%[פ"ד המשך משנה יד]

**רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, שְׁלשָׁה כְתָרִים הֵם, כֶּתֶר תּוֹרָה וְכֶתֶר כְּהֻנָּה וְכֶתֶר מַלְכוּת, וְכֶתֶר שֵׁם טוֹב עוֹלֶה עַל גַּבֵּיהֶן:**

#**רבי שמעון**= אומר ג' כתרים הם וכו'. יש לשאול, מה שאמר 'ג' כתרים', ולמה לא אמר 'ד' כתרים', ועיקר הכתר, שהוא כתר שם טוב, לא חשיב. ועוד קשה, במקדש היה כנגד כל הכתרים כלי, מרמז על כל כתר וכתר; שהרי על הארון היה זר, שהוא כתר סימן לכתר תורה. והיה זר על השלחן, והוא סימן לכתר מלכות, שהשלחן הוא רמז על המלכות, כמו שאמרו 'שלחן של מלכים'. והיה זר על המזבח, סימן לכתר כהונה, וכמו שאמרו במסכת יומא (עב:) על כל אלו ג' כתרים. ואילו כנגד כתר שם טוב, שהוא על כל הכתרים, לא היה\* במקדש.

#**ובמדרש רבות**= אמרו בפרשת נשא (במדב"ר יד, י) כי המנורה מרמז כתר שם טוב, כי שם טוב הוא אל מי שהוא בעל מצוה, וזהו המנורה, "כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג), ולפיכך המנורה הוא מורה על כתר שם טוב. ואתי שפיר מה שאמר 'וכתר שם טוב עולה על גביהן', כי המנורה גם כן היא על כל אלו שלשה כלים.

#**אבל לפי**= הנראה אין זה מעיקר המדרש כלל, והוא מן התוספות שבאו במדרש, ואינם מן המדרש, וכך מוכח הלשון, כי יש לשאול, כל שכן, הרי לא היה כתר על המנורה, והיה ראוי להיות כתר על המנורה. וזה יש ליישב, כי הנרות היו עולים למעלה עוד, כדכתיב (שמות כז, כ) "להעלות נר תמיד", ולפיכך אי אפשר להיות כתר על המנורה, כיון שהנר היה עולה למעלה מן הזר, אם היה זר. ואין דומה לשלחן, שהיה הלחם מונח עליו, כי לא שייך 'עולה' בלחם, ואפילו אם היה הלחם עולה על הזר, כיון שהלחם היה מונח על השלחן, והזר עולה למעלה מן השלחן, הנה הזר היה על הלחם. אבל בנרות שייך 'עולה', שהרי כתיב "להעלות נר תמיד", ואין ראוי שיהיה עולה על הכתר דבר. ומפני שכתר שם טוב עולה על הכל כתיב "להעלות נר תמיד".

#**ועוד כי**= הכתר הוא תכלית המדריגה והמעלה של בעל הכתר. וכל כתר מן אלו ג' כתרים יש לו תכלית וסוף, כי עד כך הוא מגיע. ולפיכך אפשר שיהיה כתר מורה על ג' כתרים אלו. אבל כתר שם טוב אין תכלית וסוף לכתר הזה, כי הוא עולה למעלה למעלה ומתפשט לאין סוף כמו שיתבאר, ולפיכך אין ראוי שיהיה כתר למנורה, שהוא מורה על שם טוב, רק כתיב "להעלות נר תמיד", כי הכתר הזאת עולה למעלה למעלה תמיד, כי אין סוף לכתר הזה. ולכך לא היה כתר במקדש מורה על כתר שם טוב, שאם כן היה תכלית וגבול אל הכתר.

#**ובמדרש**= (קה"ר ז, ג), אמר רבי שמעון בן יוחאי, חביב שם טוב מארון הברית, שארון הברית לא הלך לפניהם רק שלשה ימים (במדבר י, לג), ושם טוב עולה מסוף עולם ועד סופו. מנא לן, מדוד, שנאמר (דהי"א יד, יז) "ויצא שם דוד בכל הארצות וה' נתן פחדו על כל הגוים", עד כאן. וביאור דבר זה, כי כתר תורה, במה שהשכל נבדל מן האדם, ולפיכך לא היה ארון ברית ה' הולך בתוך המחנה של ישראל, רק היה נוסע לפניהם, והלך לפני המחנה. ודבר זה היה דומה אל האדם, כי השכל הוא נבדל מן האדם, ואינו מוטבע באדם החמרי, והוא נבדל ממנו. אבל מכל מקום יש כאן הקשר, שמקושר השכל באדם. ולכך כתיב (במדבר י, לג) "וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים". ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל (שמות ה, ג) "דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'", ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה (שמות ח, כד) "רק הרחק לא תרחיקו וגו'". לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי. אבל כתר שם טוב אין לו דבר זה כלל, רק הוא מסוף עולם עד סופו, וכמו שיתבאר, כי ראוי שיהיה השם טוב מסוף העולם עד סופו. ולפיכך אין ראוי שיהיה כתר אל המנורה כלל, כי אין גבול לכתר הזאת, רק כתיב (שמות כז, כ) "להעלות נר תמיד", שהוא עולה תמיד.

#**ועוד**=, אין ראוי שיהיה כתר למנורה, כי הכתר הזאת משונה מן שאר הכתרים. כי שאר הכתרים, המעלה נמצא\* בבעל הכתר עצמו; כי התורה הוא בבעל התורה, וכן הכהונה, וכן המלכות, הכל נראה ונרגש בבעל הכתר. אבל בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים. ולפיכך אין ראוי שיהיה הכתר במנורה, שאם כן היה מורה הכתר הזאת שיש [המעלה] במנורה עצמה, כי יש כתר בעצמו של בעל הכתר, ודבר זה אינו כלל, כי כתר זאת של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב. ולפיכך פשוט הוא שאין ראוי שיהיה כתר בכלי, שהוא מורה על בעל הכתר.

#**ובזה יש**= לתרץ מה שאמר 'ג' כתרים הם', ולא מנה כתר שם טוב עמהם. שכך פירושו; ג' כתרים הם מורגשים ונראים לעין הכל. כי התורה, כתר מורגשת בו\* בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו ותורתו עמו. וכן הכהונה, וכן המלכות, כל הכתרים נראים ומורגשים. אבל כתר שם טוב אינו מורגש ואינו ניכר. ולפיכך לא היה כתר במנורה, כיון שאין הכתר ניכר.

#**וקשיא עוד**=, דאם המנורה היא מורה כתר שם טוב, ומאחר שכתר שם טוב עולה על גביהן, למה המנורה אינה בקדש הקדשים, כמו הארון שהוא לפני ולפנים. וגם זה אינו קשה\*, כי לכך לא היתה המנורה לפני ולפנים, כדתנן (ראה למעלה פ"ג מ"ט) כי כל שחכמתו קודמת למעשיו, אין חכמתו מתקיימת. וכל שמעשיו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת. ולפיכך קודם\* המנורה המורה על המעשה, ואחר כך הוא מגיע אל הארון לפני ולפנים. ומעתה כל הכתרים מסודרים כסדר; תחלת הכל המזבח, ודבר זה כי קודם שידע ברע ובטוב נולד בכהונה, ודין כהונה עליו לכל דבר, שהוזהרו גדולים על הקטנים, ונולד הכהן בקדושתו. ואחר כך הוא מגיע לעשיית המצות, וכנגדו השלחן שהוא מלכות, כי אלו שני דברים הם באים ביחד; לעשות מצות, ולהיות מלך משעה שהוא חייב במצות. ואחר כך הוא מגיע אל מדריגת התורה, והיא בפני עצמה לפני ולפנים, והכל כסדר.

#**ומה שלא**= אמר 'וכתר המעשים עולה על גביהן', שהרי בכל מקום אמר (למעלה פ"ג משניות ט, יז) 'כל שחכמתו מרובה ממעשיו', ולמה אמר 'כתר שם טוב'. מפני שבא לומר באיזה צד מעשים עולה על הכל, ואמר מפני כי המעשים הם שם טוב, ושם טוב עולה על הכל. ועוד קשה, למה 'כתר שם טוב עולה על גביהן', אף על גב שאמרו (למעלה פ"א מי"ז) 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', אבל בודאי מה שאמר כאן 'כתר תורה' לא אמרו כשאין לו מעשים, דודאי כהאי גונא לא כתר הוא כלל. ואם יש בו מעשים, ויש לו שני כתרים, היה נראה כי כתר תורה הוא יותר מן המעשים. ואין זה קשיא, ד'כתר שם טוב' היינו כשיש לו מעשים מופלגים ביותר, ומעשים כמו אלו מביאים לאדם שם טוב, והם עולים למעלה מכל. ולכך 'כתר שם טוב עולה על גביהן'.

#**אבל פירוש**= העיקר מה שלא היה כלי במקדש ועליו זר כנגד כתר שם טוב, כי מפני זה אמר '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, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן. וזה שאמרו ז"ל במדרש (קה"ר ז, ג) כי הארון לא היה הולך לפני ישראל רק ג' ימים בלבד. שתראה כי יש לתורה חבור עם ישראל, כי מהלך ג' ימים אינו מרוחק לגמרי, כמו שהתבאר למעלה. כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים. וזה מורה כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם. אבל השם טוב הוא בכל העולם, מפני שהשם מופשט לגמרי, הוא שכלי, מורה על המהות, והוא מופשט מן הגשמי, ואין\* לו התקשרות אל הגוף כלל.

#**ולפיכך לא**= היה כלי במקדש יורה על כתר שם טוב, כי אם היה כלי במקדש מורה על הכתר, היה הכתר הזה במקום מוגבל. אבל כתר שם טוב אין לו מקום מוגבל, שהרי אמר (קה"ר ז, א) כי שם טוב הוא מסוף עולם ועד סופו. ולכך אין ראוי שיהיה כלי במקדש מורה על כתר זה. ואף הארון, הלא היה מונח בקדש הקדשים (שמות כו, לד), שהיה נבדל מן האדם לגמרי, ולא נכנס שם אדם רק כהן גדול ביום הכפורים (רש"י ויקרא טז, ג). וזה יורה כי הכתר של תורה נבדלת גם כן מן האדם. וכתר שם טוב עולה על גביהן, כי השם טוב הוא יותר נבדל. לכך אי אפשר לומר שיהיה לו כלי בבית המקדש שעליו הכתר. וזהו הטעם שהוא ברור, ואין ספק בו.

#**ומזה הטעם**= אמר 'ג' כתרים הם', ולא כלל עמהם כתר שם טוב לומר 'ד' כתרים הם'. מפני כי אלו ג' כתרים מתדמים ביחד, שכל אלו ג' כתרים יש להם שווי יחד. רק כתר שם טוב הוא מיוחד בעבור שאין גבול לכתר הזאת, מפני שהוא מסוף העולם ועד סופו, מה שלא תמצא בשאר הכתרים, כי הכתר הזאת הוא כתר מופשטת נבדלת לגמרי, וכמו שהתבאר למעלה, אין לכלול כתר זה עמהם. והרי אף במקדש לא היתה כתר זאת עם שאר כתרים, וכל זה למעלת הכתר הזאת שלא יתיחס לה המקום, אשר המקום הוא שייך לדבר הגשמי. אף כי התורה היא שכלית, מכל מקום יש כאן צד מה [המתיחס לגשמי], שהרי התורה עם האדם, שהוא בעל גוף, ולא כן השם. ולפיכך אין לכלול כתר שם טוב עם אלו כתרים כלל.

#**וגם מה**= שפירשנו למעלה הוא נכון; כי מה שאמר 'ג' כתרים הם', פירוש שיש ג' כתרים אשר הם כתרים לפניך. אבל כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו. וכך פירושו; ג' כתרים הם ידועים ונראים לפניך, אבל יש כתר אחרת בלתי מורגשת, והיא כתר שם טוב עולה על גביהן. ומזה תבין מה שאמר 'כתר שם טוב עולה על גביהן', כי זאת הכתר על כלם, מצד שהכתר הזאת נבדלת לגמרי, ואין לה קשור עם הגוף. כי הדבר שיש לו קשור עם הגוף, שהוא באדמה (בראשית ב, ז), אינו עולה כל כך. לכך כתר תורה, שיש לה קשור עם הגוף, אינו עולה למעלה כמו הכתר הזה, שהוא כתר שם טוב.

#**ויש לשאול**=, מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת (נדה לא.), ולפיכך הבן יורש את\* הכהונה.

#**והנה**= כתר כהונה שנתן השם יתברך לישראל, הוא כנגד מה שבאדם קדושה בגוף. ולפיכך המומים פוסלין בכהנים (ויקרא כא, יז-כג), ולמה המומים פוסלים בכהנים. וזה מפני כי הכהן יש לו קדושת הגוף, וכאשר יש מום בגוף, פסול לעבודה. ומזה תבין מה שאמרו בכתובות (עב:) שכל המומין שפוסלין בכהנים פוסלין בנשים, ומה ענינם יחד. אבל פירוש כי היא האשה גם כן גופנית יותר מן האיש, כי האיש דומה לנפש שהוא מושל, כדכתיב (בראשית ג, טז) "והוא ימשול בך\*", והאשה דומה לגוף. ולכך כל המומין הפוסלים בכהנים פוסלין בנשים.

#**אמנם ראוי**= לך להבין דבר זה שאמרנו כי יש לכהנים קדושת הגוף, שהכוונה בזה שהגוף שלהם נמשך ממדריגה עליונה אלהית, כי גם לגוף האדם יש מדריגה עליונה, כאשר תדע ותבין מן רמ"ח אברים של אדם. והכהן שהיה כהן צדק ראשון הוא אברהם אבינו, ואמר הכתוב עליו (תהלים קי, ד) "אתה כהן לעולם", ומספרו רמ"ח כמספר אברי האדם (נדרים לב:). וכל אלו דברים מופלגים בחכמה, ואין להאריך.

#**אמנם המלכות**= כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש. ולפיכך כנגד זה נתן השם יתברך\* המלך, שהוא המנהיג והמושל על כלל האומה. ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש שפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב (ר' משלי כא, א) "לב מלכים ביד ה'", וזה כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני. וכתיב (ר' איוב יב, י) "כי בידך נפש כל חי", וכבר בארנו למעלה כי הנפש ביד השם, כמו שאמרו במדרש\* רבה פרשת ויקרא (ד, א) על (ויקרא ה, א) "ונפש כי תחטא". ולכך לב המלך, שהוא המלך מן המלך, דבק ביד ה', כי זהו קדש קדשים, ולכך הוא ביד ה'. ועוד נאמר (משלי כה, ג) "שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר". וביאור זה, כי אף שיש לשמים רום גדול, ולארץ יש עומק גדול, מכל מקום מפני שהם גשמיים, וכל גשם הוא בעל גבול ותכלית. אבל לב המלך, מפני שהמלך דומה אל הלב כמו שהתבאר, והלב מן הלב יש לו מעלה נבדלת לגמרי, ולכך אין לו חקר, כלומר שאין לו גבול.

#**ומזה תדע**= מה שאמרו רז"ל (הוריות יג.) כי המלך קודם לכהן גדול, והחכם קודם למלך. ודבר זה לפי סדר מעלות ומדריגות הדברים אשר אלו שלשה כנגדן באדם, כי הנפש באדם יותר מן הגוף, והשכל הוא יותר (-עליהן-) [עליון] מן הנפש\*. ועוד אמרו (שם) אפילו ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. ורוצה לומר כי ממזר תלמיד חכם שיש לו טפה פסולה, מכל מקום מצד השכל שבו מעלתו יותר מכהן גדול עם הארץ. אף על גב כי הכהן הגדול מטפה קדושה לגמרי, אין זה רק מעלה גופנית, ואין זה דומה אל מעלה שכלית. ולפיכך ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ.

#**ויש לך**= להבין דברים גדולים, כי שתים מאלו ג' כתרים אין ראוי שיהיו נמצאים ביחד, והוא כתר כהונה וכתר מלכות. וכך הוא בירושלמי (הוריות פ"ג ה"ה), והביאו הרמב"ן ז"ל בפרשת ויחי (בראשית מט, י); אין מושחין מלכים כהנים. אמר רב יהודה ענתורי, על שם (שם) "לא יסור שבט מיהודה". אמר רבי חייא בר אבא, (דברים יז, כ) "למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל", וכתיב בתריה (דברים יח, א) "לא יהיה לכהנים הלוים וגו'", כלומר שאין לכהנים חלק במלכות אשר זכר הכתוב לפני זה. ויש לשאול, דמה טעם זה, כל שכן שיותר עדיף, דמה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד (עפ"י תהלים קלג, א) אלו שתי כתרים. אבל הפירוש הברור בזה, כי אלו שתי כתרים אין זה כזה, והם מחולקים. כי הכתר של כהונה קדושה גופנית, וכתר של מלכות קדושה נפשית, והרי הם מחולקים. והמוכן לאחד מהם אינו מוכן אל השני, שהוא כנגדו, כאשר הם מחולקים.

#**ולא יקשה**= זה בכתר תורה, אף על גב שהוא מחולק מן כתר כהונה וכתר מלכות, אין לומר המוכן לאחד אין מוכן לשני, שדבר זה היה קשיא אם לא היה כתר תורה נבדלת מן האדם, אבל כתר תורה נבדלת מן האדם. ואף כי אמרנו שהתורה היא עומדת באדם, היינו שהשכל יש לו הקשר מציאות, דהיינו שהוא נמצא עם האדם, ומכל מקום השכל נבדל מן האדם. ולא יתכן לומר בזה שהמוכן לזה אינו מוכן לזה, שדבר זה אינו שייך כאשר הם נבדלים זה מזה.

#**ודבר זה**= רמזה התורה, במה שבכתר של שלחן כתיב (שמות כה, כד) "ועשית לו", ובזר המזבח כתיב גם כן (שמות ל, ג) "ועשית לו", אבל אצל הארון כתיב (שמות כה, יא) "ועשית\* עליו". וידוע כי לשון "עליו" משמע שהוא נבדל ממנו, אבל מלת "לו" הוא מלת קנין, שהוא שלו, אינו נבדל ממנו. ולפיכך בודאי אין לומר שיהיה האדם מוכן לכתר מלכות וכתר כהונה, שהם מחולקים, כי הם עומדים באדם. ומפני כך אשר הוא מוכן לזה, אינו\* מוכן לזה. אבל השכל הוא נבדל מן האדם, לא שייך לומר כך עליו, ודבר מבואר הוא.

#**וזהו שאמרו**= (יומא עב:) כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו, כתר של תורה מונח, כל הרוצה לזכות בו יזכה. ופירוש זה, כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה. ומפני כך, אשר מוכן לכתר זאת, אינו מוכן אל האחרת, כי הם מחולקים\*. אבל כתר תורה, מפני שהכתר הזאת הוא השכל הנבדל מן האדם, אין צריך בזה הכנה. ומפני כך היא מונחת לפני כל, כי אין צריך הכנה. והכל נרמז במה שבכתר הזאת כתיב "עליו". ומזה תבין הדברים אשר בארנו בפרק רבי אומר אצל 'יוסי הכהן חסיד'.

#**והתבאר לך**= ענין אלו שלשה כתרים. ולכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, כי השם בא על המהות המופשט מן הגשמי. כמו שאלו ג' כתרים, כל אחד נגד חלק אחד שבאדם, וכך כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם. שמזה תבין כי כל אלו ג' כתרים הם נגד האדם, ולכך אמר 'ג' כתרים', כלומר שראוי שיהיו ג', לא פחות ולא יותר. '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. כלל הדבר, אלו ג' כתרים\*, כי מפני שיש לאדם חלק אחד, הוא הגוף, בירר השם יתברך אחד, ונותן לו מעלה מיוחדת בזה, ונתן לו קדושת הגוף, והם זרע אהרן. וכנגד הנפש שיש באדם, בירר השם יתברך אחד, ונתן לו בזה מעלה מיוחדת, היא כתר המלכות, ובזה זכה דוד וזרעו. וכנגד השכל שיש באדם נתן לכלל ישראל התורה, שיקנו מעלה מיוחדת בזה, מכל האומות.

#**ומעתה יתורץ**= לך עוד כי לא יתכן לומר 'ארבע כתרים', ולמנות עמהם כתר שם טוב. כי איך יכלל אלו, שהם כנגד חלקי האדם בלבד, וגם כתר שם טוב. שהשם בא על מהותו השכלית, עצם המופשט, ואין נכלל החלק עם המהות, ואין שייכים זה לזה. ולא יאמר כי יש ד' חלקים באילן; פירות, עלים, ענפים, ומהות האילן. אבל מהות השכלי הוא בפני עצמו, אינו נכלל עם אותם שהם חלקים בלבד, ודבר זה מבואר. ועוד תבין סוד אלו ג' כתרים וכתר שם טוב על פי החכמה.

