גם עם הארץ הוא בהמי, ואין האחד ראוי שיהיו גובר על השני לאכול אותו". וכן כתב בבאר הגולה באר השביעי [שעו. (הובא למעלה פ"ב הערה 506)]. וראה למעלה הערה 625.

<> לשונו בח"א לב"מ לג. [ג, כ:]: "אבל עם הארץ הוא דומה אל האדם ההולך בחושך בלא נר, ונתקל, דבר זה נחשב אליו שוגג, כי סכלתו גורם לו, עד שנחשב שוגג בשביל סכלתו, ואפילו אם אינו שוגג".

<> לשון רש"י שם [ב"מ לג:]: "לעמי פשעם - 'עמי' דהיינו תלמידי חכמים, את חטאתם אני קורא 'פשע', שהיה להם לתת לב בטעמי משנתם שיבררו להם על העיקר, ולא יורו הלכה מתוך משנה שאינה עיקר. ולבית יעקב - שאר העם. חטאתם - אפילו פשע שלהם אני קורא 'חטאת'". הרי שרש"י פירש שהחטא של הת"ח שהוזכר שם הוא מחמת שמורה הוראה מתוך המשנה. ואילו המהר"ל מפרש שאיירי בכל חטא שעושה הת"ח, שהוא נחשב לזדון.

<> אודות שהת"ח הוא שכלי, כן ביאר בהרבה מאוד מקומות. וכגון, בנתיב התורה פ"י [א, מג.] כתב: "כי השמש מאיר בעצמו, אין לה גוף. כך התלמידי חכמים מצד השכל נחשבים נבדלים לגמרי, מסולקים מן הגוף, לכך מדמה אותן לשמש המאיר" [הובא למעלה פ"א הערה 162]. ובנתיב האמת פ"א [א, קצז.] כתב: "כי התלמיד חכם נבדל לגמרי מן הגשמי, עד שהוא נוטה אל המדריגה הנבדלת לגמרי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 86]. וכן כתב בבבאר הגולה בתחילת הבאר השביעי [שסד.]. ושם בבאר השני [קעב:] כתב: "מדת השכל בתלמיד חכם", ועל פי זה ביאר שם מדוע תלמיד חכם הוא נוקם ונוטר כנחש [יומא כב:], ושם הערה 336. ובנתיב התורה פי"א [א, מט:] כתב: "תלמיד חכם יש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון". ובנצח ישראל פל"ה [תרסא.] כתב: "תלמידי חכמים... [הם] אותם שיש בהם השכל". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצו.] כתב: "החכם בו שכל נבדל מן החמרי", וראה שם הערה 41. ובנצח ישראל פל"ד [תרמט.] ביאר ששנאת ע"ה לת"ח ניזונת משנאת החמרי לשכלי. ובנתיב התוכחה פ"ב [ב, קצג.] כתב: "ובפרק שני דייני גזירות [כתובות קה:] אמר אביי, האי צורבא מדרבנן דמרחמי ליה בני מאתיה [ת"ח שבני עירו אוהבים אותו], לא משום דמעלי טפי, רק משום דלא מוכח להו במילי דשמיא [אין זה משום מעלתו, אלא משום שאינו מוכיח אותם במילי דשמיא], עד כאן. פירוש, כבר אמרנו כי הת"ח בעם הוא דומה כמו השכל בגוף... והשכל בגוף מושל על הגוף, ומורה להם את אשר יעשו. וא"א שיהיה אהבה וחיבור בין השכל והגוף, כי השכל פועל בגוף, ואין זה חיבור ואהבה כלל. ולפיכך האי צורבא מרבנן דמרחמין ליה בני מאתיה, אי אפשר שיהיה זה רק משום שאין עליו משפט השכל, דלא מוכח להו במילי דשמיא. ומזה הצד יש כאן חיבור ואהבה... ויש לו לת"ח משפט השכל להנהיג ולהוכיח הדור, וזה מבואר". וראה דבריו בח"א למכות יא. [ד, ב.] בביאור הגמרא שם ש"קללת חכם אפילו בחנם היא באה", שתלה זאת "כי הת"ח יש לו השכל" [הובא למעלה פ"א הערה 688].