#**ויש לך**= לומר כי נמשך מאמר זה של 'ג' כתרים' לשלפניו 'ששגגת תלמוד עולה זדון'. וכבר בארנו כי הטעם הוא מפני שאין שגגה רק בדבר שהוא גשמי, וכמו שהתבאר, אבל לא בדבר הבלתי גשמי. ולפיכך סמך אחריו המאמר של 'ג' כתרים', כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית, כמו שבארנו למעלה איך הכתר מורה על המדריגה בלתי גשמית. שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש, כי הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם. לכך כל אלו כתרים היו במקדש, שהוא קודש. וכתר תורה הוא קודש קדשים, שהוא יותר נבדל מן הגוף, ולכך היתה הכתר הזאת בקודש הקדשים. ומפני זה 'שגגת תלמוד עולה זדון', כי אין שגגה במדריגה הבלתי גשמית, שהיא התורה. ועיקר הכתר היא התלמוד בפרט, שראוי שיקרא זה כתר\*, לא מקרא ולא משנה. ולכך סמך זה למעלה, להורות על זה, ונכון לומר כך. אבל הפירוש הברור כבר אמרנו. והבן הדברים אשר אמרנו לך, כי הם דברים ברורים מאוד.

%[פ"ד מט"ו]

**רַבִּי נְהוֹרַאי אוֹמֵר, הֱוֵי גוֹלֶה לִמְקוֹם תּוֹרָה וְאַל תֹּאמַר שֶׁהִיא תָבוֹא אַחֲרֶיךָ, שֶׁחֲבֵרֶיךָ יְקַיְּמוּהָ בְיָדֶךָ. וְאֶל בִּינָתְךָ אַל תִּשָּׁעֵן:**

#**רבי נהוראי**= אומר הוי גולה למקום תורה וכו'. המאמר הזה הוא לרבי אלעזר בן ערך, והוא נקרא 'רבי נהוראי', כדאיתא במסכת שבת (קמז:), מפני שהיה מנהיר עיני חכמים נקרא 'רבי נהוראי'. ויש לשאול במאמר זה, שאמר 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שתבא אחריך', כי למה צריך לומר 'ואל תאמר שתבא אחריך', כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן שאל יסמוך על זה שתבא אחריו, שאם לא כן, למה צריך שיהיה גולה למקום תורה. ועוד, דהוה ליה למימר 'ואל תשען שתבא אחריך', כמו שאמר אחר כך 'ואל בינתך אל תשען'.

#**ויראה שבא**= לומר שאין מענין התורה שתבא אחר האדם, מה שאין כן\* בעושר ושאר מעלות, שהמזל גורם שמעשיר, אף שלא טרח בעושר, כי אפשר שימצא מציאה, וכיוצא בזה, אף שלא טרח בעושר, מגיע אל זה, אבל אינו כך בתורה. כי כאשר נגזר שיתעשר, העושר מחזיר אחריו כדי שתצא הגזירה לפועל שיהיה עשיר, וכן כל הדברים שייך לומר כך. אבל התורה אינה כן\*, כי לא יגיע אל זה האדם רק על ידי מעשה האדם.

#**ובפרק קמא**= דמגילה (ו:), אמר רבי יצחק, אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי, אל תאמין\*. מצאתי ולא יגעתי, אל תאמין. והני מילי לדברי\* תורה, אבל משא ומתן, סייעתא דשמיא היא, עד כאן. והפירוש הוא כמו שאמרנו, כי התורה היא למעלה מן המזל לגמרי, ולפיכך אם אמר 'יגעתי ולא מצאתי' אל תאמין, שאם יגע ולא מצא צריך אתה לומר כי המזל הוא גורם שלא ילמד, ודבר זה אינו, כי התורה אינה תחת המזל שיהיה המזל כנגד זה. וכן אם אמר 'מצאתי ולא יגעתי' אל תאמין, כי אם\* אפשר לומר שמצא ולא יגע, אם כן המזל היה גורם, וזה אינו, כי אין המזל גורם לזה, שאין התורה תחת המזל. אבל למשא ומתן, יכול לומר 'יגעתי ולא מצאתי', שהמזל הוא כנגדו שלא יתעשר אף אם יגע, ואפשר לומר 'מצאתי ולא יגעתי', שהיה המזל פועל.

#**ומה שאמרו**= בפרק בתרא דשבת (קנו.) 'מזל מחכים', היינו שהמזל מכריע את האדם שיהיה יגע ומחזיר אחר התורה, והנה הוא מועיל לחכמה, וזהו 'מזל\* 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. ועוד, דהתם ד'מחכים' היינו שיהיה חכם בכל שאר חכמה, אבל התורה היא יותר מן החכמה. כי כל דבר שהוא שכלי נקרא 'חכמה', אבל תורת משה היא אלהית, והיא בודאי למעלה מן החכמה. שאף האומות נקראים חכמים, אבל בני תורה לא נקראו. וכן אמרו במדרש (איכ"ר ב, יג) אם יאמרו לך שאין חכמה באומות, אל תאמן, שנאמר (עובדיה א, ח) "והאבדתי חכמים וכו'". יש תורה באומות אל תאמן, שנאמר (ר' איכה ב, ט) "אין תורה בגוים". ותורת משה לא שייך בזה מזל וסייעתא דשמיא\*, רק שהאדם צריך לטרוח אחר התורה.

#**וזה שאמר**= כאן שיהיה גולה למקום תורה, שיש לאדם לטרוח אחר התורה. וכדי שלא יחשב האדם באולי הוא אצל התורה כמו שהוא אצל שאר הקנינים, שהם באים אחריו מכח סייעתא דשמיא, על זה אמר 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך' מכח סייעתא דשמיא, שאין דבר זה שייך בתורה כלל, אם כן יש לאדם שיהיה גולה למקום תורה.

#**ואמר**= 'שחביריך יקיימו\* אותה בידך'. פירוש, אף אם אין כאן רב, יש לך ללמוד מן החבירים שהם באים ממקום תורה, ויביאו התורה עמהם בידם. שדבר זה אינו, כי צריך שילך אל הרב ללמוד. ואמר לשון 'יקיימו אותה בידך', ולא אמר 'שחביריך ילמדו אותך', דודאי אין החבירים מלמדין את האדם, אבל הוא ילמד מעצמו, והדבר שהוא ספק אליו יקיימו אותו בידו, שישאל להם אשר הוא מסופק.

#**ואין להקשות**=, אם כן, אפילו אם הרב בעיר גם כן צריך שיהיה גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבא אחריך. שדבר זה אינו, כי דבר זה נקרא שהוא גולה למקום תורה כאשר ילך לפני הרב ללמוד. אבל לא שייך שילך אל חבירו ללמוד, כי חבירו הרבה פעמים בא אצלו, ונחשב זה שהתורה היא באה אחריו. ולפיכך אמר 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שהיא תבא אחריך' על ידי החבירים, ואתה אינך רוצה לטרוח אחריה, כי אל תאמר כך, שאין התורה תבא אחריך.

#**ואמר**= 'ואל בינתך אל תשען', שתאמר שאין צריך ללמוד, כי אני נבון יכול להוציא דבר תורה מלבי ושכלי. לכך אמר על זה 'ואל בינתך אל תשען', מפני כי התורה היא החכמה עוד רחוקה מן הבינה, ולפיכך אל תשען אל בינתך.

#**ועוד כי**= מה שאמר 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך', רוצה לומר כי אין לפי מדריגת התורה שתבא אחרי האדם, כי התורה נבדלת מן האדם, כמו שאמרנו לך פעמים הרבה מאד. שאילו לא היה לתורה מדריגה זאת, בודאי אפשר שתבא אחרי האדם, כי היתה נגררת אל דבר שהתורה שייך אליו, שכל דבר הוא נגרר אל\* אשר הוא מתאחד עמו ונעשה עמו דבר אחד. אבל התורה אינה כך, כי התורה היא נבדלת מן האדם. ולפיכך 'אל תאמר שהיא תבא אחריך', אבל צריך האדם שיהיה גולה אחריה, כמו מי שהוא גולה אחר דבר שהוא נבדל ממנו. ואל יאמר הרי התורה עמי, שאני יכול להוציא דבר משכלי, שהרי הנבון מוציא דבר מתוך דבר, על זה אמר 'ואל בינתך אל תשען'. וכמו שבארנו למעלה (משנה יד) על כתר תורה, כי לפי מדריגת ומעלת הכתר הזאת כתיב אצל זר הארון (שמות כה, יא) "עליו", ולא כתיב "לו", כמו שכתוב בזר השלחן (שמות כה, כד) ובזר המזבח (שמות ל, ג). ללמד כי התורה היא נבדלת מן בעל הכתר, כי השכל נבדל מן האדם, ושייך בזה "עליו". וכן מזה הטעם עצמו אין התורה באה אצל אחד, כי אין לתורה הקשור והחבור עם האדם כלל עד שתהיה התורה עם האדם קשור אחד. ולכך אמרו (מגילה ו:) 'מצאתי ולא יגעתי אל תאמן', שאין התורה נמשכת אחר האדם, אבל צריך האדם שימשך אחריה. ושני דברים קשורים זה בזה, בודאי האחד נגרר אחר השני.

#**ובגמרא**= בפרק חבית (שבת קמז:), אמר רבי חלבו, מיא דיומסיתא וחמרא דפרוגיתא קפחו עשרת שבטים מישראל. רבי אלעזר בן ערך איקלע להתם, אמשך בתרייהו, אעקר תלמודיה. קם למקרא בספרא בעי למקרא (שמות יב, ב) "החודש הזה לכם", אמר 'החרש היה לבם'. בעי רבנן רחמי עליה, ואהדר תלמודיה. והיינו דתנן 'רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה'. תני לא רבי נהוראי שמו, אלא רבי נחמיא שמו. ואמרי לה, רבי אלעזר בן ערך שמו. ולמה נקרא שמו 'רבי נהוראי', שמאיר עיני חכמים, עד כאן. לא ידעתי ליישב מה הוא הראיה שמביא מהא דתנן 'רבי נהוראי אומר', הא רבי נהוראי לא אתא לאשמעינן רק שאל יאמר שתבא התורה אחריו, ורבי אלעזר אמשיך בתרייהו במיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא, ולא מצינו שהיה אומר שהתורה תבא אחריו. ולא בשביל זה אעקר תלמודא, רק בשביל שהוא נמשך אחרי מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא.

#**ולפיכך נראה**= כי מה שאמר 'הוי גולה למקום תורה', דהיינו שיהיה במקום שיש תורה הרבה, ולא יהיה במקום שאין תורה, כי הם נמשכים אחר התאות, והם הפך התורה. לכן אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא קפחו עשרת השבטים מישראל', כי עשרת השבטים כאשר היו רודפים אחר התאות ביותר, דבר זה נקרא 'מקפח' אותם מישראל. כי ישראל אין ראוי להם שיהיו נוטים אל התאוות היתירות, כי זהו ענין מעלות ישראל, שהם קדושים ופרושים והם נבדלים. ולכך אמר 'מיא דיומסית וחמרא דפרוגיתא', שהם שני דברים, המים והיין. כי אלו ב' דברים, המים הם לרחיצת הגוף ולתענוג שלו, והיין הוא אל הנפש, כי היין משמח לבב אנוש (עפ"י תהלים קד, טו). עד שבאלו שני דברים יש לאדם נטיה אל התאוות בגוף ובנפש. ודבר זה קפח עשרת השבטים מישראל, כי אין ראוי לישראל דבר זה, שהם פרושים ונבדלים מן התאות.

#**ולכך אמר**= כי רבי אלעזר בן ערך אקלע להתם. ועם חכמתו, אעקר תלמודיה כאשר היה נוטה אל התאות האלו. ודבר זה מסלק התורה השכלית, שהוא הפך התאות. וזהו שאמר 'היינו דתנן הוי גולה למקום תורה', שהאדם אל ידור אלא במקום תורה (להלן פ"ו מ"ט), ולא במקום שאין תורה. כי נמשכים שם אחר הדברים של עניני העולם הזה, ובזה תסתלק ממנו התורה, כמו שנעשה לרבי אלעזר בן ערך, בשביל שהיה דר במקום אשר שם התאוות, והיה נמשך אחריהם.

#**ומה שאמר**= אחריו 'ואל תאמר שהיא תבא אחריך', כלומר אינך צריך להיות גולה למקום תורה, כי התורה תבא אחריך על ידי החבירים שיקיימו התורה בידך, כי יהיה לך חבירים שתלמוד עמהם, ובזה התורה תבא אל מקומך עד שתאמר אינך צריך לגלות למקום תורה, ולא תהיה נמשך אחר התאוות. זה אינו, שכיון שהאדם דר שלא במקום תורה, הנה האדם נמשך אחר ענייני עולם הזה, וישכח התורה. ואין להקשות, אפילו אם היה רב שם, אם אין המקום מקום תורה יהיה נמשך אחריהם. זה אינו, כי אם יש שם רב, בודאי הוא הרב מרביץ תורה לתלמידים הרבה, והוא מקום תורה בודאי. ולכך אמר שאל תאמר שהיא תבא אחריך שחביריך יקיימו בידך. 'ואל בינתך אל תשען', פירוש שיאמר כי הוא נבון גמור, שהוא אדם שכלי נמשך אחר השכל, ולא יהיה נמשך אחר התאוות, ולפיכך לא תסור התורה ממנו אף אם לא יגלה למקום תורה. על זה אמר 'ואל בינתך אל תשען'. והשתא הוי שפיר הלשון מה שאמר 'שחביריך יקיימו אותה בידך', ולא אמר 'שילמדו אותך', שרוצה לומר שיש לך חבירים שאפשר שיקיימו התורה בידך שלא תשכח. עם כל זה בודאי יבא לו שכחה כאשר הוא שלא במקום תורה, שיהיה נמשך אחר עניני הגוף, ואינו מועיל לו תבונתו וחכמתו הגדולה. ופירוש זה נראה.

#**ורש"י פירש**= במסכת שבת (קמז:) 'שחביריך יקיימו בידך' קאי אדלעיל, שאמר 'הוי גולה למקום תורה', שאם אתה גולה למקום תורה חביריך יקיימו בידך, שתהא רגיל אצלם, וכשאתה תשנה מסכתא אחת, והם אחרת, תשמענה, ותהא סדורה בפיך, עד כאן. ופירוש שאמרנו נראה.

#**והנה הפירוש**= מה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' שידור האדם במקום ששם תורה הרבה מאד, שאם לא כן יהיה נמשך אחר ענייני העולם הזה, ולא יהיה נוטה אחר התורה. כי האדם גשמי נוטה ביותר אחר דברים אלו, שהם התאוות, "והתעיף עיניך בו ואיננו" (משלי כג, ה). לכן יהיה במקום ששם תורה, אף אם צריך לגלות ממקומו, והוא קשה על האדם, ולא ישען על תבונתו שהוא חכם גדול, ואינו אדם שנמשך אחר הגוף, ומפני זה יהיה נמשך אחר התורה, שאין הדבר כך. כי על כל פנים האדם בעל גוף, נמשך אחר ענייני העולם הזה אם אינו במקום שיש שם רבוי תורה. וזהו הפירוש הנכון.

#**ונוכל לומר**= כי מפני זה נסמך מאמר זה למה שאמר לפני זה (משנה יד) 'שלשה כתרים הם וכו'', וסמך לכאן איך יזכה לכתר של תורה. ואומר שאם גולה על דברי תורה, יזכה לכתר תורה. שהגלות הוא בזיון, כי אין האדם מכובד אלא במקומו. וכאשר גולה ומתנבל על דברי תורה, מתנשא. וכן אמרו בפרק הרואה (ברכות סג:), אמר רבי יהודא אמר רב, כל המנבל עצמו על דברי תורה, מתנשא, שנאמר (משלי ל, לב) "אם נבלת בהתנשא", עד כאן. ובמדרש (ב"ר פא, ב) בן עזאי ורבי עקיבא; בן עזאי אומר, אם נבלת עצמך בדברי תורה, סופך להנשא בהם. ורבי עקיבא אומר, מי גרם לך להתנבל על דברי תורה, על ידי שנשאת עצמך בהם. גם לפי מה שאמרנו, כי דבר זה שהתורה היא כתר, הוא בעצמו מה שצריך האדם להיות גולה למקום תורה, כי התורה היא כתר, ואין הכתר הזאת באה אל האדם, מפני שהכתר מורה על מדריגה עליונה נבדלת, כמו שהתבאר למעלה. ולכך צריך שיהיה גולה למקום תורה, שיהיה נמשך אחר התורה. אבל כבר אמרנו פירוש סמיכת המאמרים ודברי רבי נהוראי בכאן, כי ללישנא קמא דברייתא (שבת קמז:) רבי נהוראי הוא רבי נחמיא, והוא בכל מקום בעל מחלוקת דרבי יהודה ורבי שמעון שנזכרים לפני זה (משנה יד), והוא הנכון.

%[פ"ד משנה טז]

**רַבִּי יַנַּאי אוֹמֵר, אֵין בְּיָדֵינוּ לֹא מִשַּׁלְוַת הָרְשָׁעִים וְאַף לֹא מִיִּסּוּרֵי הַצַּדִּיקִים.**

#**אין בידינו וכו'**=. שאין הדבר ידוע\*, פירוש 'אין בידינו' השגה על זה, כמו 'לא הוה בידיה' שנזכרים בתלמוד. ולכך קאמר אין בידינו השגה זאת להבין שלות רשעים ויסורי צדיקים.

#**ויש לשאול**=, דבפרק קמא דברכות (ז.), אמר רבי יוחנן, ג' דברים בקש משה מלפני הקב"ה, וניתן לו; בקש שתשרה שכינה על ישראל, ונתן לו. ביקש שלא תשרה שכינה על אומות העולם, ונתן לו. בקש להודיע דרכיו, מפני מה צדיק ורע לו רשע וטוב לו, ונתן לו. ומפרש בגמרא צדיק וטוב לו, צדיק גמור. צדיק ורע לו, צדיק שאינו צדיק גמור. רשע ורע לו, רשע גמור. רשע וטוב לו, רשע שאינו רשע\* גמור, עד כאן. ואם כן שפיר בידינו שלות רשעים ויסורי צדיקים. ויש לומר, דרבי ינאי כרבי מאיר סבירא ליה, דקאמר שם (ברכות ז.) 'ופליגא דרבי מאיר, דאמר רבי מאיר שתים נתנו לו, ואחד לא נתנה לו\*, שנאמר (שמות לג, יט) "וחנותי את אשר אחון", אף על פי שאינו הגון, "ורחמתי את אשר ארחם" אף על פי שאינו הגון', עד כאן. ומכל מקום קשיא 'אין בידינו' דקאמר, שהרי פירש [רש"י] שם "את אשר אחון" אשר ירחמו עליו לשעה אף על גב שאינו כדאי, עד כאן, ואם כן בידינו גם כן הוא שהשם יתברך מרחם עליו לשעה. ומכל מקום גם שם יש להקשות על פירוש רש"י ז"ל, שהרי רבי מאיר אמר על אחת לא השיבו, ולפי זה שאמר 'שאני מרחם עליו לשעה', הרי השיב לו. ונראה דלא קשיא, אף על גב שאמר הקב"ה "וחנותי את אשר אחון" אף על גב שאינו הגון, לא היה יכול משה לעמוד על הסבה. דודאי דבר זה אינו תמיד רק לפי שעה, ולא ידע ענין השעה, ולמה השעה הזאת דוקא. ועל זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים', ודבר זה לא הודיע למשה.

#**ובמדרש רבה**= (שמו"ר מה, ו), "וחנותי את אשר אחון", באותה שעה הראה לו הקב"ה את האוצרות של מתן שכר שהם מתוקנים [לצדיקים]. והוא אומר האוצר הזה למי, והוא אומר של עושי מצוה. ואוצר זה של מי, והוא אומר של מגדלי יתומים. וכן על כל אוצר ואוצר. ואחר כך ראה אוצר גדול, אמר האוצר הזה של מי, אומר לו מי שיש לו אני נותן לו משלו, ומי שאין לו אני נותן לו חנם, שנאמר "וחנותי את אשר אחון", למי שאני מבקש לחון, "ורחמתי את אשר ארחם" את אשר אני מבקש לרחם, עד כאן.

#**ויש לתמוה**=, למה היה האוצר של מתנת חנם יותר גדול משאר אוצרות, וכי נותן יותר בחנם ממי שנותן לו בשביל שכרו. אבל הפירוש כי אוצר חנם הוא אוצר שלא יוגבל, כי האוצר של עושי מצות הוא מוגבל\* מפני שעושי מצות הם מועטים, וכן מגדלי יתומים הם מועטים. אבל החנם, שאין זה בשביל מעשה המקבל, רק מצד השם יתברך בלבד, ולפיכך אוצר זה גדול. ועוד, מאחר שהוא מצד השם יתברך בלבד, לא מצד המקבל, וטוב של השם יתברך הוא גדול מאד. ומפני שטובו הוא גדול, ולכך היה האוצר הזה גדול. ומטעם זה לא היה יכול משה לעמוד עליו, כי הדבר שהוא מצד השם יתברך קשה העמידה על זה, שהוא תולה באמתת השגתו יתברך. והמשפט נותן זה, כי הדבר שהוא מצד העולם היה משה עומד עליו, אבל דבר שהוא לגמרי מצד השם יתברך, לא מצד העולם הזה, דבר זה אין העמידה עליו כלל, כך נראה.

#**ומכל מקום**= קשה מה שאמר 'אין בידינו מיסורי הצדיקים', שהרי בודאי יסורי הצדיקים אנו יודעים כאשר אינו צדיק גמור, וכדאיתא התם. ונראה דפירוש 'אף לא מיסורי צדיקים' היינו שיש יסורין על הצדיק בלא חטא, וכדאיתא בפרק קמא דברכות (ה.). ואף על גב דיסורין של אהבה הם, מכל מקום אמר 'אין בידינו', כלומר כי יש צדיקים דלא ניחא להו ביסורים, וכדאיתא שם (ברכות ה:), רבי יוחנן חלש, עאל לגביה רבי חנינא, אמר ליה, חביבין עליך יסורין. אמר ליה, לא הן ולא שכרן. רבי חייא בר אבא חלש, ועאל לגביה רבי יוחנן, אמר ליה, חביבין עליך יסורין. אמר ליה, לא הן ולא שכרן, עד כאן. שמזה תראה כי קשים היסורים על הצדיקים, אף על גב שהם של אהבה להגדיל שכרן. ולכך אמר 'אין בידינו לא\* משלות רשעים' כמו שאמרנו, כי אף משה לא ידע שלות רשעים. 'ואף יסורי צדיקים אין בידינו', ולכך אמר דאף על גב שאנו יודעים יסורי צדיק, מכל מקום יש יסורין של אהבה, ואותן יסורין אין אנו יודעים, כיון שהצדיק אמר 'לא הן ולא שכרן', וזה אין בידינו.

#**ועוד יראה**= לומר, שלא בא לומר שאין אנו יודעים למה הרשעים בשלוה והצדיקים\* ביסורין, רק בא לומר שיש רשעים בשלוה, ויש צדיקים שהם ביסורין. ואמר זה שאם האדם יראה רשע בשלוה, אל יאמר כי מעשיו הם טובים וצדיקים, וגם אני אעשה כך. או אם יראה צדיק אובד בצדקו, ויאמר שאין מעשיו טובים, שאילו היו מעשיו טובים לא היה ביסורין. ועל זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים ולא מיסורי צדיקים', כי יש צדיק אובד בצדקו, ויש רשע מאריך ברשעתו, ולפיכך אין לתמוה על זה כלל. 'ואין בידינו' דקאמר רוצה לומר שעל כרחנו אנו צריכין לקבל זה שלא בטובתנו, וזה לשון 'אין בידינו', כלומר שאין זה לפי רצוננו, רק על כרחנו. ולכך לא יגזור על מעשה הרשע שהוא טוב לעשות כמוהו.

#**ויש לפרש**= 'אין בידינו' כמשמעו, כלומר שאין בידי כל הבריות דבר זה שלות רשעים ויסורי צדיקים. אף על גב שידוע, מכל מקום אין ידוע איזה חטא עשה הצדיק שכל כך יהיה ביסורין, ואיזה מצוה עשה הרשע שכל כך יהיה בשלוה ובטובה, וזה נכון. ועיקר מילתא בא להודיע שיש שלוה לרשעים ויסורים לצדיקים וכמו\* שפירשנו, שאל יאמר כי אעשה גם כן כמו הרשע שיש לו השלוה.

#**ומפני שלמעלה**= אמר (משנה טו) 'הוי גולה למקום תורה', ולא אמר 'לך למקום תורה', שרוצה לומר אף על גב שאתה גולה ממקומך, והגלות הוא יסורין, ויהיה הצדיק ביסורין, והרשע יהיה בשלוה בביתו. אף כי אין הסברא נותן שהצדיק יהיה גולה בשביל תורתו יתברך, והרשע יהיה בשלוה, ויהיה לכך מקנא בחטאים, שאין ראוי דבר זה. ועל זה אמר 'אין בידינו משלות רשעים', אף על גב שהם בשלוה, אין בידינו דבר זה. ולא עוד, אלא אף מיסורי צדיקים, שהקב"ה מביא יסורין עליהם, כל זה אין בידינו. אבל עיקר הפירוש פירשנו כבר.

%[המשך משנה טז]

**רַבִּי מַתְיָא בֶן חָרָשׁ אוֹמֵר, הֱוֵי מַקְדִּים בִּשְׁלוֹם כָּל אָדָם. וֶהֱוֵי זָנָב לָאֲרָיוֹת, וְאַל תְּהִי רֹאשׁ לַשּׁוּעָלִים:**

#**הוי מקדים**= בשלום וכו'. זכר ג' דברים איך יהיה האדם נוהג בענין הראשית, ואיך יהיה נוהג במדה שהוא הפך הראשית, במדת השפלות. ואיך יהיה נוהג עם הדומים והשוים מבני אדם. ואמר כי ההנהגה עם בני אדם הדומים שיהיה מקדים שלום לכל אדם, ודבר זה ענוה להקדים לכל אדם שלום, ולא ימתין עד שיתן לו האחר שלום ואז יחזור לו שלום, רק יש לו להקדים לכל אדם שלום. וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו, כי מי שבעיניו בני אדם שפלים לא יתן שלום לאחרים, רק אם יקדימו שלום אליו אז הוא מחזיר שלום. ויהיו סתם בני אדם נחשבים אליו, מבלתי שירחיק אותם, רק יקרב אותם.

#**ועוד כי**= יש שפותח בשלום ומבקש שלום, ויש כאשר מתחילין עמו בשלום הוא עונה שלום. ואין זה שהשלום אצלו לגמרי, שהרי אין עונה שלום רק כאשר מתחילין עמו בשלום. אבל הפותח בשלום, אצל זה נמצא השלום בעצם ובראשונה, שהרי הוא דורש ופותח בשלום. ולפיכך אמר 'הוי מקדים שלום לכל אדם', עד שנראה כי השלום אצל זה בעצם. והפרש גדול יש בין המתחיל בשלום ובין העונה שלום; כי הפותח בשלום, אף כי לא ידע כי יש לאחר שלום עמו, זה נקרא שהוא 'בעל שלום'. אבל המחזיר שלום, הנה כבר מוכן האחר ונתן לו\* שלום, ואף אם מחזיר לו שלום, אין לומר שהוא 'בעל שלום'. ועוד, שהרי יש לו לרדוף השלום, וכאשר התחיל בשלום זה נקרא רדיפה, שהרי ממהר ומתחיל בשלום. אבל כאשר האחר כבר מוכן ונתן שלום, אם מחזיר שלום אין זה רדיפת שלום כלל, רק שהוא מחזיר מה שכבר התחיל אחר. ודבר זה מבואר.

#**ואחר כך**= אמר כנגד מדת השפלות, שיבחר להיות זנב לאריות, שיהיה שפל בערך האחרים שהם גדולים. וכנגד מדת הראשית אמר שאל יבקש שיהיה ראש לפחותים. וזה כי אם הוא זנב לאריות, מכל מקום שם 'ארי' נקרא על הכל ביחד, שאף על הזנב של הארי\* יש שם 'ארי'. ואל יהא ראש לשועלים, שאף על הראש שם שועל, ולפיכך יהא זנב לאריות, ואל יהא ראש לשועלים. ואל יקשה דמאי חזית, דשמא כיון שיש עליו שם 'זנב' הוא גרע טפי. שזה אינו, דשם 'זנב' שהוא פחיתות שלו, כיון שהזנב הוא טפל אצל כל הארי, הנה בטל קצת פחיתתו, כי הדבר הטפל בטל אצל העיקר. והפך זה החשיבות שנקרא 'ראש לשועלים', הרי הראש של שועל בטל אצל השועל, והנה חשיבתו בטל. ולפיכך יותר טוב שיהיה זנב לאריות, שהרי נקרא 'ארי', ושם חשיבות עליו. ואילו שם שפלתו שנקרא 'זנב', הרי הזנב אינו עיקר, והוא בטל אצל העיקר, עד שיסולק הפחיתות בצד זה. והפך זה, אם נקרא 'ראש לשועלים', הפחיתות שנקרא עליו שם 'שועל' הוא דבר עיקר, ואינו בטל. ואילו שם החשיבות מה שהוא נקרא 'ראש', הוא בטל אצל שם 'שועל', שהוא עיקר, ואין החשיבות הזה כלום. ולכך אמר 'תהא זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים', ופירוש ברור הוא זה.

#**ויש לומר**= שלכך הוא סמך המאמר הזה לשלפניו, כי לפני זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים וכו'', ואמר 'והוי מקדים בשלום כל אדם', רוצה לומר\* יקדים לו בשלום, בין שאינו רשע ובין שהוא רשע. כי אותו שאינו רשע ראוי להקדים לו שלום, וכמו שנתבאר. ואף לרשע יקדים שלום, שאם לא יקדים לו שלום, הרי הרשע אינו מחזיק עצמו רשע, ואם לא יקדים לו שלום יחשוב הרשע שהוא מבזה הבריות, ואין הבריות נחשבין אצלו, ולפיכך יקדים שלום אף לרשע. ואין לשאול סוף סוף הרי מברך הרשע. שדבר זה אין קשיא, שהרי אמרו בפרק אלו נאמרים (סוטה מא:) דרש רבי יהודה בר מערבא, ואיתימא רבי שמעון בן פזי, מותר להחניף לרשעים בעולם הזה, שנאמר (ישעיה לב, ה) "ולא יאמר עוד לנבל נדיב ולכילי לא יאמר שוע", מכלל דבעולם הזה יאמר, עד כאן. והא דכתיב (ישעיה מח, כב) "אין שלום אמר ה' לרשעים", דבר זה אינו בעולם הזה, כדאיתא בפרק השואל (שבת קנב:) שהוא נאמר על נפש הרשעים לאחר מיתה. אבל בעולם הזה יש שלום לרשעים, כמו שאמרנו לפני זה 'אין בידינו משלות רשעים'. אך כבר\* בארנו הסמיכות.

%[פ"ד מי"ז]

**רַבִּי יַעֲקֹב אוֹמֵר, הָעוֹלָם הַזֶּה דּוֹמֶה לַפְּרוֹזְדוֹר בִּפְנֵי הָעוֹלָם הַבָּא. הַתְקֵן עַצְמְךָ בַפְּרוֹזְדוֹר, כְּדֵי שֶׁתִּכָּנֵס לַטְּרַקְלִין:**

#**העולם הזה**= דומה לפרוזדור וכו'. יש להקשות, דלא הוה ליה למימר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', רק הוי ליה למימר 'התקן עצמך בעולם הזה כדי\* שתכנס לעולם הבא'. ועוד, דהוה ליה לומר גם כן 'העולם הבא דומה לטרקלין'.

#**פירוש דבר**= זה הוא עמוק, ומפני שהוא דבר שידע האדם תכליתו, הנה נבאר דבר זה. דע, כי קבלת רז"ל מן הנביאים שיש עולם הבא, ואין חולק ומסופק בזה אף באומות. והאדם החכם המבין בחכמה ודעת ימצא דבר זה בעצמו, וכבר בארנו זה באריכות. ופירוש 'עולם הבא' הוא העולם שיהיה אחר התחיה, וזה נקרא 'עולם הבא', לא זולת זה. ולא יהא לך בדבר זה שום ספק וערעור, כי נקרא 'עולם הבא' העולם שהוא בא אחר התחיה.

#**ובפרק חלק**= (סנהדרין צ.) 'כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. ואלו שאין להם חלק לעולם הבא; הכופר בתחית המתים'. ומפרש בגמרא טעמא מפני שכפר בתחית המתים, אל יהא\* לו חלק בתחית המתים. ושם מפורש כי מדבר מן התחיה כאשר יקומו המתים, וכך איתא התם (צ:). הרי בפירוש כי העולם שיהיה אחר התחיה, ואחר שיהיה דן את שיחיו בתחית המתים, ואז יהיו אלה לחיי עולם הבא, ואלה לדראון עולם. הרי לך כי העולם הבא הוא שיהיה אחר תחית המתים. ולפיכך אמר 'הוא כפר בתחית המתים', ולכך אל יהא לו חלק בתחית המתים, והוא עולם הבא. ובפרק בתרא דחולין (קמב.), תניא רבי עקיבא אומר, אין לך מצוה בתורה שמתן שכרה כתובה בצדה שאין תחית המתים תלויה בה. בכבוד אב ואם כתיב (דברים ה, טז) "למען יאריכון ימיך ולמען יטב לך". ובשלוח הקן כתיב (דברים כב, ז) "למען יטב לך והארכת ימים". הרי שאמר אביו עלה לי לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח האם ולקח הגוזלות, ובחזרתו נפל ומת, היכן הוא אריכות ימיו של זה, והיכן הוא טובותיו של זה. אלא "למען יאריכון ימיך" בעולם שכולו ארוך, "ולמען יטב לך" בעולם שכולו טוב. הרי כי שכר מצות הוא לאחר התחיה. ואין ספק כי העולם הבא הוא העולם ששם יהיה שכר מצות, ודבר זה נקרא 'עולם הבא'. וזהו לאחר התחיה, דאם לא כן, איך אפשר לו להוכיח שתחית המתים תלוי במצות, אם היה שכר זולת אחר התחיה.

#**ולפיכך פשוט**= וברור ואין ספק בזה כלל שאז יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם\* חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם. והנבראים שבעולם הזה יש להם שם אכילה ושתיה פריה ורביה, והפועל, הוא השם יתברך, אין בו כל המדות האלו. ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר.

#**ובמדרש**= (ילקו"ש ח"א רמז תרעב) "והתהלכתי בתוככם" (ויקרא כו, יב), משל למלך שבא אל כרמו, והיה אריסו מטמר מלפניו. אמר לו המלך מה אתה מתיירא, הריני כיוצא בך. וכך הקב"ה עתיד לטייל בין הצדיקים, וצדיקים מזדעזעים לפניו. והמקום אומר להם, מה אתם מזדעזעים, הריני כיוצא בכם. יכול לא תהא מוראי\* עליכם, תלמוד לומר (שם) "והייתי לכם לאלקים", עד כאן. והרי ביארו כי לעתיד, שיהיה התיחסות הצדיקים אל הקב"ה כפי מה שראוי שיהיה בין הפעולה ובין הפועל, ועם זה השם יתברך, שהוא הפועל, נבדל מהם. ולכך אמר שיהיה מוראו\* עליכם, כמשפט העלה על העלול. ולכך מתחייב בדעת שלימה שיש עולם הבא, ובזה העולם הפעולה דומה ליוצרה. וזה שהביאו רז"ל לומר, כמו שאמרנו למעלה, (ברכות יז.) העולם הבא אין בו אכילה ושתיה ולא פריה ורביה ומשא ומתן. וכל זה כדי שתהיה הפעולה מתיחסת במה אל בוראה, שאי אפשר זולת זה.

#**ואל יטעה**= אותך אדם לומר, כי פעולתו העליונים, והם המלאכים. שאין הדבר כך, שאם הדבר כך, כאשר סיפר\* הבריאה בפרשת בראשית (בראשית פרק א), למה לא סיפר מבריאת המלאכים, אם הם עיקרי העולם. אבל עיקר העולם, פעולתו יתברך, הוא האדם. ואי אפשר לומר רק שיש עולם הבא, שאז יושלם הכל, ושם ימצא שתהיה הפעולה דומה לפועל, כמו שאמרנו. ועולם הזה שברא הקב"ה, הוא הכנה לעולם הבא, אבל העולם הבא הוא עיקר. וכמו שהטרקלין\* עיקר, והפרוזדור אינו רק לפני הטרקלין טפל לו, כך עולם הזה טפל אצל עולם הבא.

#**ואל יקשה**= לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא, כי חסרון העלול הוא נראה בעולם הזה, שהוא התחלה, ואחר כך יושלם. כי אף שראוי מצד הפועל שתהיה הפעולה מתיחסת בשלימותה אל הפועל, דבר זה מצד הפועל, שכל פעולה ראויה שתהיה מתיחסת אל הפועל. אבל מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול\*, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא\* עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר, שהוא ראוי אל הפעולה מצד עצמה. ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה. ואחר כך בא העולם הבא, ואז יש לפעולה התיחסות בשלימתה אל הפועל. ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם. וכן הוא העולם, אין ראוי שיהיה העולם הבא בתחילה. וכי אפשר שיהיה בריאת האדם בתחלתו בשלימות, או שיהיה האילן גדל בתחילתו בשלימות גדולו\*. אבל בתחלה הוא קטן, ואין לו המעלה שמגיע אליו בסוף.

#**ובאולי יקשה**=, אם כן לא היה ראוי שיקבל המיתה, והיה מגיע לו מעלתו בסוף, ולא שימותו ויחזרו להיות חיים. אין זה קשיא כלל למבין דבר, כי דבר זה מורה על מעלה העליונה, לסלק הנהגה הראשונה לגמרי. כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא\*. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו. ודברים אלו ברורים למשכילים, ואין כאן מקום זה, ובאולי נזכה בעזרת המחיה חיים לבאר דבר זה.

#**והנה התבאר**= לך מה שאמר בכאן כי 'העולם הזה דומה לפרוזדור, התקן עצמך בפרוזדור\* כדי שתכנס לטרקלין'. כי כבר אמרנו כי העולם הבא אי אפשר שיהיה בתחלת הבריאה, כי מאחר שנברא העולם אחר ההעדר, הנה הוא דומה אל ההעדר, שהוא חסר. ומפני כך אמר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא יהיה\* דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין. וזה ראיה ומופת על העולם הזה, שאינו רק התחלה בלבד, שאין העולם הבא הוא התחלה, רק העולם הזה הוא התחלה. והתחלה הזאת מן העולם הזה, בו אפשר לתקן עצמו שיגיע לעולם הבא, ולפיכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור וכו''. ודבר זה מפני כי כל תקון הוא התחלה למה שיהיה אחר כך. ומפני כי העולם הזה הוא התחלה, ועולם הבא הוא הסוף, ולכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור', שהוא התחלה, שתכנס לטרקלין, שהוא הסוף. כי בדבר שהוא גמר וסוף שם\* אין ראוי שיהיה התיקון, רק בפרוזדור, שהוא התחלה, ודבר זה מבואר.

%[פ"ד מי"ח]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, יָפָה שָׁעָה אַחַת בִּתְשׁוּבָה וּמַעֲשִׂים טוֹבִים בָּעוֹלָם הַזֶּה, מִכָּל חַיֵּי הַעוֹלָם הַבָּא. וְיָפָה שָׁעָה אַחַת שֶׁל קוֹרַת רוּחַ בָּעוֹלָם הַבָּא, מִכָּל חַיֵּי הָעוֹלָם הַזֶּה:**

#**יפה שעה**= אחת בתשובה וכו'. יש לשאול מה שאמר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים\* מכל חיי העולם הבא', כי אלו שני דברים אין להם שייכות זה אל זה, ומה שייך לומר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא', שאין התשובה ומעשים טובים שייכים אל החיים, ואין להם התיחסות כלל. ולא יכול לומר על זה ש'דבר זה יותר מזה', כיון שאינם שייכים זה לזה. ועוד, מה טעם שהתשובה ומעשים טובים היא בעולם הזה דוקא, ולא בעולם הבא. ואף כי אמרו (עירובין כב.) '"היום לעשותם\*" (דברים ז, יא), ולא מחר לעשותם. היום לעשותם, ולמחר לקבל שכרם', והן הן הדברים שנאמרו כאן, מכל מקום דבר זה צריך טעם. ועוד, שהיה לו לומר 'יפה שעה אחת של חיי עולם\* הבא מכל חיי העולם הזה'. ועוד קשה, 'קורת רוח' שאמר, כי אין זה משמע עונג כל כך, כי 'קורת רוח' נאמר אף שאינו עונג, והיה לו לומר 'יפה עונג', והוא לישנא דקרא.

#**אמנם הקושיא**= מה טעם שייך התשובה דוקא בעולם הזה, כבר אמרנו (משנה יז) שלכך נקרא העולם הזה 'פרוזדור', כמו שאמר (שם) 'והתקן עצמך בפרוזדור', כלומר שהעולם הזה אינו רק התחלה, כמו שהפרוזדור הוא התחלה. ובהתחלה הוא שייך תקון, כמו שהוא בעולם הזה, לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף. ודבר זה בודאי ראוי לומר.

#**ויש לך**= לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי, אשר בחומר יש בו שתי\* בחינות; הבחינה האחת, שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי. השנית, שהחומר הוא בכח תמיד, ואינו בפעל. ושני דברים אלו ידועים, אין ספק בהם, כי החומר הוא בעל שנוי, והוא בכח, מקבל הצורה. ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים'; התשובה, שהאדם משנה דבריו מרע לטוב, והוא שייך בעולם הזה דוקא, כאשר האדם הוא בעל חומר, ושייך בו השנוי והתמורה. אבל העולם הבא, שהוא נבדל מן החמרי, לא שייך בו תשובה כלל. כי התשובה הוא השנוי, ואין שייך בדבר שהוא בלתי חמרי, כמו שהוא עולם הבא. וכן המעשים הטובים שייכים דוקא בעולם הזה, כי העולם הזה שהאדם בעל חומר, אשר החומר הוא בכח ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות. לכן אפשר שיקבל האדם השלמה על ידי המעשים טובים, כי על ידי המעשים הטובים יושלם האדם, והם צורת האדם. ובעולם שאין האדם חמרי, ואינו עוד בכח שיאמר\* שיקבל שלימות, ולפיכך 'יפה שעה אחת בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים', אשר הם אפשרים בעולם הזה בפרט, מכל חיי העולם הבא.

#**ופירוש זה**= מה שאמר 'מכל חיי עולם הבא', ומה ענינם ביחד. יש לך לדעת איך התשובה ומעשים טובים הם יפים מכל חיי העולם הבא, והוא דבר עמוק. וזה כי מצד התשובה ומעשים טובים אשר הם בעולם הזה, האדם מתעלה מן עולם הזה הגשמי להיות אל השם יתברך. והנה מתנועע האדם אל השם יתברך כאשר האדם הוא בעל תשובה, ואשר הוא מתנועע אל דבר הוא נחשב עמו לגמרי ביותר. כי המתנועע אל הדבר הוא מצד הדבר שאליו הוא מתנועע, כאילו הוא דבר אחד עם מי שאליו התנועה.