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה המלים המורות על חטאי עמי הארצות הן "ולבית יעקב חטאתם". הרי כינה את עמי הארצות בשם "בית יעקב". ועל הפסוק [שמות יט, ג] "כה תאמר לבית יעקב וגו'" דרשו חכמים "אלו הנשים" [רש"י שם]. ומהו השויון הקיים כאן בין עמי הארצות לנשים שנשתתפו באותו שם. אלא שידוע שמדריגת האשה שהיא בעלת חומר [כמבואר למעלה פ"א מ"ה (רס.)], וזו מדריגת עמי הארצות. ולכך כאשר עמי הארצות מתייחסים לחומריותם הם נקראים בשם השוה לנשים, והוא "בית יעקב". וצרף לכאן מאמרם [ברכות סא.] שאמרו "מנוח עם הארץ היה, דכתיב [שופטים יג, יא] 'וילך מנוח אחר אשתו'". והם הם הדברים. וראה למעלה פ"א הערה 774.

<> צרף לכאן מאמרם [ביצה יא:] "אין שבות במקדש", ופירש רש"י [עירובין קב.] "אין שבות דרבנן במקדש, דלא גזרו שם". והטעם הוא שהכהנים זריזים הם, ויודעים להיזהר שלא יבואו לידי איסור תורה [מאירי ר"ה כט:]. ולא בלבד לכהנים, אלא אף לזרים אין שבות במקדש [מאירי פסחים סה:], ואף שהטעם הוא שכהנים זריזים הם, צריך לומר שבמקדש מצויים כהנים שמלמדים אותם להיזהר [עיין רש"י פסחים לו. ד"ה במקום זריזין]. הרי שהסייג אינו מיועד לאלו היודעים להבחין בין הדברים, כי הסייג נועד למנוע טעות ושגגה, ואינו נצרך לבעלי השכל ולמקום השכל. ובבאר הגולה באר השני [קנז.] כתב: "ודברים אלו הם דברי חכמה, שהיו יודעים להבדיל בין הדברים כפי מה שהוא כל דבר, ולא כמו הכסיל שהוא הולך בחושך, ולא ידע בין דברים המותרים ובין דברים האסורים". ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:] כתב: "השכל מבדיל בין דבר לדבר, אבל החמרי אינו מבדיל" [הובא למעלה פ"א הערה 229].

<> צרף לכאן מאמרם [יבמות קכא:] "נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה". ובגו"א בראשית פכ"ז אות ה כתב: "אין הקב"ה עם החוטא אף על גב שהוא בשגגה", הרי שבמחיצת השכל אין טעות ואין שגגה. ובשיטמ"ק לב"ק לג: כתב: "הוי רץ למשנה... השוגג אינו נדון בה כמזיד. אבל המתעסק בתלמוד חשובות עליו שגגות כזדונות, שהיה לו לדקדק על עצמו שלא יכשל אפילו בשגגה, לפי שמדקדקים עליו אפילו כחוט השערה, שנאמר 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה, ומי יוכל להשמר מזה. וכבר פירשו הוי זהיר בתלמוד ששגגת התלמוד עולה זדון. רבינו חננאל ז"ל". הרי שהמאמרים "הקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה" ו"שגגת תלמוד עולה זדון" בני בקתא חדא אינון. וכן הוא במאירי להלן משנה יט.

<> מלבד הטעם הפשוט שרבי יהודה [בעל המימרא במשנתינו] ורבי אליעזר בן שמוע היו באותו זמן, ששניהם היו תלמידי רבי עקיבא [ראה למעלה הערה 1033].

<> "שלמדו חכמה - סברת טעמי המשנה ולהבין שלא יהו סותרות זו את זו, וטעמי איסור והיתר והחיוב והפטור, והוא נקרא גמרא" [רש"י שם]. וכן הוא בפסקי הרי"ד ונמוקי יוסף שם.

<> פירוש - רבי יהודה בא להוסיף על דעת רבי מאיר, שלר"מ "רבו" הוא מי שלמדו חכמה [תלמוד], ומוסיף על כך רבי יהודה ש"רבו" הוא מי שלמדו חכמה וגם "כל שרוב חכמתו הימנו". ולפי זה גם רבי יהודה מסכים לר"מ ש"רבו" הוא רק מי שלמדו חכמה, ולא מקרא ומשנה. וכן משמע בכלה רבתי סוף פ"ב, שאמרו שם: "רבי יהודה אומר כל שרוב תלמודו ממנו". וכן מבואר בפסקי הרי"ד ב"מ לג:, ובהעמק שאלה שאילתא קלא, אות ג. וראה להלן פ"ו מ"ד שחזר והביא מאמר זה, וכתב: "ונראה דלפי דברי הכל, דוקא משנה שהם הלכות. אבל אם האיר עיניו בשאר מילי שאינן מצות התורה, לא הוה בכלל רבו".

<> הרי שלדעת רש"י רבי יהודה חולק על רבי מאיר, ולא שבא להוסיף על שדבריו.