#**וכבר רמזו**= חכמי אמת דברים אלו בפרק כל כתבי (שבת קיח:), אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה, עד כאן. ולמה אמר 'עם המתים בדרך מצוה', ולא 'עם עושי מצוה'. אבל המתים בדרך מצוה הנה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכאשר הוא מתנועע אל השם יתברך\* נחשב שהוא עם השם יתברך לגמרי\*. כי התנועה אל הדבר כאילו הוא אחד עמו. מה שאין כך מי שעשה כבר המצוה וקנה אותה, הרי קנה המדריגה שיש לעושי מצות\*, אבל לא יאמר בזה שהוא מתעלה להתדבק בו יתברך לגמרי. אבל כאשר הוא מת בדרך מצוה, והיה מתעלה להתדבק בו, ומתוך זה הוא\* מת, הרי מתדבק עם השם יתברך.

#**וכך הוא**= הדבר הזה בעצמו גם כן. כי בעולם הזה שיש תשובה ומעשים טובים, והאדם עושה המצוה תמיד לשוב אל השם יתברך, דבר זה נחשב יותר דבק עם השם יתברך מצד זה מכל חיי עולם הבא. שהדבר הזה מה שיש לו חיי עולם הבא, כבר הגיע למדריגתו אשר ראוי לו בעולם הבא, ואינו דבר זה כמו מי\* שהוא בעל תשובה ומעשים טובים, שהוא שב אל השם יתברך, שמצד שהוא מתעלה אל השם יתברך הוא עם השם יתברך לגמרי. וזהו מה שאמרנו למעלה (פ"ב מ"י) 'ושוב יום אחד לפני מיתתך', כי ראוי שתהא המיתה מתוך התשובה. ויש לך להבין הדברים האלו מאוד, איך התשובה ומעשים טובים, שהאדם מתעלה אל השם יתברך, הוא יותר מן חיי עולם הבא, שכבר קנה לו המדריגה. כמו שיותר נחשב מי שמת בדרך מצוה ולא עשה המצוה, ממי שכבר עשה המצוה ותכף מת.

#**והנה מה**= שאמר 'יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי העולם הבא', אין הפירוש 'מן כל חיי עולם הבא' היינו מן תענוג עולם הבא, שאין הדבר כך כלל. אבל הפירוש יפה מעלת עולם התשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל מעלת חיי עולם הבא. ויש לפרש כמשמעו, כלומר ששעה אחת בעולם הזה יפה, מצד שיש תשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי עולם הבא, כלומר שבעולם הבא אין קנין מעלה. ומצד קנין מעלה, עולם הזה יותר במעלה מן עולם הבא. ו'מכל חיי\* עולם הבא' שאמר\*, היינו כל עולם הבא. כי מפני שאמר 'יפה שעה אחת' דהיינו שעה בלבד, כלומר שעה אחת בעולם הזה יותר טוב, מפני\* שנמצאו בשעה זאת תשובה ומעשים טובים. ועל זה אמר 'מכל חיי עולם הבא', כלומר לא שתאמר בשעה זאת לא נמצא תשובה ומעשים טובים, אבל בשעה אחרת ימצא, אבל אין הדבר הזה כך, כי כל חיי עולם הבא לא נמצא תשובה ומעשים טובים.

#**והשתא הוי**= שפיר גם כן מה שאמר אחר זה 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', דלא הוי ליה למימר רק 'יפה שעה אחת של חיי עולם הבא מכל חיי עולם הזה'. אבל כך פירושו; יפה קורת רוח שיש בשעה אחת בעולם הבא מכל חיי העולם הזה, כלומר שבכל חיי העולם הזה לא נמצא הקורת רוח שיש בשעה אחת של העולם הבא. ומעתה פירושו 'יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי העולם הבא' לענין התשובה, שנמצא בעולם הזה, מה שלא נמצא בעולם הבא. ו'יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', לענין קורת רוח.

#**ואין להקשות**= כלל, שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי, וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם. כי לפירוש אשר אמרנו למעלה אדרבא, בא לומר שאין ביניהם שום דמוי ושווי, שהרי פירושו 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', שלא נמצא בעולם הזה קורת רוח כלל. ואין הפירוש 'יפה שעה של קורת רוח בעולם הבא מכל קורת רוח שהוא בעולם הזה', רק פירושו כמו שאמר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא', כלומר שאין תשובה שייך כלל בעולם הבא. וכן פירוש 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', שאין קורת רוח כלל בעולם הזה. שאילו אמר 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל קורת רוח של חיי עולם הזה', והיה בא לאשמועינן עונג זה יפה מעונג זה, היה קשיא, שהיה משמע שיש יחוס ביניהם, ובודאי אין יחוס כלל. אבל אמר כי 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה', ורצה לומר כי שעה בעולם הבא יותר טובה, שנמצא\* בו קורת רוח, ובעולם הזה לא נמצא קורת רוח, הנה אין כאן\* יחוס כלל. ובלא זה לא קשיא, כי כבר פירש בעצמו שאין כאן יחוס במה שאמר כי שעה אחת יפה מכל חיי עולם הזה, ואם כן אין כאן יחוס.

#**ולשון**= 'קורת רוח' שאמר התנא\*, שלא אמר 'עונג של עולם הבא', כי 'קורת רוח' נאמר על כל דבר, אף שאינו עונג לגמרי. הנה יש לך לדעת כי בלשון 'קורת רוח' גלה התנא ענין עולם הבא ומעלתו. וזה כי\* 'קורת רוח' נאמר על הנחה בלבד, כאשר יעשה לאחד קורת רוח, דעתו נחה. כי אצל הרוח שייך הנחה, כי הרוח נאמר עליו (ר' בראשית מא, ח) "ותפעם רוחו בקרבו", שתראה כי לרוח פעמים\* אין הנחה. ועל\* הרוח יאמר גם כן נחה, כאשר נח מן הדבר שלא היה נח מתחלה יאמר 'נחה רוחו'. וזהו 'קורת רוח' שאמר התנא, כאשר רוחו נחה, וזהו ענין עולם הבא, ששם הוא ההנחה. וההנחה הפך עולם הזה, שאין בו המנוחה. ודבר זה ימשך\* למדריגת עולם הזה. כי כבר אמרנו כי מדריגת עולם הזה שהוא בעל שנוי, ואינו עומד על ענין אחד, והוא בכח יוצא אל הפעל. ומצד הזה אין בעולם הזה הנחה, כי השנוי אינו הנחה כלל. וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי, ומפני זה אינו בעל הנחה.

#**ורמזו חכמים**= דבר זה במסכת מגילה (י:), כל מקום שנאמר "ויהי בימי" אינו אלא צער. ולמה היה צער במה שכתב "ויהי בימי". ובמדרש רבות (ב"ר מב, ג) אמרו כל מקום שנאמר "ויהי" אינו אלא לשון צער, "והיה" לשון שמחה. אבל פירוש זה, כי כאשר תסלק הוי"ו של\* ההפוך הוא "יהי", שהוא לשון עתיד, ואין כאן הויה נחה, ודבר זה הוא של צער. אבל "והיה", כאשר תסלק הוי"ו של ההפוך הוא "היה", שהוא הויה נחה, וכאשר הוא הויה נחה דבר זה הוא בודאי שמחה, כי הויה היא נחה לגמרי, ודבר זה נחת רוח, והוא השמחה. ועוד, כי "ויהי" בעצמו עם וי"ו ההפוך הוא הויה בלתי נחה, כי "יהי" הוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה כלל. אבל "ויהי" הוא מדבר על הויה שהתחילה ולא נחה, שכן פירוש "ויהי" לפי הדקדוק, כמו שתמצא בדברי המדקדקים. וכל הויה בלתי נחה בודאי דבר זה הוא צער. אבל "והיה", אף כי בלשון "והיה" הוי"ו מהפך העבר לעתיד, אין כאן התחלת הויה כלל, ואין זה הויה בלתי נחה, כמו שהוא בלשון "ויהי". ואדרבא, כאילו אמר כי לעתיד יהיה הויה נחה, שהרי "היה" הוא הויה נחה, והוי"ו מהפך העבר לעתיד, שתהיה בסוף הויה נחה. ולפיכך "והיה" דוקא שמחה, אבל "היה" בלבד משמע על הויה שעברה, ואין בזה שמחה במה שעבר. וכן "ויהי" דוקא צער, שהוא מורה הויה בלתי נחה, לא לשון "יהי", שהוא לשון עתיד, ואין כאן התחלת הויה, וזה ברור, והוא עוד יותר עמוק מאוד. אבל לפי התלמוד שלנו (מגילה י:) אין מחלק בין לשון "ויהי" ובין לשון "והיה" לומר כי "והיה" בא על הויה נחה לכך הוא שמחה, ולשון "ויהי" בא על הויה בלתי נחה לכך הוא של צער. אבל כאשר יאמר "ויהי בימי", שאמר ההויה היא בזמן, וכל הויה שהיא בזמן היא הויה בלתי נחה, כי הזמן הוא תולה בתנועה שהיא בלתי נחה, ולפיכך כל מקום שנאמר "ויהי בימי" שתולה ההויה בזמן, אין כאן הויה נחה, וכל הויה בלתי נחה היא של צער. כך הם דברי חכמים באמת.

#**ומפני כי**= העולם הזה הוא עולם ההויה, ולפיכך אין שם הנחה כלל, לכך לא ימצא בו קורת רוח כלל, כאשר הוא אינו בעל הנחה. ומפני זה אמר 'ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה', שאין בו קורת רוח כלל, ואין להאריך עוד.

#**ומאמר הזה**= אפשר לסמוך אותו אל מאמר הראשון (למעלה תחילת מט"ז) שאמר ש'אין\* בידינו לא משלות רשעים ולא מיסורי צדיקים', ובא המאמר (שם) של 'הוי מקדים בשלום כל אדם' אחריו כמו שהתבאר למעלה. ועתה חוזר לפרש המשנה, כי היסורים של צדיקים הם לתת לצדיקים עולם הבא. כי (למעלה מי"ז) 'העולם הזה דומה לפרוזדור וכו'', ולפיכך היסורים לצדיקים בעולם הזה\* שיקנו הצדיקים עולם הבא. וקאמר עוד 'יפה שעה אחת בעולם הזה וכו'', וכל זה כי לפי שהתשובה\* ומעשים טובים דוקא בעולם הזה, וכן היסורים הם ראוים בעולם הזה עד שיקנה עולם הבא. ומפרש אחריו מעלת עולם הבא 'יפה שעה אחת וכו'', כך יש לפרש.

#**ועוד יש**= לומר\* שאמר (סוף מט"ז) 'הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים', וסמך אחריו 'העולם הזה דומה לפרוזדור וכו'', כי מה שאמר 'תהי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים', כי הדבר השפל, שהוא הזנב מן הארי, הוא חשוב יותר מן הדבר שהוא חשוב בשועל, שהוא הראש. וכך אל יבקש המדריגה העליונה שיש למי שהוא חשוב בעולם הזה, לפי שנחשב זה ראש לשועלים. ויותר טוב המדריגה שיש לקטון מן הצדיקים בעולם הבא, כמו שאמר 'ויפה\* שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה'. וממילא מדריגת הקטון בעולם הבא יותר מן מדריגת הגדול בעולם הזה, וראוי לאדם שיבקש שיהיה לו מדריגת עולם הבא שיש לקטון, ואל יהא ראש לשועלים, שיש לגדול בעולם הזה. ואם האדם רואה רשעים בעולם הזה שהם חשובים ויש להם גדולה, אל יקנא לבו בחטאים, כי השם יתברך נתן להם עולם הזה לטורדן מן העולם הבא.

#**ומפני זה**= גם כן נסמך המאמר הזה שהוא (סוף מט"ז) 'תהא זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים' לשלפניו (תחילת מט"ז) שאמר 'אין בידינו לא משלות רשעים ולא מיסורי צדיקים', ועל זה אמר כי אף כי הרשעים הם בהתנשאות בעולם הזה מאוד, והצדיקים במדריגה השפלה, על זה נאמר 'הוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים', כי נשיאת עולם הזה הוא ראש לשועלים, ומה שיקנה עולם הבא על ידי יסורין, די לו אם יהיה זנב לאריות. וכך הם המאמרים מסודרים; מתחלה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים ואף לא מיסורי צדיקים', וסמך אחריו 'הוי מקדים בשלום כל אדם', 'והוי זנב לאריות ואל תהא ראש לשועלים'. כלומר שאל יקנא לבו בחטאים אשר השעה משחקת להם, כי עם מעלתם הגדולה נחשב גדולתם כמו ראש לשועלים, שאין לבקש דבר זה האדם. ויותר טוב המעלה שיהיה קטון\* שבצדיקים לעתיד, ויש לאדם לבקש זה. ומפרש אחריו ולמה זה ועל מה זה, ולכך סמוך אחריו 'יפה שעה אחת [של קורת רוח בעולם הבא] וכו''. כלומר ולכך גדולת העולם הזה נחשב שועל, ועליו נאמר 'אל תהא ראש לשועלים', ועולם הבא נחשב מעלתו כמו ארי, ועליו נאמר 'הוי זנב לאריות'. אמנם כבר פירשנו דעתינו בזה.

%[פ"ד מי"ט]

**רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, אַל תְּרַצֶּה אֶת חֲבֵרְךָ בִּשְׁעַת כַּעֲסוֹ, וְאַל תְנַחֲמֶנּוּ בְּשָׁעָה שֶׁמֵּתוֹ מֻטָּל לְפָנָיו, וְאַל תִּשְׁאַל לוֹ בִּשְׁעַת נִדְרוֹ, וְאַל תִּשְׁתַּדֵּל לִרְאוֹתוֹ בִּשְׁעַת קַלְקָלָתוֹ:**

#**אל תרצנו**= בשעת כעסו וכו'. יש לתמוה מה ענין ארבעה דברים זה לזה. יש לדעת כי אלו ארבעה דברים ענין אחד; שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבא תקנתו הפך הכונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור כאשר יביא אותו אל הפך הכונה. ולפיכך אמר 'אל תרצה אותו בשעת כעסו', כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד\* בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו\* בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל.

#**ועוד אמר**= 'אל תשאל לו בשעת נדרו', אם גם על זה נדר. ושואל ועושה זה כדי שלא ישכח, ויסבור שהיה דעתו גם על זה, וצריך להחמיר, כי ספק נדרים להחמיר. והנה עושה זה כדי להקל מעליו הנדר, ודבר זה גורם שיהיה נודר עוד על זה אם לא נדר כבר. ולפיכך יפעל הפך הכונה אשר בא לעשות. ויותר יש לפרש 'ואל תשאל לו' כמו בכל מקום (שבת קנז.) 'נשאלין לנדרים', ששואלים אם מתחרט על הנדר, וירצה שיהיה מתיר לו הנדר. שבזה יוסיף עוד כעס, שהוא בא לשאול לו אם מתחרט על הנדר, והוא מתחזק ומוסיף עוד לנדור.

#**ואל תשתדל**= לראותו בשעת קלקלתו. מפני שהוא מצער על קלקלתו, ורוצה לראותו מה שהוא\* עושה. ודבר זה עוד יותר צער אליו, כי מי שהוא בקלקלה, בני אדם למשא עליו שיראו קלקלתו, שהוא נבדל משאר בני אדם בקלקלה זאת. כי קלקלתו הוא חסרונו, ואין האדם רוצה כי אחרים יראו קלקלתו. והוא היה מכוין שיהיה לו לנחת רוח, אשר הוא מצער גם כן בקלקלתו. [והנה] הוא בהפך זה, כי הוא מצער יותר כאשר קלקלתו נראה לאחר\*. והנה אלו דברים ענין אחד הם.

%[פ"ד מ"כ]

**שְׁמוּאֵל הַקָּטָן אוֹמֵר, (משלי כד, יז-יח) בִּנְפֹל אוֹיִבְיךָ אַל תִּשְׂמָח וּבִכָּשְׁלוֹ אַל יָגֵל לִבֶּךָ פֶּן יִרְאֶה ה' וְרַע בְּעֵינָיו וְהֵשִׁיב מֵעָלָיו אַפּוֹ:**

#**שמואל הקטן**= אומר וכו'. נסמך דברי שמואל הקטן לכאן, מפני שאמר לפני זה (משנה יט) "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", ומשמע מפני שהוא שמח בקלקלתו שלו ולכך הוא בא לראותו, ועל זה אמר שאל ישתדל לראותו. ומשמע דווקא שאל ישתדל לראותו, שבזה מצער אותו כשיראה אחרים שמחים בצרתו ובקלקלתו, אבל השמחה מותר. ועל זה אמר דודאי לא איירי שבא לראותו בשביל ששמח בקלקלתו, שזה אסור, כי (משלי כד, יז) "בנפול אויבך אל תשמח", ואם כן אפילו בלא ראיה אין לעשות. אבל מה שאמר 'ואל תשתדל לראותו', הפירוש שבא לראותו איך נוהג, ולא שישמח, ואפילו מצער עמו, שדבר זה בודאי יותר צער אל המקולקל.

#**והנה**= שמואל הקטן מתלמידים של רבן גמליאל, כדאיתא בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין יא.), וקדים טובא. ומה שנקרא 'שמואל הקטן', ודבר זה היה קצת גנאי לקרא אותו בשם 'קטן', ופירשו בירושלמי (סוטה פ"ט הי"ג) שפירושו שהיו שנים שנקראו 'שמואל'; שמואל הנביא, ושמואל זה, והוא 'הקטן'. ומשמע שקטון משמואל הנביא היה, אבל גדול משאר בני אדם, דכיון שצריך היכר בינו ובין שמואל הנביא, מזה תדע שהיה גדול מאוד. והיה ראוי לסדר דבריו למעלה, אלא מפני שאמר (למעלה מי"ט) "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", סדר אחריו דברי שמואל הקטן, שאמר "בנפול אויבך אל תשמח", שלא תטעה לפרש מה שאמר "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" מפני שבא לשמוח, וכמו שפירשנו.

#**ויש לפרש**= דמה שאמר "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", בודאי\* אף שהוא בא לראות איך הוא נוהג, אסור, משום שהמקלקל יחשוב כי הוא שמח לקלקלתו, ויצטער ביותר. וסמך אחריו דברי שמואל הקטן לומר, כי לפעמים אף אם לא ישתדל לראותו בשעת קלקלתו, ואינו מצטער המקולקל, והמקולקל שלח אחריו בשביל ענין מה, באולי יבא לידי שמחה כיון שהוא שונאו, אל ילך אליו, שלא יבא לידי אסור "בנפול אויבך אל תשמח".

#**ואם אתה**= רוצה לסדר המאמר ש"אל תרצנו בשעת כעסו" (למעלה משנה יט) עם המאמר שלפניו (למעלה משנה יח) מצד המאמרים בעצמם, ולא שתאמר כי סדר המאמרים לפי החכמים, יש לך לומר מפני שאמר לפני זה (שם) "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא", דמשמע שבא לתת מעלה לעולם הזה מצד התשובה ומעשים טובים, שכך אמר 'יפה שעה בעולם הזה בתשובה ומעשים טובים מכל חיי עולם הבא', כלומר שעולם הזה יפה ומשובח מצד שיש בו תשובה ומעשים טובים. והשתא מאי מעליותא של עולם הזה שיש בו תקון לרשעים בתשובה, יאבדו הרשעים ויהא רינה, ולמה בדבר זה עולם הזה יפה. ולכך אמר שאינו כך, דודאי יפה הוא העולם הזה מצד שהוא תקון לרשעים, כי אין מדה\* הזאת, שהוא מדת הקלקלה, יפה כלל. לכך הקב"ה תקן התשובה לאדם בעולם הזה, שלא יהא מקלקל הרשע.

#**והא דכתיב**= (משלי יא, י) "באבוד רשעים רנה", היינו כשנאבד הרשע יש לו לשמוח מפני כבוד המקום, אבל השם יתברך בעצמו אינו שש במפלתן של רשעים, שהתקלה אינה יפה. והכי איתא בפרק קמא דמגילה (י:), "בצאת לפני החלוץ ואומרים הודו לה' כי לעולם חסדו" (דהי"ב כ, כא). אמר\* רבי יוחנן, מפני מה לא נאמר "כי טוב" בהודאה זו, מפני שאין השם יתברך שמח במפלתן של רשעים. אמר רבי יוסי ברבי חנינא\*, הוא אינו שש, אבל אחרים משיש. דכתיב (דברים כח, סג) "כן ישיש ה' להאביד אתכם", 'כן ישוש' לא נאמר, רק "כן ישיש". והיינו טעמא, שודאי כאשר הרשעות מסתלק מן העולם יש שמחה, וזהו מפני כבוד השם יתברך, ולפיכך יש לשמוח. אבל הקב"ה אינו שש, מפני דסוף סוף הוא קלקלה, ואין שמחה לכל דבר שהוא קלקלה. ולפיכך מעלת עולם הזה, שהוא תקון לרשעים, [כי] השם יתברך אין רוצה בשום תקלה.