<> מוסיף כאן "רבו מובהק" לפי מה שכתב בגבורות ה' פמ"ח [קצט:], וז"ל: "'מורא רבך כמורא שמים' זה לא שייך רק ברבו מובהק, דברבו שאינו מובהק לא שייך טעמא ד'מורא רבך כמורא שמים'" [הובא למעלה פ"א הערה 86]. וכן מבואר בתוספות ב"ק מא: ד"ה לרבות, שכתבו: "ברבו מובהק, כדתנן 'מורא רבך כמורא שמים'". אמנם יש חולקים וסוברים שאף ברבו שאינו מובהק אמרו "מורא רבך כמורא שמים" [תוספות רבינו פרץ פסחים קח., רא"ש פסחים פ"י סימן כ, ותוספות רא"ש שם, ושו"ת הרא"ש כלל יד סוף סימן ה, טושו"ע אורח חיים סימן תעב סעיף ה, וראה רשב"א ב"ק מא: ובהערות המהדיר].

<> מבואר מדבריו שאף אם נלמד את דעת רבי יהודה כרש"י [ש"רבו" יכול להיות במקרא או במשנה ללא תלמוד], מ"מ גם רבי יהודה יודה ש"מורא רבך כמורא שמים" יאמר רק ברבו שלימדו תלמוד, ולא ברבו שלמדו מקרא או משנה. ונקודה זו צריכה ביאור, שאם "רבו" הוא לאו דוקא בתלמוד, מדוע "מורא רבך כמורא שמים" יאמר דוקא בתלמוד. ונראה, שבביאור דעת רבי מאיר כתב שם בח"א [ג, כ.] בזה"ל: "רבו שלמדו חכמה. פירוש חכמה הוא התלמוד, שהוא החכמה באמת, לאפוקי המשנה, שאין המשנה רק ללמוד המצוה כמו שהיא, ולעשות הבדל בין דין לדין, ולא ידע למה זה, רק על פי החכמה. ולפיכך קאמר 'רבו שלמדו חכמה', שהוא הבנת הדבר על אמתתו" [ראה למעלה הערה 1088]. נמצא שרק כאשר רבו מלמדו חכמה נחשב הדבר שהרב מסר לתלמיד דבר שלם ו"הבנת הדבר על אמתתו", אך לימוד ללא חכמה, הוא לימוד חלקי ומקוטע. והנה דעת רבי יהודה היא [לפי הבנת רש"י] שאף לימוד חלקי ומקוטע דיו להחשיב את מלמדו בשם "רבו", אך אין בזה די שיהיה "מורא רבך כמורא שמים", כי הטעם ל"כמורא שמים" הוא "שכשם שהשם יתברך עלה לאדם וסבתו, כך הרב הוא עלה וסבה לתלמיד שקבל ממנו חכמה" [לשונו למעלה לפני ציון 1059]. וקבלה חלקית ומקוטעת אינה יכולה להחשב "עלה וסבה לתלמיד", כי אין עלה וסבה לחצאין [ראה למעלה פ"א הערה 86 שנקודה זו התבארה שם]. לכך אע"פ ש"רבו" הוא אף המלמדו ללא חכמה, אך "מורא רבך כמורא שמים" הוא רק ברבו שלימדו חכמת התלמוד, וכמו שנתבאר. וצרף לכאן את הדעה שאי אפשר שיהיה לאדם אל רב מובהק אחד [רמ"א שו"ע יו"ד סימן רמב סעיף ד, והגר"א שם אות כו].

<> אודות מעלת התלמוד, ראה להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה וכבר התבאר] שביאר מדוע התלמוד הוא בלשון ארמית, וכלשונו: "כי יש לתורה שתי בחינות; כי התורה היא נתנה לעולם הזה, ומצד שנתנה התורה לעולם הזה היא בלשון הקודש, והעולם הזה נברא בלשון הקודש. אבל מצד שהתורה היא מעולם העליון, היא בלשון תרגום... וכן כל התלמוד חברו בלשון ארמי. ומה שאומרים כי לכך נתקן בלשון ארמי מפני שהיו בבבל שזה לשונם, זה אינו, כי תלמוד ירושלמי הוא בלשון ארמי גם כן, ולא היה לשונם בארץ ישראל לשון תרגום... אבל הדבר הוא כמו שפירשנו. ודווקא התלמוד, אבל המשניות הם בלשון הקודש, וזה מפני כי התלמוד הוא לברר משפטי התורה, ולבאר איך כולה נמצא בתורה. ודבר זה מפני כי התורה היא מעולם העליון, ולכך הכל הוא בתורה, והתלמוד היא מעלת התורה בפרט, ולכך היא בלשון ארמי".

דרך חיים פרק ד, עמוד PAGE קסב

PAGE קכא

PAGE קסב DH09