#**ועוד נראה**= דקרא\* דכתיב (משלי כד, יז) "בנפול אויביך אל תשמח", אפילו הוא רשע, אפילו הכי אל ישמח. וכן מוכח בפרק קמא דמגילה (טז.), דאמר המן למרדכי, והא כתיב "בנפול אויבך אל תשמח". וקאמר, הני מילי בישראל, אבל לא באומות עולם. ומשמע דאי ישראל הוי אסור לשמוח, אף על גב דהמן רשע הוה. שמע מינה דאפילו רשע אין לשמוח כאשר נופל, דאין שמחה בשום תקלה.

#**וכן מוכח**= דהא כתיב "בנפול אויבך אל תשמח", ואי לא דחזי ביה דבר רשעות מי שרי לשנאותו, דהא כתיב (ויקרא יט, יז) "לא תשנא את אחיך בלבבך", דכך מדקדק (פסחים קיג:) על הא דכתיב (שמות כג, ה) "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו", ומוקי ליה שראה דבר עבירה בו. ואם כן קרא דהכא איירי גם כן ברשע, ואפילו הכי אסור (-לשנאותו-) [לשמוח בנפילתו]. והא דכתיב "באבוד רשעים רנה", הייני היכי שבא האבוד בשביל הרשעות, שהיו דנין אותו בית דין למיתה בשביל רשעותו, כדי לסלק הרשעות מן העולם. אבל אם לא היה משום הרשעות, רק נפילה אחרת הגיע לרשע, אסור לשמוח. וכך מוכח דהך קרא של "באבוד רשעים רנה" מדבר מזה, דמייתי התם (סנהדרין לז:) הך קרא על העדים שהעידו על אחד שחייב מיתה, ואם תאמר מה לנו ולצרה הזאת, תלמוד לומר "באבוד רשעים רנה". וכן הא דאיתא בפרק קמא דברכות (י.) ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר (תהלים קד, לה) "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם וגו'", ודבר זה מדבר במפלתן של רשעים לסלק הרשעות מן העולם, וזה ראה דוד ברוח הקודש סלוק הרשעות, ושמח על זה. ודבר זה בודאי הוא טוב ויפה הוא. אבל אם לא בא האבוד בשביל זה לסלק את הרשעות, הרי בודאי אין דבר זה טוב, ואף שהוא לרשע, ואין לשמוח, ואיסור גמור הוא.

#**לפיכך**= העולם הזה, שהוא תקון לרשעים בתשובה שלא יאבדו, בודאי יפה ויפה הוא. ולפיכך סמך מאמר זה, שמדבר שאין לשמוח בקלקלה ובנפילת האויב, אחר המאמר של 'יפה שעה אחת וכו''. והא דאמרו (מגילה י:) 'אבל משיש אחרים', אין הפירוש שיש לשוש כאשר הקב"ה מביא פרענות על הרשעים, רק פירושו שהקב"ה משיש האומות\* כשבא פרענות על שונאי ישראל, שהרי מזה מדבר.

#**ויש להקשות**=, מה בא שמואל להשמיענו, דהא קרא כתיב (משלי כד, יז) "בנפול אויבך וגו'". ואפילו אי גרסינן כמו שמשמע מדברי הרמב"ם ז"ל, דגרסינן "'חרון אפו' לא נאמר, אלא 'אפו', שמוחלין לו כל עונותיו", דלא\* בא לאשמועינן הך מלתא דמוחלין לו, רק לאשמועינן שלא ישמח במפלת אויביו. ומדברי הרמב"ם ז"ל משמע שהמוסר הזה היה שגור בפיו, ואשמועינן דמוסר גדול הוא\* זה, מפני שהעולם לא היו נזהרים בו. לכך היה דרכו לומר המוסר הזה תמיד, שאל יהיו נכשלים בו.

#**ויראה בדברי**= רש"י דמה שאמר הכתוב "והשיב מעליו אפו", שהוא משיב אפו מן הנופל, ובא על המשמח. וזה שאמר שמואל הקטן "בנפול אויבך אל תשמח", כלומר שאם תשמח לא יהיה לך שמחה, רק יבאו עליך הצרות. וכן מוכח מן הכתוב, כי מה טעם נותן "פן יראה ה' וגו'", דסוף סוף מה מפסיד השמח אם יהיה משיב מעליו אפו. ואדרבא, הכתוב היה לו לומר שישמח, כדי שישוב אפו ממנו, ולמה לא ישמח שלא ישיב ממנו חרון אפו. ועוד, דהוי ליה לומר "פן יראה ה' ורע בעיניו וסר אפו ממנו", או "ישוב אפו ממנו", מאי "והשיב מעליו אפו". אבל פירושו "והשיב אפו עליך", ויסור אותו מאתו. ולכך אמר שמואל "בנפול אויבך אל תשמח". והטעם הזה הוא ברור, שראוי שישיב אפו עליו, כדכתיב (משלי יז, ה) "שמח לאיד לא ינקה", כי השמח ברע הוא חפץ ברע, דאם לא היה חפץ ברע, אפילו ברע של שונאו לא היה חפץ. וכיון שחפץ ברע, הוא לוקח רע לעצמו. וזהו "שמח לאיד לא ינקה" גם כן, מפני שהוא חפץ ברע, לכך יבא לו רע\*.

#**ובלא זה**=\* גם כן, כיון שכתיב "והשיב מעליו אפו", אם כן זה ששמח שלא כראוי, עשה לחבירו דבר שלא כדין ושלא כראוי, ואם כן בודאי על זה מקבל עונש.

%[פ"ד מכ"א]

**אֱלִישָׁע בֶּן אֲבוּיָה אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד יֶלֶד לְמָה הוּא דוֹמֶה, לִדְיוֹ כְתוּבָה עַל נְיָר חָדָשׁ. וְהַלּוֹמֵד זָקֵן לְמָה הוּא דוֹמֶה, לִדְיוֹ כְתוּבָה עַל נְיָר מָחוּק.**

#**אלישע בן אבויה**= הלומד ילד וכו'. יש להקשות, ברישא אמר "הלומד ילד דומה לדיו כתובה על נייר חדש", ובסיפא קאמר "הלומד זקן דומה לדיו כתובה על נייר מחוק", והוי ליה לומר גם כן בסיפא "נייר ישן", כמו שאמר ברישא "נייר חדש". ויראה לומר דנקט כך, משום שרוצה לומר שני דברים שהם מרוחקים לגמרי. ונייר חדש בודאי לא נכתב עליו דבר, ואינו מטושטש כלל בשום דבר. ונייר מחוק הוא הפך זה, שהוא מחוק לגמרי. ונייר ישן בלבד, אין זה הפך לגמרי, כי אין הנייר ישן מטושטש לגמרי, אבל הנייר מחוק מטושטש לגמרי. ומה שלא אמר כי הלומד לזקן דומה לדיו הכתובה על נייר ישן מחוק. דזה ודאי לא קשיא, דכיון שהנייר הוא מחוק, הנייר הוא מטושטש לגמרי אפילו הוא חדש. ומפני שאין הדבר תולה בנייר חדש או ישן, רק שהוא נקי שלא נכתב דבר עליו, ורצה לומר עליו דבר והפוכו, אמר כך.

#**ומה שאמר**= "נייר חדש", כלומר שלא נכתב עליו דבר כלל. ולא אמר "לדיו כתובה על נייר שאינו מחוק", דלפעמים אף שאינו מחוק הוא מטושטש, שיד כל אדם היו ממשמשין בו. ולפיכך אמר "נייר חדש", דכיון שהוא חדש לא בא עליו דבר, שאם נכתב עליו דבר ונמחק, לא נקרא זה "חדש". ולפיכך כאשר בא לומר הפך החדש, דהיינו שהוא מטושטש, צריך לומר "נייר מחוק", דכיון שהוא מחוק אם כן הוא מטושטש לגמרי, ולא יקבל עוד רשימה. ומה שאינו מדמה אותו לנייר כתוב, ולמה לנייר מחוק. כי הנייר שהוא כתוב, במקום שלא נכתב, כמו בין האותיות, מקבל רשימה, כי אי אפשר שיהיה כולו כתוב. ולכך מדמה אותו לנייר מחוק.

#**ואם תאמר**=, ומה ענין המשל אל הנמשל, שמדמה הזקן לנייר מחוק, ומה מחיקה יש אצל האדם. יש לך לדעת, כי כח הזוכר מקבל ציור הדברים עד שהם חקוקים בכח הזוכר, כמו שנחקק הכתב על הלוח. וכאשר הנושא הוא כח הזוכר נקי, ומסולק מן המותרות, אז כח הזוכר אשר מקבל הרשימה מקבל את הדבר ברשימה מבוארת, שהוא קשה ההסרה. ולכך מדמה הלומד לילד לדיו הכתובה על נייר חדש, שהנייר שהוא חדש מקבל הרשימה לגמרי. וכאשר הוא נרשם לגמרי, קשה ההסרה\* אחר כך. אבל הלומד לזקנים, מפני שהזקנים יש להם מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי, רק כח הזוכר שלהם, אשר מקבל ציור הדברים, מטושטש. ומפני שהוא מטושטש אין מקבל ציור מבורר, ולכך הוא קל ההסרה. ולכך מדמה אותו לדיו הכתובה על נייר מחוק, שהנייר מטושטש, ואין מקבל הרשימה מבוארת. כלל הדבר; כח הזוכר שמקבל הדברים דומה אל ציור שנרשם על דבר מה. ולפיכך מדמה כאשר לומד הילד לחקיקה על נייר חדש, והמלמד לזקן לחקיקה על נייר מחוק, שמחמת שאינו נקי הנייר אינו מקבל החקיקה. וכך הוא הזקן, כח הזוכר שלו מטושטש, ואינו מקבל החקיקה.

#**ומה שאמרו**= שהוא דומה לדיו הכתובה על נייר חדש, וכן בסיפא לדיו על נייר מחוק, ולפי הלשון היה לו לומר 'לכותב על נייר חדש', או 'לכותב על נייר מחוק', שהרי מן הרב מדבר 'הלומד לילד' או 'הלומד לזקן'. שדבר זה אינו קשיא, כי אין הרב מלמד רק החכמה לתלמיד, ואין הרב נותן לתלמיד עצם החכמה, והאדם מקבל מעצמו. ודומה למי שמראה לאחר ציור על הכותל, שאף על גב שהאחד מקבל הציור בדמיון שלו, בשביל זה לא יאמר שהמראה הציור הוא חוקק אותו בציור דמיונו של המקבל. וכן המלמד תורה לאחר, לא יתיחס אליו שהוא חוקק אותו בכח הזוכר שלו, אבל הוא נחקק מעצמו. ואין שום צד דמיון הרב לכותב, כי הכותב הוא שפועל הכתיבה במקבל, ודבר זה אינו עושה המלמד, כי האדם מקבל מעצמו, ודבר פשוט הוא.

#**ואפשר כי**= זה המאמר סדר אותו אחר המאמר שלפני זה, כי במאמר שלפני זה בא לומר שלא יפעל האדם פעולה ונמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל, כמו שהתבאר למעלה כי כל אלו הדברים נמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל אליו. וכך לא יפעל האדם פעולה שלא יהיה נמשך ממנו כוונה, אף שלא יהיה נמשך ממנו הפך הפעולה, רק שהוא פעולה שלא יהיה נמשך ממנו שום דבר. כמו הלומד לזקן, שהוא דומה לדיו כתובה על נייר מחוק, שלא תועיל הכתיבה. והחכם יהיו כל פעולותיו שלא יהיה פעולה של הבל, שאין זה\* ראוי אל הפועל החכם שיפעל פעולה של הבל שאין בה ממש.

%[פ"ד המשך מכ"א (א)]

**רַבִּי יוֹסֵי בַר יְהוּדָה אִישׁ כְּפַר הַבַּבְלִי אוֹמֵר, הַלּוֹמֵד מִן הַקְּטַנִּים לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאוֹכֵל עֲנָבִים קֵהוֹת וְשׁוֹתֶה יַיִן מִגִּתּוֹ. וְהַלּוֹמֵד מִן הַזְּקֵנִים לְמָה הוּא דוֹמֶה, לְאוֹכֵל עֲנָבִים בְּשׁוּלוֹת וְשׁוֹתֶה יַיִן יָשָׁן.**

**רַבִּי אוֹמֵר, אַל תִּסְתַּכֵּל בַּקַּנְקַן, אֶלָּא בַמֶּה שֶׁיֶּשׁ בּוֹ. יִֵשׁ קַנְקַן חָדָשׁ מָלֵא יָשָׁן, וְיָשָׁן שֶׁאֲפִלּוּ חָדָשׁ אֵין בּוֹ:**

#**הלומד מן**= (-הזקנים-) [הקטנים] וכו'. יש לשאול, למה צריך לשני תוארים; שהוא דומה לאוכל ענבים קהות, ושותה יין מגתו. ויש לך לדעת, כי החכמות הם שני דברים; האחת חכמה נגלית, דומה לענב, שהענב יש בה גסות, ואין הענב דבר דק, כמו יין שהוא זך. ועוד, שהיא גלויה בעצמה. והחכמה השנית, חכמה דקה נסתרת, דומה דבר זה אל היין בשביל דקות היין. וכבר בארנו דבר זה כי המשקה שהוא דק, הוא\* מורה על חכמה דקה. ועוד, כי היין יוצא מהסתר הענב, ולפיכך החכמה הנסתרת דומה ליין, כי 'יין' בגמטריא 'סוד' (עירובין סה.), ורמז על סודי התורה, ודבר זה מבואר.

#**ומה שאמר**= שהוא דומה "לאוכל ענבים קהות", כי ההפרש שיש בין הענב שהוא מבושל\* ובין הענב שאינו מבושל; כי הענב המבושל אין הכח מוטבע בחומר הענב, ואילו הענב שאינו מבושל עדיין מוטבע הכח בחומר הפרי, ולא יצא הטעם והכח שלה אל הפעל. ולפיכך הענב קהה עד שנתבשל, ואז יצא הכח והטעם אל הפעל לגמרי, ואין הטעם והכח מוטבע בחומר הפרי עוד. וכן היין שהוא בגת, עדיין היין מעורב בשמרים, ואינו נבדל היין לגמרי שיהיה צלול מן העכירות.

#**ולדבר זה**= דומה שכל הילדים, שהשכל שלהם מוטבע בחומר, ולא יצא השכל לפעל להיות נבדל מן הגוף. וזהו בעת נערותו של אדם, כי בעת נערותו השכל מוטבע בגוף, ואין החכמה של אדם חכמה נבדלת מן הדמיון. אבל שכל הזקן הוא נבדל לגמרי, כי לעת זקנה כח הגוף תש, וכח השכל גובר ביותר, עד שהשכל נבדל לגמרי, וכמו שאמרו ז"ל (שבת קנב.) זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, דעתן נוספת. כי השכל יוצא אל הפעל נבדל מן הגוף. ובזה השכל דומה אל הענב שנתבשל, שהטעם כבר יצא מן חומר\* הפרי אל הפעל לגמרי, ואין הכח והטעם מוטבע בחומר הפרי. וכמו היין הישן שנבדל מן השמרים, והוא יין זך מן העירוב, כך שכל הזקן נבדל ואינו מוטבע ומעורב בחמרי. והבן המשל כי הוא משל ברור לגמרי, לדמות שכל הילדים, שהוא מוטבע בחומר, לענב בלתי מבושל, שכח וטעם הענב לא יצא להיות נבדל מן חומר הפרי. וליין שהוא בגת, שהוא מעורב ומוטבע בעכירות, ואינו צלול. ושכל הזקינים מדמה אל הענב שנתבשלה, שכבר נבדל הטעם וכח הפרי מן הענב. וליין ישן, שהוא נבדל מן השמרים ומן העירוב. ויש להבין דבר זה.

#**ויש לך**= לדעת עוד, כי מה שאמר שני דברים; שהוא דומה לאוכל ענבים קהות, ושותה יין מגתו. ודבר זה כי באדם בעת נערותו ימצא אצלו שני דברים; האחד, כי שכלו מוטבע בגוף החמרי, שאינו נבדל, כמו שהתבאר. והשני\*, כי מחמת רתיחת חום הטבעי בעת נערותו וילדותו\*, שאינו שקט, שכלו מעורב. וכנגד הראשון, שאין שכלו נבדל מן הגוף, אמר שדומה לאוכל ענבים קהות. שכבר התבאר כי הענב שלא נתבשלה אין הטעם נבדל מן חומר הפרי. וכנגד השני, ששכל\* הילדים בעבור הרתיחה שבהם אינם שקטים בדעת, אין שכלם צלול, והם דומים ליין שבגת, שיש בו העירוב כאשר הוא תוסס, והרתיחות עולים. והפך זה בזקנים, ששכלם נבדל מן החומר, וכבר שקט ונח רתיחתם, ולפיכך שכלם צלול. ופירוש מבואר הוא ונכון. ומאמר זה אין צריך לבאר סמיכתו, כי הוא ידוע בעצמו.

%[המשך פ"ד מכ"א (ב)]

**רַבִּי אוֹמֵר, אַל תִּסְתַּכֵּל בַּקַּנְקַן, אֶלָּא בַמֶּה שֶׁיֶּשׁ בּוֹ. יִֵשׁ קַנְקַן חָדָשׁ מָלֵא יָשָׁן, וְיָשָׁן שֶׁאֲפִלּוּ חָדָשׁ אֵין בּוֹ:**

#**אל תסתכל וכו'**=. המאמר הזה אם בא להודיע שאל יסתכל למראה האדם, שאם האדם בעל יופי ובעל קומה שלא יגזור עליו לומר כי ודאי חכם הוא, רק לא יסתכל למראהו ולקומתו, וכי דבר זה צריך לומר, הלא דבר זה אין צריך לומר כלל. אפילו בא לפרש מה שאמר לפני זה הלומד מן הילדים והלומד מזקנים\*; שאמר כי חכמת הילדים אינה נחשבת חכמה, וחכמת זקנים נחשבת חכמה, מן הטעם אשר התבאר למעלה. ולכך אמר כי אף לפי מנהג וטבע העולם האדם בילדותו שכלו מוטבע בחומר, דבר זה הוא על פי הרוב, אבל [לא] שיהיה זה תמיד, כי לפעמים נתן\* השם יתברך חכמה לאדם, כי הוא יתברך יתן מפיו חכמה ודעת, ואף אין לשאול אחר הכלי, הוא האדם. וכן להפך, שלפעמים האדם זקן, והוא כלי ישן, ואין בו כלום, כי אין בו אף החכמה שהיא ראויה שתהיה עם האדם הילד. ודבר זה מפני כי השכל הוא ביד ה', ומשפיע השכל למי שירצה. גם על זה קשיא, כי דבר פשוט ונגלה שיש בני אדם זקנים שהם בורים, ולא נמצא בהם דבר, ויש ילדים שהם חכמים גדולים.

#**ויראה לומר**= דבא לומר שאל תאמר כי במקרה קרה הוא שיש לאדם יניק שכל של זקן, ולפעמים במקרה גם כן יש לאדם זקן שאין לו חכמה כלל, והוא במקרה קרה לבד. כי לפי מנהגו של עולם אין ראוי שיהיה לילד חכמה, ולזקן ראוי שיהיה לו חכמה תמיד, ואם לא נמצאו כך, שנמצא זקן בלא חכמה, הוא במקרה קרה. ועל זה אמר 'אל תסתכל בקנקן וכו'', כלומר שאל יסתכל כלל בקנקן. כי אדרבה, לפי מנהגו של עולם ימצא הרבה ילדים שהם חכמים גדולים, וזקנים הרבה שאין להם חכמה. כי אין השכל לפי הקנקן כלל, כי השכל בו מחולקים בני אדם, שאין דעת של זה כמו זה. ואילו היה הבחינה מן הקנקן, הוא הגוף, היה דעת כל בני אדם שוים לגמרי, כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם, והחילוק שיש לאדם זה מזה הוא מצד השכל והדעת, שהם מחולקים בדעתם. ואין דבר זה במקרה מה שנמצא בעולם חלוקי השכל והדעות, כי הדבר שהוא במקרה אינו הרבה, אבל הוא מעט, וכאן תמצא שכך ברוב העולם ובכולו.

#**ובפרק הרואה**= (ברכות נח.), תנו רבנן, הרואה אוכלסי ישראל אומר 'ברוך חכם הרזים', לפי שאין דעתן שוה, ואין פרצופיהן שוה, עד כאן. ולא זה אף זו קתני; שאפילו פרצופיהן אינם שוה, וכל שכן שאין ראוי להיות דעתן שוה. ודבר זה ענין עמוק מענין רבוי הפרטים, ומאחר שיש להם רבוי צריך שיהיה הפרש וחלוק ביניהם.

#**ולפיכך אמר**= 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו', ולא היה צריך לומר רק 'יש קנקן חדש וכו'', ולמה צריך לומר 'אל תסתכל בקנקן'. אלא בא לומר כי אין הסתכלות בקנקן כלל, כי בני אדם הם מתחלפים בדעתם, וכך נותן החכמה והדעת שיש להם חלוף בדעת. ואם כן, אין בחינה והסתכלות כלל מן הקנקן, אשר קנקן זאת שוה לכל אדם, והתחלפות ביניהם רק בילד ובזקן, אבל בני אדם הם מתחלפים בדעתם.

#**ולא שבא**= לאפלוגי על דברי רבי יוסי, דודאי רבי מודה כי חכמת הילדים אינו כמו חכמת הזקנים, ויותר יש חכמה לאדם בזקנה ממה שיש לו בילדות . אבל שיהיה ההסתכלות מן הקנקן, שהוא האדם, ולשפוט\* על הילד שאין עמו חכמה, ועל הזקן שיש עמו חכמה, דבר זה אינו, כי 'יש קנקן וכו'', ולא שייך לומר כי היה במקרה כך, אבל כך ראוי להיות לפי המשפט והסדר. ודבר זה מבואר.

%[פ"ד מכ"ב]

**רַבִּי אֶלְעָזָר הַקַּפָּר אוֹמֵר, הַקִּנְאָה וְהַתַּאֲוָה וְהַכָּבוֹד מוֹצִיאִין אֶת הָאָדָם מִן הָעוֹלָם:**

#**הקנאה והתאוה והכבוד**= וכו'. יש לשאול, מה טעם אלו ג' שהם מוציאין את האדם מן העולם. ואם\* כי בודאי אין להקשות מאמר זה על מאמר רבי יהושע שאמר (למעלה פ"ב מי"א) "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם". וכן מה שאמר למעלה בפרק ג' (משנה י) "רבי דוסא בן הרכינוס אומר, שינה של שחרית ויין של צהרים וכו' מוציאין את האדם מן העולם", דאפשר לומר דכל הני מוציאין את האדם מן העולם, ולא קשה מידי, ומנינא לא קתני, דודאי מנינא למעוטי אתא, אבל כאן לא תני מנינא. אבל קשיא מה טעם אלו ג' מוציאין את האדם\* מן העולם.

#**דע לך**= כי האדם שהוא בעל חי, יש לו נפש. והנפש הזאת יש לה כחות מחולקות, שפועלת באלו כוחות פעולות מחולקות, כמו שבארנו למעלה כמה פעמים. וכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת מסכתא הזאת שֶּשָּׂם ראש הרופאים התחלת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, חיונית, נפשית, כמו שהתבאר למעלה בפרק רבי אומר. והוא ז"ל כתב שאין הדבר כך שיהיה לאדם ג' נפשות, אבל הנפש היא אחת, רק שיש לה כחות מחולקות, שפעולתה בכחות ההם פעולות מחולקות, אבל הנפש היא אחת, והכחות מחולקות.

#**ובאר ענין**= ג' כחות אלו; כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד. הכח השני הוא כח החיוני, שממנו החיות, ועל ידי כח זה האדם הוא מתנועע ממקום למקום, וממנו מתחדש הנקימה והנטירה והקנאה והשנאה, ומשכן הכח הזה הוא בלב, ששם הכח הזה. הג' הוא כח נפשי, הכח הזה יבאו ממנו כוחות הרבה, כמו כוחות החושים החמשה, וכח המחשבה והדמיון והזכרון והשכל, ומשכן כח זה במוח. סוף סוף יש חלוק כחות לנפש.

#**ורז"ל חלקו**= אלו הכחות, כמו שהתבאר לך כמה פעמים מאוד; כי החלק האחד הם כוחות הגופניים, החלק הב' הם כחות הנפשיים, החלק הג' הם כחות השכליים, וכמו שבארנו למעלה אצל (משנה יד) 'ג' כתרים הם', עיין שם, ובכמה מקומות, וחכמינו ז"ל יקראו\* אותם (ב"ר יד, ט) רוח נפש ונשמה, וכך ראוי לקרות אותם.

#**ולפי חלוק**= אלו שלשה כחות אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם". כי אחר שהנפש יש לה אלו ג' כחות אשר בארנו למעלה, אם יצא מן השעור באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון.

#**ולפיכך אמר**= כי הקנאה, אשר יבא מן כח הנפשי, שכבר אמרנו כי הקנאה הוא מן כח זה. והקנאה הזאת היא פעל נוסף לנפש, כי למה אל האדם לקנאות על דבר שאינו שלו. ולפיכך הקנאה פעל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי.

#**וכן התאוה**=, שהוא מצד כח הטבעי, שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם. הנה הדבר הזה הוא תוספות לכח\* הטבעי הזה, ובזה\* הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות, כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה.

#**והכבוד הוא**= לכח השכלי, אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד, כי למדריגת זה הכח הוא מבקש הכבוד, כי ראוי לו הכבוד בודאי, וכדכתיב (משלי ג, לה) "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. ועוד כתיב (ויקרא יט, לב) "מפני שיבה תקום והדרת פני זקן", ואין זקן אלא זה שקנה חכמה (קידושין לב:), שכל זה מוכיח כי הכבוד ראוי אל כח השכלי. וכאשר הוא יוצא מן השעור ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה.

#**כלל הדבר;**= כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו אשר ראוי לנפש. ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם, וכבר מבואר הוא.

#**וכדי שתבין**= דברי חכמה מאד, ותבין איך אלו שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם, תראה כי אלו שלשה דברים מסוגלים לזה, והם הוציאו את האדם מן העולם, הוא אדם הראשון. ותמצא כי העץ שאכל ממנו אדם הראשון, שהביא לו המיתה, היה בו אלו שלשה דברים. רוצה לומר שהאדם היה יוצא מן השעור המוגבל באלו שלשה כחות, שכאשר האדם יצא בהן חוץ לגבול, הביא לו המיתה. וזה שאמר הכתוב (בראשית ג, ו) "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל". הנה זכר הכתוב אלו כחות כסדר מאד; "כי טוב העץ למאכל" נגד התאוה, כי האכילה שהיא לאדם הוא מן התאוה, כמו שהתבאר למעלה שהוא מן כח הטבעי שמתאוה אל האכילה. "וכי תאוה הוא לעינים" הוא כנגד כח הנפשי, והוא כח החיוני\*, שכך דעת רבותינו ז"ל, וכמו שביארנו למעלה אצל (פ"ב מי"א) עין הרע שמוציא את האדם מן העולם, שם ביארנו כי כח הראות תולה בכח הנפשי, הוא כח החיוני\*. ודבר זה בארנו בכמה מקומות כי העין היא כח נפשי, וכמו שאמרו (ע"ז כח:) שוריינא דעינא בלבא תליא. "ונחמד העץ להשכיל" הוא נגד כח השכלי. והנה אלו שלשה דברים היו בעץ הדעת, ומפני זה היה האדם נמשך אחר עץ הדעת. ואם לא כן, רק היו אחד או שני דברים בעץ הדעת, לא היה האדם נמשך אחריו בכל חלקיו, כי החלק אשר אין לו שייכות לעץ הדעת היה מונע. אבל עתה היו כל שלשה כחות האדם נמשכים אחר עץ זה, שאלו ג' דברים היו מוציאין את האדם מן החיים.

#**וזהו דפליגי**= בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע.); רבי מאיר אומר, עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לעולם כמו היין. רבי יהודה אומר, חטה היתה, שאין התינוק יודע לקרוא אביו ואמו עד שיאכל טעם דגן. רבי נחמיה אומר, תאנה היה, שנאמר (בראשית ג, ז) "ויתפרו עלה תאנה", בדבר שנתקלקלו בו נתקנו. הנה פליגי איזה דבר עיקר שהביא לאדם המיתה.

#**כי לדעת**= רבי מאיר עיקר הוא כח הנפשי, שממנו כח הראות וחמדת הראיה, ואל זה היה נמשך האדם ביותר\*, ועל ידו באה המיתה. ולפיכך אמר 'גפן היה', שהגפן ממנו היין, אשר עליו נאמר (משלי כג, לא) "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו". ולפיכך סבר רבי יהודה\* לענין יין שראוי לנסך ולקדש עליו עד שיהיה לו טעם ומראה יין, כדאיתא במסכת בבא בתרא פרק המוכר פירות (צז:), ומביא ראיה מדכתיב "אל תרא יין כי יתאדם". ובודאי גם היין טוב לאכילה ולהשכיל, שהרי כך אמרו רבותינו ז"ל (יומא עו:) חמרי וריחני פקחין, אבל עיקר מה שנמשך האדם על ידי כח נפשי אחר היין, שנחמד למראה. וסבירא ליה כי עיקר המיתה של אדם היה מן כח זה, הוא כח נפשי, לפי שהוא עיקר באדם. ואף על גב שגם שאר שני דברים, שהם טוב להשכיל וטוב למאכל, מכל מקום דבר זה שנחמד למראה הוא עיקר, והוא היה גורם המיתה.

#**ורבי יהודה**= סבר הוא כח השכלי שהיה נמשך אחריו ביותר ממה שראוי אל האדם. ואל יקשה לך כלל, וכי אין ראוי להיות נמשך אחר השכלי, ותבא עליו ברכה. כי תוספת השכל שהיה לאדם הראשון הוא חסרון לו, כי כאשר האדם תמים הוא נמשך אחר השם יתברך, כמו שדרך התמים להיות נמשך אחר השם יתברך, וכדכתיב (דברים יח, יג) "תמים תהיה עם ה' אלהיך", ודרשו ז"ל (בספרי שם) כאשר אתה תמים הוא עמך השם יתברך. וכאשר הוא עם השם יתברך, אז הוא חי לעולם, כמו שבארנו פעמים הרבה, דכתיב (דברים ד, ד) "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום", שעל ידי הדביקות בו יתברך, שהוא חי וקים, האדם גם כן חי וקים לעולם. והתמים מי שאין לו תוספת חכמה, כי זהו גדר התמים שאינו מתחכם ביותר בערמה ותחבולה, רק הוא מאמין ותמים. ולפיכך כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות שהוא מצד האדם עצמו, כאשר הוא\* יותר מדאי, בזה\* היה נפרד מן התמימות, והגיע לו המיתה.

#**ויותר מזה**=, כי הידיעה של טוב ורע הוא ידיעה יתירה, וכדכתיב (בראשית ג, ה) "והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", ודבר זה כי האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך, וסבתו היה השם יתברך, אשר הוא הטוב הגמור. לכך לא ידע רק הטוב בלבד, כי הוא יתברך אינו רק הטוב. והוא יתברך שאין לו סבה כלל, הוא יודע טוב ורע. ולפיכך קודם שחטא, לא היה נבדל מסבתו יתברך, ולא היה יודע רק הטוב בלבד. ואמר לה הנחש כי כאשר תאכל מעץ הדעת יקנו ידיעה יתירה, שידעו טוב ורע, ודבר זה ידיעה יתירה, ודבר זה בעצמו המיתה. שקודם היה האדם דבק בו יתברך לגמרי, ולכך לא ידע טוב ורע, רק הטוב בלבד. ואחר שחטא, וידע טוב ורע, לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי, והגיע לו המיתה, כמו שאמרנו למעלה. ולעיל ביארנו (פ"ג מט"ו) כי אין הידיעה ברע הידיעה בסבתו בלבד, ולפיכך דבר זה היה מפריד אותו מן השם יתברך, עד שיהיה האדם בפני עצמו, ודבר זה גורם לו המיתה. רק הוא יתברך יודע טוב ורע, כי אין לו סבה, ולכך יודע הטוב ורע. והבן הפירוש הזה שהוא ברור. אף על גב כי כבר בארנו למעלה (שם) קצת בענין אחר, הכל דרך אחד אמת, אין ספק בזה.

#**ולכך סבר**= רבי יהודה (סנהדרין ע:) חטה היתה, והוא שהיה גורם המיתה אל האדם, והוא כנגד "ונחמד העץ להשכיל" שדבר הכתוב. אף על גב כי כל השלשה היו בעץ הדעת, רק מפרש כי עיקר החטא במה שהוא טוב להשכיל, וגם יש עם זה שאר שני דברים, מכל מקום העיקר שהיה מביא המיתה לאדם הוא כח השכלי כאשר היה יוצא חוץ מן הראוי, כי למעלת כח זה, שהוא כח שכלי, החטא בו גורם המיתה יותר ויותר. ולפיכך סבר חטה היתה בפרט, וכדלעיל. כי אכילת חטה נותן חכמה, שאין התינוק יודע לקרא אביו וכו', וכדאיתא בהוריות (יג:) ה' דברים יפים לתלמוד; האוכל פת חטים, כל שכן חטים עצמם.

#**ולדעת רבי נחמיה**= דאמר תאנה היתה\*, דבר זה הוא כנגד כח התאוה, כי התאנה בו תאות האכילה ביותר מכל פרי, ולכך פרי זה נאכל בקנוח סעודה, וידוע כי התאנה הוא טוב למאכל. וסבר רבי נחמיה כי המיתה הגיע לו כאשר היה נמשך אחר הכח שממנו התאוה, ואשר אמר עליו (בראשית ג, ו) "כי טוב הוא למאכל", ובשביל זה בא המיתה. ואף על גב שגם לרבי נחמיה היו כל אלו ג' דברים (-בתאנה-) [בעץ הדעת], שגם היה נחמד למראה וטוב להשכיל, מכל מקום העיקר שהביא המיתה מה שהיה נמשך אחר כח הטבעי שממנו התאוה, ולכך אמר 'תאנה היתה'.

#**וסבר**= רבי נחמיה כי אדרבה, עיקר מה שהביא לו המיתה הוא כח הטבעי, שמפני פחיתות הכח\* הזה, שהוא כח טבעי בלבד, כאשר יחטא ראוי שיהיה פחיתות שלו מביא המיתה והעדר, שבעצמו הוא כח פחות, והחטא בו נעשה מקולקל לגמרי, ויש כאן חסרון והעדר. וזה הפך דעת רבי יהודה, דסבר כי מי שהוא חוטא בדבר חשוב גורם המיתה יותר, ולכך סבר חטה היתה. ורבי מאיר הוי סבר\* כי אין ראוי לומר שהיה החטא בכח השכלי, שהחטא בכח השכלי אין זה נחשב פחיתות וחסרון, מפני כי הוא בעצמו בעל מעלה, ואין הפחיתות מזיק לו כל כך, כי מעלתו בעצמו מכריע. וכן אין ראוי שיהיה החטא בכח הטבעי, אף על גב שהחטא הזה נחשב חסרון לגמרי כאשר יחטא בכח טבעי בשביל פחיתתו, מכל מקום אין נחשב החטא\* כל כך חסרון בכח הזה, שאין כחו כל כך גדול וחזק\* שיביא הוא המיתה. ולכך יש לומר שהחטא הוא\* בכח הנפשי, שכח זה אינו כל כך חשוב ואינו כל כך גדול, ולפיכך הוא המביא המיתה; שלא תוכל לומר שאינו ראוי שתביא\* המיתה שאינה חשוב, שכח זה הוא חשוב בודאי. גם לא תוכל לומר כי החטא בזה לא נחשב פחיתות וחסרון כל כך למעלת הכח הזה, כי אינו נחשב כל כך גם כן. ולפיכך בו ראוי שיהיה המיתה כאשר יחטא בו. גם יש עוד דברי טעם באלו ג' דעות, ואין להאריך כאן. והתבאר לך אלו ג' דעות החכמים בענין מופלג.

#**ובבראשית רבה**= (טו, ז) מביא שלשה דעות הללו, ועוד מוסיף רבי אבא דמן עכו אמר אתרוג היה. דע לך כי דעת רבי אבא דבר מופלג, כי סבר רבי אבא לא שהיה החטא מצד חלקי כחות הנפש, רק מצד הנפש בכללה, כמו שהתבאר למעלה. וסבר כי לא היה החטא מצד חלקי\* הנפש, רק מצד הנפש שהיא אחת, כוללת כל שלשה החלקים. ולפיכך אמר 'אתרוג היה', כי האתרוג נקרא כך מלשון חמדה, שהוא לשון רגיג וחמדה. והחמדה כוללת כל שלשתן כאחד מבלי הבדל ביניהם, כי החמדה הוא לכל השלשה ביחד. והנה דעת רבי אבא דבר עמוק שאמר 'אתרוג היה', כי הוא דעת רביעי. כי מה שהיה דעת תנאים הראשונים כי החטא הוא בכחות מחולקים בלבד, היה דעת רבי אבא כי החטא לא מצד החלקים, רק מצד הנפש בכללה. ומה מאוד יש לך להבין דברים אלו, כי הם עמוקי חכמה מאד. כי כאשר הכתוב אמר (בראשית ג, ו) "כי טוב העץ למאכל ותאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל", הרי נרמזו כל שלשתן בשוה. ולכל אלו התנאים היה כח אחד עיקר, כמו שהתבאר. וסבר רבי אבא כי היה החטא מצד הנפש בכללה, לא מצד הכחות המחולקים, רק מצד הנפש, שכולל כל שלשה כחות, כאשר הנפש יוצאת חוץ לשעור וחוץ\* לגבול הגיע לו המיתה\*. ומפני כי הנפש היא אחת לגמרי, אי אפשר לומר רק שהיתה יוצאת חוץ לגבול בחמדה, שהחמדה היא אחת, והיא כוללת ג' דברים. כמו שהנפש היא אחת, כוללת שלשה כחות המחולקים, כמו שהתבאר למעלה. כי הקנאה בא גם כן בשביל החמדה, שהחומד דבר מקנא בו. והתאוה מן החמדה, וכן הכבוד, האדם חומד לכבוד.

#**ויש לך**= לדעת כי יש באתרוג שלשה דברים; שהוא בודאי טוב למאכל. והוא תאוה לעינים, שהרי הוא פרי הדר. ונחמד להשכיל בשביל הריח שבו, כמו שאמרו ז"ל (יומא עו.) חמרי וריחני פקחין מכח הריח שבו. והבן הדברים העמוקים האלו דעת כל אחד מן אלו שלשה תנאים שנזכרו בתלמוד והדעת הרביעי שנזכר במדרש, כי כל אחד ואחד דעתו מופלג בסודות החכמה.

#**וכדי שתדע**= עוד להבין דברי חכמה, הנה אדם הראשון נולדו לו שני בנים; האחד קין, והשני הבל. וראוי לאדם שהוא הראשון, שיהיה מוציא כחות שלו כפי הכחות שהם באדם, כי כפי העיקר יוצאים הענפים. ולפיכך היו לו שני בנים, האחד קין והשני הבל, נגד שני כחות אלו, שהן כח התאוה וכח הקנאה. ותדע כי\* לא היה הקנאה רק בקין, שהרי היה מקנא בהבל כאשר שעה השם יתברך אל מנחתו, "ואל קין ואל מנחתו לא שעה ויחר לקין" (בראשית ד, ה), ודבר זה היה בשביל הקנאה. ואומר שלכך נקרא 'קין' מלשון 'קנא', כי היו"ד מתחלף באל"ף, שהם אותיות אהו"י המתחלפים. והבל נגד התאוה, שלכך נקרא 'הבל' שכח התאוה זה הוא הבל ואין בו ממש, וכדכתיב (משלי לא, ל) "שקר החן והבל היופי". ולכך הקריב הבל (בראשית ד, ד) "מבכורות צאנו ומחלביהן", שדבר זה טוב למאכל, והוא לתאוה. והיה לאדם הראשון שני בנים יוצאים מן השווי, כי אלו שתי כחות, כי אף באדם עצמו כבר היה יוצא בהם חוץ לגבול וחוץ לשעור באלו שתי כחות, כל שכן התולדות שהם נמשכים ממנו. ולפיכך כשם שהתאוה והקנאה אין להם קיום ואין להם עמידה בעולם, כך קין והבל לא היה להם קיום ועמידה בעולם.

#**אבל כנגד**= הכח השלישי, שהוא כח השכלי, לא נולד לו בן. כי כח השכלי אינו שייך לאדם, במה שהאדם הוא גשמי, ונקרא 'אדם' על שם האדמה (ב"ר יז, ד). ולפיכך לא היה לו בן כנגד כח השלישי הזה מתחלה, כי אין כח זה לאדם כמו ב' כחות האחרים\*, כי כח הזה הוא כח השכלי עליון במעלה, עד שהיה עזר אלהים גם כן, והיה לו בן ג' שהוא שת (בראשית ד, כה). ומפני זה לא היה דומה בן זה לשנים הראשונים, שלא היו כהוגן, כי לבן הזה היה מצורף אליו ביותר השם יתברך, ומפני כך היה הזרע הזה כהוגן. והדבר הזה רמזה חוה כשקראה שמו שת, "כי שת לי אלהים זרע אחר" (שם). כי בודאי אלקים שת זרע הזה, כי הוא יתברך מוציא כח השכלי אל פועל, והבן הזה נגד כח השכלי, ולכך אמרה "כי שת לי אלקים זרע אחר", כי הוא זרע אחר\* בודאי. ובארנו לך דברים גדולים ועמוקים.

#**אמנם כי**= גם יש לפרש דבר זה מה שאמר 'הקנאה והתאוה והכבוד'; הקנאה כנגד הנפש מן האדם, שבו תלוי הקנאה. והתאוה בא מן הגוף, וכאשר\* האדם נוטה אל התאוה, דהיינו לגוף לגמרי לקצה אחד, אז דבר זה מוציא אותו מן העולם, כל שיוצא אל קצה אחד מוציא אותו מן העולם. וכך כאשר נוטה אל הקנאה, שהיא מן הנפש כח הקנאה הזאת, הוא נוטה אל הקצה, ומוציא אותו מן העולם הזה, כמו שהתבאר בפרק עקביא. והכבוד הוא דבר שלישי, שהוא שייך אל האדם במה שהוא אדם, והאדם הוא מה שנאמר (בראשית א, כו) "נעשה אדם בצלמנו". והכבוד והבזיון שייך בצלם הזה, שהוא צלם אלקים, וכמו שכתב הרמב"ם במורה נבוכים (א, א) בשתוף שם צלם, וכדכתיב (תהלים עג, כ) "בעיר צלמם תבזה". והפך זה גם כן, כי הצלם ראוי אל הכבוד, ומפני כך אמרו בספרי, אם האבנים שאינם רואות ואינם שומעות אמרה תורה (שמות כ, כג) "לא\* תעלה במעלות על מזבחי וגו'", חבירך, שהוא בצלם אלקים, קל וחומר שלא תנהג בו מנהג בזיון. הרי כי הכבוד הוא שייך לאדם בשביל שהוא צלם אלקים. ואם נוטה ורודף אחר הכבוד בשביל הצלם הזה, הוא נוטה גם כן אל הקצה, כמו כאשר נוטה אל התאוה ואל הקנאה, כמו שהתבאר, ולכך מוציא את האדם מן העולם. ופירוש זה ברור אם תבין דברי אמת וחכמה, והוא פירוש הראשון בעצמו, כאשר תבין הדברים אשר אמרנו למעלה מענין הצלם.

#**ותדע כי**= דברי רבי אלעזר הקפר (משנתינו) הם דברי רבי יהושע (למעלה פ"ב מי"א). וכמו שאמר רבי יהושע 'עין הרע', אמר רבי אלעזר הקפר 'קנאה', ועין הרע וקנאה הם דבר אחד. ומה שאמר רבי יהושע 'יצר הרע', אמר רבי אלעזר הקפר 'התאוה'. ומה שאמר רבי יהושע 'שנאת הבריות', וכבר בארנו כי החטא הזה מה שהוא שונא האדם שנברא בצלם אלקים, כמו שהתבאר למעלה. וכנגד זה הזכיר רבי אלעזר הכבוד, כי הכבוד ראוי לאדם מצד שנברא בצלם אלקים, וכמו שהתבאר למעלה. מכל מקום ענין אחד, זה שונא הבריות אשר נבראו בצלם אלקים, וזהו רודף אחר הכבוד יותר ממה שראוי מצד\* הצלם, והרי החטא ענין אחד גם כן. רק כי רבי אלעזר הקפר מוסיף; כי אין הקנאה כל כך כמו עין הרע, ואין התאוה כמו יצר הרע, ואין רודף אחר\* הכבוד כל כך כמו שנאת הבריות. ודי בזה אם תבין הדברים.

#**ומפני שאמר**= 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו, כי יש קנקן חדש מלא יין\* ישן, ויש קנקן ישן אפילו חדש אין בו', ומפני זה כאשר הוא יניק וחכם\*, הוא מבקש כבוד וגדולה ביותר, כדרך הילדים שהם רודפי\* כבוד, מכל שכן הקנאה שהם מקנאים באחרים. ולכך אמר כי אלו דברים מוציאין את האדם מן העולם, ולכך אין לו לעשות זה.

%[פ"ד המשך מכ"ב]

**הוּא הָיָה אוֹמֵר, הַיִּלּוֹדִים לָמוּת, וְהַמֵּתִים לְהֵחָיוֹת, וְהַחַיִּים לִדּוֹן. לֵידַע לְהוֹדִיעַ וּלְהִוָּדַע שֶׁהוּא אֵל, הוּא הַיּוֹצֵר, הוּא הַבּוֹרֵא, הוּא הַמֵּבִין, הוּא הַדַּיָּן, הוּא עֵד, הוּא בַּעַל דִּין, וְהוּא עָתִיד לָדוּן. בָּרוּךְ הוּא, שֶׁאֵין לְפָנָיו לֹא עַוְלָה וְלֹא שִׁכְחָה וְלֹא מַשּׂוֹא פָנִים וְלֹא מִקַּח שׁוֹחַד, שֶׁהַכֹּל שֶׁלּוֹ. וְדַע שֶׁהַכֹּל לְפִי הַחֶשְׁבּוֹן. וְאַל יַבְטִיחֲךָ יִצְרֶךָ שֶׁהַשְּׁאוֹל בֵּית מָנוֹס לָךְ, שֶׁעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה נוֹצָר, וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה נוֹלָד, וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה חַי, וְעַל כָרְחֲךָ אַתָּה מֵת, וְעַל כָּרְחֲךָ אַתָּה עָתִיד לִתֵּן דִּין וְחֶשְׁבּוֹן לִפְנֵי מֶלֶךְ מַלְכֵי הַמְּלָכִים הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא:**

#**הוא היה**= אומר הילודים וכו'. המאמר הזה יש לשאול בו, שאמר 'הילודים למות', למה תלה ב'ילודים', ולא אמר 'בני אדם למות', או 'החיים למות'. ועוד, מה בא לאשמועינן, כי מי לא ידע שהילודים למות. ועוד, שאמר ש'המתים להחיות והחיים לדון', שהיה לו לומר קודם 'החיים לדון', ואחר כך 'הילודים למות והמתים להחיות'. ועוד, שאמר 'והחיים לדון', מזה יש לדעת שהוא היוצר והוא הבורא ואיך יש לו לדעת מזה. ועוד, שאמר 'שאין לפניו מקח שוחד', מה שייך מקח שוחד אצל השם יתברך, כי מה יקח מן האדם.

#**דע כי**= אחר שאמר רבי אלעזר הקפר כי שלשה דברים המוציאין את האדם מן העולם שלא כדרך מנהגו של עולם, כאשר הוא יוצא חוץ לראוי כמו שהתבאר, עוד בא לבאר המיתה שהוא באה כסדר עולם, למה האדם יוצא מן העולם, כי כל המתים אינם מתים בשביל הקנאה או בשביל התאוה או בשביל הכבוד. ובא ללמוד כי יש מיתה בלא חטא, כדקיימא לן במסכת שבת (נה:) יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ולמה הם מתים\*. לכך אמר 'הילודים למות', רוצה לומר כי מצד שהוא נולד ראוי לו המיתה, וזה כי הנולד הוא שנולד אחר שלא היה בעולם, וכמו שנולד אחר שלא היה, כך יפסד מן עולם הזה, ולפיכך אמר 'הילודים למות'. ולא אמר 'הברואים למיתה', אף על גב שנברא גם כן, רק 'הילודים', כי אין ראיה מן הנברא, שאף על גב שהוא נברא, הנה בריאתו מן השם יתברך אשר הוא נצחי, וכמו שבראו, כך אפשר שיהיה מקיים אותו. אבל הילודים מאב ואם, שהרי יש בהם חלק מאב ואם, שהם סבת האדם הנולד, ואי אפשר לומר שיהיה קיים לעולם אחר שנולד מאב ואם. ולפיכך לתחיית המתים, אפשר שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין אב ואם שיהיו סבה אל האדם, רק השם יתברך הוא יהיה סבה. ולפיכך אמר 'הילודים למות' דוקא. ועוד יש בזה פירוש עמוק ומבואר ממה שאמרו במדרש (ילקו"ש ח"א יח) על "אלה תולדות שמים וארץ" (בראשית ב, ד), כל שיש לו תולדות כלה ומת, וכל שאין לו תולדות לא כלה ולא מת. ואין כאן מקום להאריך.

#**ומה שאמר**= 'והמתים להחיות', דמשמע שהמתים עומדים להחיות, שלא אמר 'המתים יחיו', רק 'והמתים להחיות', כי פירושו שכשם שהילודים עומדים למיתה, כך המתים עומדים להחיות\*, שהקב"ה מחיה אותם. כי שם 'מת' אילו נאמר על דבר שהוא העדר גמור, אין ההעדר שב נמצא בודאי. ואם היה שם 'מת' נאמר על הנמצא לגמרי, אין הנמצא שב נמצא אחר שהיה נמצא קודם. אבל שם 'מת' נאמר שחסר לו החיות אשר מדרכו בו החיות, ואי אפשר שלא יושלם החסר מדבר ממה שראוי שיהיה לו. ושם 'מת' בא על מי שחסר החיות, אשר מדרכו אשר ימצא\* בו החיות, ואי אפשר שלא יושלם. ואין לומר על האדם שהוא חסר העפיפה, כי אין מדרכו שיהיה בו כזה, וכיוצא בזה לא שייך בזה חסרון. וזה בודאי לא יושלם, כי לא נקרא חסר, כיון שאין מדרכו שיהיה בו. ולכך אמר 'והמתים להחיות'.

#**אמנם אל**= יקשה לך, שהרי גם כן על הבהמה ועוף כתיב "כי ימות". והפרש יש, כי לא נקרא 'מת' כמו שיקרא האדם בשם 'מת'; "לא המתים יהללו יה" (תהלים קטו, יז), "כי ימות מת" (במדבר ו, ט), "על נפשות מת" (ויקרא כא, יא), "הנוגע במת" (במדבר יט, יא), הרי שנקרא 'מת'. ולא מצאתי על הבהמה כך, רק "כי יקלל הכלב המת" (שמ"ב טז, ט), ולא היה שם כלב מת, רק על האדם נאמר. גם שם לא יקרא סתם 'מת', רק "כלב [מת]", ושם הזה הוא עיקר, ולא נקרא 'מת' בלבד. כי לא מצאתי בשום מקום שיקרא סתם 'מת', רק האדם. ושם 'מת' בא על מי שחסר החיות, אשר מדרכו שימצא לו\*, והבן זה מאוד. ומפני כך 'המתים להחיות'.

#**ואמר**= 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא "אלקים חיים" (דברים ה, כג), ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר (תהלים נ, ג) "וסביביו נשערה מאד". ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך. ואף כי הצדיקים בודאי עם השם יתברך תחת כסא כבודו, דבר זה כי הצדיקים אף במיתתם נקראו חיים (ברכות יח.). אבל בודאי כלל החיים, מצד שהם חיים יש להם דביקות עם השם יתברך, שהוא חי, ולפיכך מקבלים ממנו הדין. כי דבר זה הוא ברור, שכל אשר הוא קרוב אליו, מקבל הדין תחילה. ולפיכך אמר 'והחיים לדון', והם יהיו החיים שהם עתה, או החיים שיהיו אחר התחיה, מכל מקום מצד שהם חיים, מקבלים הגזירה והדין.

#**ויש לפרש**= 'והחיים לדון', היינו להנהיג אותם מה שהם צריכים, וזה נקרא משפט, כמו (מ"א, ח, נט) "לעשות משפט עבדו". כי צריך דין על זה אם האדם הוא ראוי לדבר זה או אינו ראוי, וזה שייך בחיים, וזה נכון.

#**אמנם מה**= שאמרו (עדיות פ"ב מ"י) 'משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חודש', ושאר פושעים שהם נדונים בגיהנם. אינו דומה לזה כלל, כי מה שאמר 'והחיים לדון', היינו שעיקר הדין הוא כאשר חי עדיין\*. אבל הרשעים שהם נדונים, לא נגזר להם הדין אחר המיתה מן השם יתברך, רק בעת מותו נדון לגיהנם. והנה העונש מקבלים לאחר מיתה, אבל אין הדין עצמו לאחר מיתה. ולכך אמר 'והחיים לדון', כי החיים דן אותם השם יתברך דוקא.

#**ודבר זה**= תבין מה שיום הדין הוא בראש השנה, כי הימים האלו להשם יתברך קירוב אל העולם, כמו שאמרו רז"ל (ר"ה יח.) "דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב" (ישעיה נה, ו), כי קירבת השם יתברך אל העולם מביא הדין. ולפיכך מלך וצבור\*, מלך נכנס קודם לדין (ר"ה ח:), כדכתיב (מ"א ח, נט) "לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל". והיינו דקאמר (ר"ה ח:) לאו אורח ארעא דמלכא למיקם מאבראי. כי המלך לפי מדרגתו ומעלתו הוא קרוב אל השם יתברך, והקרוב הוא קודם לדין.

#**מכל מקום**= לפירוש אשר אמרנו כי הדין הזה היינו שהאדם נדון בכל שעה על כל הדברים אשר צריך לחיים\*, אם ראוי הוא לכך, לא קשיא, כי דין החיים תמיד, ומשפט רשעים אינו כל שעה.

#**וכל זה**= בא לומר כי הכל הוא ביד השם יתברך; כי "הילודים למות", כלומר שהוא יתברך ממית הנבראים. והוא מחיה את המתים, כמו שאמר "והמתים להחיות". ואמר כאשר הם בחיים, הוא מנהיג אותם בדין. והנה בזה תדע שהכל ביד היוצר, אחר שהוא משנה את\* העולם; הילודים משנה אותם אל המיתה, והמתים בהפך זה, משנה אותם מן המיתה אל החיים. ומפני שדבר זה הוא דבר והפכו, וזה מורה על כי הכל ביד השם יתברך, שהרי מפסיד הנבראים וגם מחיה אותם בהפך זה, ולכך סמך אותם ביחד. ואמר אחר כך 'והחיים לדון', ובזה נראה כי הכל ביד השם יתברך, כי הוא מושל עליהם בכל צד; הן כאשר הם\* נמצאים, מביא אותם אל המיתה. וכאשר הם מתים, אז מחיה אותם. וכאשר הם בחיים הוא יתברך דן אותם.

#**ולכך יש**= לך 'לידע להודיע ולהוודע\*'. נראה כי זכר שלשה לשונות; שיכול האדם לדעת דבר זה מעצמו, מי שהוא משכיל. ואמר, שאף אם אינו חכם מבין מדעת עצמו, יכול להודיע אליו דבר זה, עד שהוא יודע, וזהו 'להודיע'. ובאולי ימצא אדם מתעקש על דבר זה, שאין רוצה לקבל הדבר מחמת דמיונו, כנגד זה אמר 'ולהוודע', שאף אם ירצה להתעקש יכול האדם להכריח דבר זה, עד שיוודע לו בעל כרחו, כל כך הדבר נגלה ומוכרח.

#**ועוד כי**= מפני שבא לומר שהידיעה הזאת מוכרחת, ואי אפשר רק שיהיה כך, לכך זכר שלשה לשונות. כי הידיעות הם שלשה, והידיעה שהיא יותר ידיעה, היא הידיעה שהיא מוכרחת. נגד זה הזכיר שלשה לשונות. וזה כי הידיעה האחת היא הידיעה באפשר, וכמו שתאמר 'ראובן בבית פלוני', והאמת שהוא בבית פלוני, אבל במקרה נמצא שם, כי אין ראוי שיהיה דוקא שם. הידיעה השנית, היא הידיעה במה שראוי שכך יהיה, וכמו שהוא יודע שהאדם יש לו ידים. ודבר זה היא הידיעה במה שראוי, מכל מקום אפשר שיהיה האדם בלא ידים. לכך דבר זה הידיעה שאינו מוכרחת. הידיעה השלישית, היא ידיעה מוכרחת, ואי אפשר שיהיה רק כמו שהיה. כמו הידיעה שהאדם אינו הולך בלא רוח חיים, ודבר זה ידיעה מוכרחת היא. והידיעה שאפשר שיהיה בענין אחר, אין זה ידיעה גמורה, ולכן לא נקרא ידיעה זאת רק 'לידע'. אבל הידיעה במה שראוי להיות, היא ידיעה יותר, נקרא זה 'להודיע', כי כאשר מודיע לאחרים דבר זה היא ידיעה יותר. וכנגד הידיעה שהיא ידיעה מוכרחת, והיא עוד יותר ידיעה, על זה אמר 'להוודע', כי הלשון של 'להוודע' משמע בעל כרחו, עד שהוא דבר הכרחי, עד שאי אפשר שיהיה באופן אחר, שהוא יתברך 'הוא האל הוא הדיין וכו''. ולפיכך הזכיר שלשה לשונות, כך יראה פשוט ונכון.

#**ואפשר לומר**= כי 'לידע' רצה לומר שיהיה יודע האדם בעצמו, 'ולהודיע' את אחרים, 'ולהוודע' אל הכל, לא אל מקצת בלבד, רק אל הכל. ולכך אמר 'להוודע', כי לשון זה משמע שנודע אל הכל, שהידיעה הזאת מתפשטת אל הכל. אי נמי, כי אלו שלשה לשונות הזכיר כדי לחזק הענין, כי הדבר מתחזק בשלשה פעמים. וכן תמצא בכמה מקומות שבאו שלשה לשונות כדי לחזק הדבור; "היכל ה' היכל ה' היכל ה'" (ירמיה ז, ד), הזכירו\* ג' פעמים לחזק. ודבר זה הרבה, וכן פירשו המפרשים. ומפני שבא עתה לומר איך הכל הוא מן השם יתברך, עד ש'הוא דיין והוא עד והוא בעל דין', יאמר עוד 'על כרחך אתה נוצר ועל כרחך אתה חי וכו'', שכל הדברים השם יתברך מכריח אותם כפי רצונו, ואין דבר מן האדם, רק הכל מן השם יתברך. ולכך אמר ג' פעמים 'לידע ולהודיע ולהוודע', כלומר שכך הוא לגמרי בלי שום צד אחר, רק הכל בעל כרחו של אדם, ודבר זה מבואר.

#**ואמר**= 'שהוא אל', כלומר שהוא קדמון, ולכך נקרא 'אל' על שהוא קדמון, ולכך כתיב (ישעיה מג, י) "לפני לא נוצר אל". ומורה שם הזה שהוא קדמון, כי האות הראשון הוא אל"ף, שהוא התחלת האל"ף בית"א. ואות השני הוא הלמ"ד, שהוא התחלה לחצי השני מן האל"ף בית"א, רוצה לומר שהוא יתברך ההתחלה לעליונים ולתחתונים. גם האל"ף והלמ"ד יבואו זה תמורת זה בא"ל ב"ם, ולכך שתיהם מורים על התחלה\*, ולפיכך שם 'אל' מורה שהוא התחלה. לא שבא לומר דבר זה כי הוא יתברך התחלה, כי מי לא ידע דבר זה. אבל רוצה לומר כל הדברים הם נמשכים אחר ההתחלה, כלומר שהוא התחלה.

#**וכמו שהוא**= יתברך ההתחלה, כך גומר הכל עד לבסוף. לכך אמר ש'הוא היוצר', רוצה לומר שהוא צר צורה בתוך החומר, והוא מלשון 'צורה', שהוא בא על הצורה המוטבעת. ואמר 'הוא הבורא', [הוא] דבר אלקי הדבק בנבראים, והוא אינו מוטבע בחומר, לא כמו הצורה המוטבעת. לפיכך אלו שתי לשונות 'הוא היוצר' 'הוא הבורא' נגד עליונים ותחתונים; כי התחתונים, צורה שלהם עומדת בחומר, ו'בריאה' שאמר [הוא] על העליונים\*. ולפיכך לא תמצא לשון בריאה רק באדם, מפני שהאדם יש בו דבר אלקי. וכן כתיב אצל התנינים, דכתיב (בראשית א, כא) "ויברא אלקים את התנינים הגדולים". ולדעת רבותינו ז"ל (ב"ב עד:) הוא לויתן ובת זוגו. ובודאי כי בבריאה זאת, הוא לויתן, דבק בו ענין אלקי, ובאלו שניהם שייך 'בריאה'. וכן על השמים והארץ בכללם שייך לשון 'בריאה' בשביל זה. ודבר זה יתבאר עוד לקמן אצל (פ"ו סוף מ"י) 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו וכו'', עיין שם. ואמר ש'הוא המבין', רוצה לומר שהוא מבין מעשה בני אדם, ומשגיח בהם.

#**והוא עד.**= יש לך לדעת ענין העדות, שאל תאמר כי ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה. שאם כן, למה אין עד נעשה דיין (ר"ה כו.), הרי הדיין יודע. ואם אתה אומר שהטעם שאין עד נעשה דיין דבעינן לקיים הזמה, ואם העד נעשה דיין לא ירצה הדיין לקבל הזמה על עצמו, אם כן יקשה לך הא דקיימא לן (ר"ה כה:) דיינים שראו באחד שהרג את הנפש, שנעשים דיינים, דלא תהא שמיעה גדולה מראיה, והרי לא יהיו מקבלים הזמה על עצמם. ואם ראו בשעה שפסולין לדין, כגון שראו בלילה, דאין נעשים דיינים (ר"ה כה:), ומאי שנא, שהרי אף אם ראו בלילה, הדיינים יודעים הדבר כמו שראו ביום. אלא אין הדין חל רק כאשר הדבר הוא נגלה בפועל לפני הדיין, ואז אפשר לו לדון, והעד הוא שמוציא הדבר לפועל לפני הדיין, עד שיוכל לדון הדיין. ולפיכך אין עד נעשה דיין, שהרי צריך שיוציא הדבר אל הפועל לפני הדיין, ואם העד נעשה דיין, לא הוציא אחר העדות לפועל לפני הדיין שיהיה הדין חל. ולכך אף אם ידע הדבר, כיון שלא הוציא העד העדות לפועל לפני הדיין, אין כאן דין. ואם ראו ביום, אז הדבר יוצא לפועל לפני הדיין, ויכול לדון על המעשה עצמו שיצא אל הפועל. ודבר זה ענין מופלג, אין כאן מקום זה. ואמר כי הוא יתעלה ויתברך מוציא הדבר אל הפועל, לכך הוא עד.

#**וכן**= 'הוא בעל דין', שצריך שיהיה כאן מי שתובע הדין ומבקש הדין, ואם אין כאן מבקש הדין, כלומר שאם אין הדבר שהדין עליו כנגד אחר, אין כאן דין. והשם יתברך הוא בעל דין, שאם חטא, החטא הוא כנגד השם יתברך, והוא מבקש הדין. וכמו שהוא דיין עתה, כך הוא דיין לעולם.

#**ואמר ברוך הוא**= וכו'. נתן אל השם יתברך ארבעה דברים, והם כולם שייכים אל הדין. וכן בכתוב תמצא ארבעה מדות בדיינים דכתיב (שמות יח, כא) "אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע". ופירוש "אנשי חיל", שהוא אדם זריז להציל עשוק מיד עושקו, וזהו נקרא "אנשי חיל". "יראי אלקים" שהם יראים השם יתברך בדין, ואינם יראים את האדם, וזה נקרא "ירא אלהים", שאם אינו ירא אלהים, הוא ירא מלעשות דין באנשים. "אנשי אמת", שהוא אוהב את האמת, ומתוך כך לא יפסוק עד שידע אמיתת הדין, ולא יפסוק באומדנא, רק רוצה לשפוט אמת. "שונאי בצע" שאם אוהב ממון באולי יהיה לו הנאה של מה בדין, ולא יכול לברר הדין לאמתו.

#**וכנגד**= "אנשי חיל" אמר כאן 'שאין לפניו שכחה', כי הוא יתברך זריז, לכך אין לפניו שכחה כלל, כי השכחה מחמת העצלות. וכנגד "יראי אלקים" ואין יראים האדם, זכר כאן 'ולא משוא פנים'. וכנגד "שונאי בצע" זכר כאן 'ולא מקח שוחד'. וענין נשיאת פנים רוצה לומר שאף שהוא מלך, אינו נושא פנים אליו לומר בשביל שהוא מלך יש לחוס עליו, ודבר זה 'נשיאות פנים'. 'ולא מקח שוחד', רוצה לומר כי הנבראים כלם נבראו לכבודו יתברך, ולפיכך לא היה לו לדון אדם, אחר שיש לו כבוד מן האדם. ועל זה אמר שאין מקח שוחד לפניו כלל, שיאמר שיש לו כבוד מן האדם, כי הכל שלו, ואין האדם נותן אליו דבר, כי כל הנמצאים הם אליו יתברך. ואין לפרש כמשמעו, כי דבר זה אין צריך לומר, וכי שייך לומר דבר זה אצל השם יתברך. והא דאיתא במסכת ברכות (כח:) בשעת פטירתו של רבן יוחנן בן זכאי היה בוכה וכו' עד שאינו יכול לשחדו בממון ולא לפייסו בדברים וכו'. בודאי אין דברים אלו ראיה, שרצה לומר אצל המלך שייכים כל אלו דברים; שיכול לשוחדו בממון, ולפייסו בדברים, ואפילו הכי הוא ירא, כל שכן אצל מלך מלכי המלכים, שלא שייך כל דבר זה, שיהיה ירא. ומה שתרגם אונקלוס על (דברים י, יז) "לא ישא פנים ולא יקח שוחד", 'דלית נסיב אפין ואף לא לקבלא שוחדא', שודאי יש לפרש כמו שאמרנו, כי לא תרגם רק לשון הכתוב. על זה אמר 'שאין לפניו מקח שוחד כלל'.

#**ומה שאמר**= 'שהכל שלו', קאי על כל מה שאמר; כי 'הוא דיין' כל העולם, שהרי הכל שלו, ולפיכך היכולת בידו לדון על\* אשר לו. 'והוא עד והוא בעל דין', כל זה מפני שהכל שלו, ועל דבר שלו יש לו להעיד עליו, ולהיות בעל דין כנגדו. וכן 'שאין\* לפניו עולה', למה יעשה עולה אל דבר שהוא שלו. וכן שאין שכחה לפניו, כי מאחר שהכל שלו, אין נעלם ממנו. כי אם היו הם מסולקים מאתו, ולא היה הכל שלו, היה שייך בזה העלמה. ומפני שהכל שלו, אין העלמה ושכחה אצלו, כי לא יסולק דבר מאתו. (-וכן אין אתו עולה, כי למה יעשה עולה לדבר שהוא שלו-). וכן שאינו נושא פנים, אף אם הוא מלך, כי מאחר שהוא שלו, אין נשיאת פנים לכמו זה, שאינו חשוב אצלו, שהרי הוא שלו. ומכל שכן שאין לפניו מקח שוחד, שאף אם הנמצאים הם לכבודו יתברך, לא שייך בזה שיקח שוחד כי לא ידין אותו, כי אין מקבל מאחר, כי הכל שלו יתברך, והכבוד שנותן אל השם יתברך, משלו יתברך הוא נותן, ואין בזה מקח שוחד רק כאשר מקבל דבר שאינו שייך לו, ושייך בזה 'קבלה' כאשר מקבל מזולתו, ולא היה הדין עליו, כמו שיתבאר בסמוך שכל אשר מקבל מזולתו אין ראוי לדון עליו. אבל מפני שהכל שלו, והכבוד שנותן הוא מן השם יתברך, ולכך לא שייך אצלו מקח שוחד.

#**והרמב"ם ז"ל**= מפרש (כאן) מה שאמר כאן 'ולא יקח שוחד', אין ענינו שלא יקח שוחד להטות הדין, כי זה מן השטות שירוחק מן השם יתברך מה שלא יצוייר ואף לא ידומה, כי איך ינתן לו שוחד, ומה יהיה השוחד. אבל ענינו הוא שלא יקח שוחד הטובות. כמו שיעשה האדם אלף טובות, ורעה אחת, שלא ימחול לו השם יתברך העבירה ההיא\* לרוב טובותיו, ויחסר לו מאלף טובותיו טובה אחת או יותר, אבל יענש על זאת הרעה האחת, ויגמלהו על הטובות ההם כולם, וזהו (דברים י, יז) "לא יקח שוחד". והוא כמו (שם) "לא ישא פנים", שיענש הגדול במעלות על דבר מועט, כמו שנענש משה רבינו וכו'.

#**ויש מקשים**= על דבריו, מה שאמרו במסכת סוטה (כא.) עבירה מכבה מצוה, מכל שכן שהמצוה מכבה העבירה, וזה שלא כדברי הרמב"ם ז"ל שאמר שלא ימחול לו הקב"ה עבירה אחת לרוב טובותיו, והרי המצוה מכבה עבירה. וקושיא של כלום היא, דמה שמצוה מכבה עבירה, היינו כשהקב"ה נותן לו שכר בשביל המצוה, או שמגין עליו בשביל המצוה, בזה מכבה עונש העבירה. וכך להיפך, העבירה מכבה המצוה, שאם ראוי שיבא עליו טוב בשביל המצוה, העונש שבא בשביל העבירה מכבה הטוב. אף על גב שדבר הזה גורם הרבה פעמים שלא יבא עליו טוב, ולא יבא עליו רע, ונשאר בינוני, מכל מקום אין דבר זה שלוקח הקב"ה המצוה תחת העונש, רק שמצד המצוה ראוי שיהיה לו שכר, ובשביל העבירה ראוי שיהיה לו פורענות, והאחד מכבה את חבירו, וישאר בלא טוב ובלא רע. ואין להקשות סוף סוף יבא המצוה במקום העבירה. דבר זה אין קושיא, כי המדה הזאת באדם בינוני. אבל אם אינו בינוני, רק הוא צדיק, שהקב"ה משלם לצדיק חטאיו בעולם הזה, ושכר מצותיו לעולם הבא, אז אין מצוה מכבה העבירה, שאין הקב"ה נותן לו שכר מצות בעולם הזה. ועל זה אמר שאין הקב"ה מנכה אחת ממצותיו, שהם לו בעולם (-הזה-) [הבא], נגד החטא, שלא יביא עליו עונש בעולם הזה על אחד מחטאיו\*.

#**ועוד**= שהמצוה שהיא מכבה עבירה, אין פירושו שמכבה העבירה מכל וכל, רק נשאר המצוה ונשאר גם כן העבירה. ואם עשה עבירה ומצוה עבדין ליה יום טוב בשביל המצוה, ויום רע בשביל העבירה. ואם לא היה העבירה היה לו הכל טוב בשביל המצוה, ואם לא היה המצוה היה לו הכל רע בשביל העבירה. עכשיו עבדינן ליה יום טוב ויום רע, כדאיתא בפרק קמא דקידושין (לט:) דקאמר דעבדינן ליה יום טוב ויום ביש. אף על גב דרש"י ז"ל לא פירש כך, מכל מקום כך עיקר הפירוש. על זה אמר שאין הקב"ה לוקח המצוה שלא יעשה יום ביש כלל, ולא יום טוב כלל, ואם כן, היה לוקח המצוה כנגד העבירה.

#**אבל על**= דבריו קשיא, דמה 'הכל שלו' דקאמר, דודאי הוא נתינת טעם על 'ולא יקח שוחד' גם כן. אבל לפירוש אשר אמרנו כי 'השוחד' רוצה לומר שיש אל השם יתברך כבוד מן הנבראים כלם, כי 'הכל ברא לכבודו' (כתובות ח.), ועל זה אמר שלא יקח שוחד לפטור אותו מן הדין.

#**ואל יקשה**= לך, כי כל שוחד הוא בשביל הדין, והשוחד הזה שלא בשביל הדין. דאף אם השוחד בא שלא בשביל הדין גם כן הוי שוחד, כמו חזא דפרח גדפיה עלויה וסלקיה (כתובות קה:), דאף על גב שלא כיון הבעל דין בשביל שוחד, נקרא שוחד, ופסול ליה לדינא, דמקבל השתא טובה מיניה. והכבוד שנותנין הנבראים אל השם יתברך, אף בשעת הדין הם נותנין כבוד אל השם יתברך, ועם כל זה הוא עושה דין בהם.

#**ועדיין קשה**=, דקאמר 'הכל שלו', כלומר שאינו נותן דבר אל השם יתברך, והכל שלו. ומשמע שאם היה אפשר לתת דבר אליו, היה מקבל שוחד, ואיך אפשר לומר שהשם יתברך לא יעשה דין, שאף אם היה נותן דבר, הוא עושה משפט. ותירוץ קושיא זאת יש לך לדעת, כי השוחד שמקבל מאחר, נעשה עמו דבר אחד, כי הוא מקבל מאתו. ולכך נקרא 'שוחד', שהוא חד, כלומר שנעשה הוא והדיין חד. ואז לא נמצא הדין מן הדיין, כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו. אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל, כאשר אין הדיין פועל בדבר שהוא עמו אחד, כי אין דבר פועל בעצמו. ולפיכך יש לחשוב כי הוא יתברך מקבל הכבוד מן האדם, ונעשה עמו אחד, ואין כאן דין כאשר מקבל\* הכבוד מן האדם. אף על גב שהוא דיין אמת, סוף סוף אין כאן דין. ולכך אמר שאין הדבר כך, שהרי 'הכל שלו', ומאחר שהכל שלו, אין כאן שוחד שיהיה נעשה עם הבעל דין אחד. כי אף אם הנבראים נותנים כבוד אל השם יתברך, מפני שהכל של השם יתברך אין כאן קבלה מזולתו שלא ידין אותו מצד שנעשה עמו אחד ולא יהיה דין.

#**וכן בעצמו**= מה שאמר 'שאינו נושא פנים', כי הדיין שהוא נושא פנים בשביל שאין לו כח לדון על גדול כמותו, ולכך הוא נושא פנים אליו, שאין היכולת בו לדון עליו, אף כי הוא בעל אמת. ועל זה אמר כי השם יתברך אינו נושא פנים לאחר, כי הכל הוא שלו, ואין חשיבות כלפי מעלה. וכך פירוש "לא יקח שוחד" (דברים י, יז), כי המקבל מאחר נעשה עמו אחד, עד שלא יכול לדון עליו, כי הדיין צריך שיהיה נבדל מן בעל הדין, וכל הלוקח\* שוחד נעשה עמו אחד. ועל זה אמר כי לא שייך דבר זה אצל השם יתברך, כי הכל שלו, כמו שהתבאר.

#**ומה שאמרו**= במדרש תהלים (שוחר טוב מזמור יז) "מלפניך משפטי יצא" (תהלים יז, ב), אמר הקב"ה לדוד, בחנם בראתי סנהדרין, לך ודון בפניהם. אמר לפניו, רבונו של עולם, כתבת בתורתך (דברים טז, יט) "לא תקח שוחד", והם מתיראים ליקח שוחד. אבל אתה נוטל שוחד מן הרשעים, שנאמר (משלי יז, כג) "ושוחד מחק רשעים יוקח". אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד, שנאמר (משלי ו, לה) "לא ישא פני כל כופר ולא יאבה\* כי ירבה שוחד", עד כאן. ומעתה קשיא, שהרי השם יתברך לוקח שוחד תשובה ומעשים טובים. ויש לך לדעת, כי התשובה ומעשים טובים שנקראים 'שוחד', רצה לומר כי הוא יתברך רוצה בתשובה ומעשים טובים מן האדם, ולפיכך דבר זה נקרא 'שוחד' אל השם יתברך. ובודאי לא קשיא, ואפילו לפירוש הרמב"ם ז"ל שפירש (דברים י, יז) "לא יקח שוחד" נאמר על המצות, אינו דומה, כי מה שאמר "לא יקח שוחד", היינו שאינו לוקח שוחד שיפטור הבעל דין מן הדין בשביל שמקבל מזולתו. אבל התשובה הוא תקון הדין בעצמו, וכן המעשים טובים גם כן תקון הדין בעצמו\*. וזה כי קודם שעשה מעשים טובים היה רובו חייב, והיה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה (למעלה פ"ג מט"ו). וכאשר עשה מעשים טובים, אז נעשה רובו זכאי, ואין כאן הדין הראשון שהיה נדון להיות רשע לגמרי. ובתשובה נפטר מן החטא לגמרי, אבל על ידי מעשים טובים לא נפטר מן הדין, דהיינו החטא שעשה.

#**ומה שנקרא**= התשובה ומעשים טובים 'שוחד', מפני שהוא שוחד בערך בית דין שלמטה, שאם עבר עבירה, ואפילו אם עשה כמה וכמה מצות, אין בית דין של מטה משנים הדין. אבל אצל השם יתברך אינו כך (-רק-) כאשר מתקן מעשיו בעצמם. ושוחד גמור נקראו תשובה ומעשים טובים, כי על ידי תשובה ומעשים טובים נעשה האדם עם השם יתברך אחד לגמרי, ואין הדין על מי שהוא דבק בו יתברך ונעשה עמו אחד לגמרי. אבל דבר זה, שהוא תשובה ומעשים טובים, הם תקון האדם עצמו, עד שיצא מן הדין בעצמו, שנעשה זכאי אחר שהיה חייב. והנה אין לוקח שוחד מן החייב שלא יבא עליו הדין, אבל השוחד הזה שהוא באמת זכאי, בודאי הקב"ה נוטל, ועל ידי תשובה ומעשים טובים הוא מסולק מן החטא, ואין צריך ביאור.

#**ואמר**= 'ואל יבטיחך יצרך שהשאול בית מנוס לך'. כלומר כי כבר אמרנו שהחיים לדון, ומאחר שהוא בשאול, והשאול נבדל מן השם יתברך, ואם כן יש לאדם לחשוב כי השאול בית מנוס לרשעים מן הדין, כאילו הם נבדלים מן השם יתברך, שאין הדין רק לחיים, ולא לאותם שהם רחוקים מן השם יתברך, אותם שהם בשאול. ואף כי 'המתים להחיות', היינו אותן שהם צדיקים ליתן שכר להם, ולא לדון הרשעים. ועל זה אמר 'שעל כרחך אתה נוצר', היא היצירה בבטן אמו, 'ועל כרחך אתה נולד' שיצא לאויר העולם, 'ועל כרחך אתה חי', כלומר שאין הדבר נמשך אחר המקבל כלל, רק אחר השם יתברך שהוא פועל הכל. ולפיכך האדם חי על כרחו, לא מצד עצמו. וכן 'על כרחך אתה מת', שהכל\* מתחייב מן השם יתברך. וכן גם כן 'אתה עתיד לתת דין וחשבון לפני הקב"ה', שיעלה השם יתברך את האדם מן השאול כדי שיתן דין וחשבון לפני הקב"ה. וכל זה מפני כי אין מצד הבריאה עצמה כלום, רק הכל מן השם יתברך, כי הוא יתברך הכל. ומאחר שהוא הכל, לכך הכל הוא ממנו יתברך, ובעל כרחו של אדם, לא מצד האדם, ודבר זה מבואר.

#**סליק פרק בן זומא בסיעתא דשמיא**=

%[פ"ד המשך משנה יד]

<> אע"פ שמשנה זו היא המשך המשנה הקודמת, מ"מ ראינו לחלקה לשנים, כי כך היא החלוקה בדפוס ראשון. ובסוף המשנה [לאחר ציון 1302] יבאר את סמיכות המאמר הזה למאמר "שגגת תלמוד עולה זדון".

<> כי הרי יש כתר שם טוב שעולה על שלשת הכתרים הראשונים [תורה, כהונה, ומלכות].

<> כן מובאת שאלה זו ברש"י כאן. והאברבנאל כתב: "מה ענין אומרו ג' כתרים, והוא מנה ארבעה; כתר תורה, כתר כהונה, כתר מלכות, וכתר שם טוב". וראה להלן ציונים 1158, 1206 בישוב שאלה זו.

<> רש"י שמות כה, יא "זר זהב - כמין כתר מוקף לו סביב למעלה משפתו, שעשה הארון החיצון גבוה מן הפנימי, עד שעלה למול עובי הכפורת ולמעלה הימנו משהו, וכשהכפורת שוכב על עובי הכתלים עולה הזר למעלה מכל עובי הכפורת כל שהוא, והוא סימן לכתר תורה". וראה להלן הערה 1196.

<> רש"י שמות כה, כד "זר זהב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה, כמו שאומרים שולחן מלכים". והבטוי "שולחן מלכים" נמצא כמה פעמים בגמרא [יבמות כד:, שם מו., שם עו., ע"ז לח., שם נט., ושם סח:]. ולהלן פ"ו מ"ו "ואל תתאוה לשלחנם של מלכים, ששלחנך גדול משלחנם". ושם פירש בזה"ל: "וזה שאמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שלא יתאוה לעושר של מלכים. כי עיקר המלכות הוא העושר, ולכן אמרו 'שלחן של מלכים'. וכמו שאמרו ז"ל במסכת בבא בתרא [כה:] הרוצה להעשיר יצפין, וסימנך שלחן בצפון. הנה השלחן הוא סימן עושר, שהמלך יש לו ערים ומדינות וכסף וזהב. ועל זה אמר 'ואל תתאוה לשלחנם של מלכים', שאף אם יש למלכים רבוי עושר, מכל מקום התורה יש בה יותר עושר". ובח"א לב"ק לב. [ג, ה:] כתב: "וכן אמרו 'שלחן של מלכים', כלומר שיש בשלחן של מלכים כל תענוג". וראה אור חדש [פב.], ולמעלה פ"ג הערות 673, 674.

<> רש"י שמות ל, ג "זר זהב - סימן הוא לכתר כהונה".

<> לשון הגמרא שם: "אמר רבי יוחנן, 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. שמא תאמר פחות הוא, תלמוד לומר [משלי ח, טו] 'בי מלכים ימלכו'".

<> קושיא זו צריכה ביאור, וכי הוי לעיכובא לשם "כתר" שיהיה כלי במקדש המורה עליו. ונהי שמצינו ששלשת הכתרים האחרים נמצאים בזרים של כלי המקדש, מ"מ אין זה מספיק כדי להקשות מדוע אין כלי המורה על כתר שם טוב, שסוף סוף מה המקור לומר שדינו של כתר הוא דוקא בהמצאותו בכלי המקדש. ועוד, הרי כלי המקדש נמצאים לא בכדי להורות על כתרים מסוימים, אלא כדי להיות כלי שרת במקדש. וכגון, השולחן נמצא במקדש לעבודת הלחם, והמזבח נמצא במקדש לעבודת הקרבנות, וכיו"ב [ראה רמב"ן בסהמ"צ מ"ע לג, ובהוספתיו למנין מ"ע]. אך לא מצינו שהכלי ימצא במקדש רק בשביל שיתתנוסס עליו זר וכתר. ואם אין צורך במשכן לכלי נוסף לעבודת המקדש, מה מקום יש להקשות שמ"מ יהיה כלי נוסף במקדש רק בכדי להורות על כתר שם טוב. ואם תבאר שאין קושיתו שיהיה כלי נוסף במקדש, אלא שעל אחד מהכלים הנמצאים כבר במקדש [כגון הכיור וכנו, המנורה וכיו"ב] יתנוסס זר המורה על כתר שם טוב, גם זה לכאורה לא קשיא, שהרי בודאי שישנה זיקה ושייכות בין עבודת הכלי לכתר הנמצא בו, ומקום הוי סימן, ולא שנמצא עליו כתר סתם. וכגון הארון מורה על כתר תורה, כי נמצאים בו הלוחות ושברי לוחות וספר תורה [ב"ב יד:]. כמו כן השולחן מורה כל כתר מלכות, כי אומרים "שולחן מלכים", וההשפעה שבעולם עוברת דרכו [ראה רמב"ן שמות כה, כד]. אך לכאורה לא מצינו כלי שעבודתו שייכת בעצם לכתר שם טוב, ומה מקום יש להקשות שמ"מ יותן באחד מהכלים האלו זר המורה על כתר שם טוב. וצ"ע. @**ונראה**^ שכוונתו להקשות, שהואיל וארבעת הכתרים האלו הוזכרו יחד במשנה, מכך מוכח שהם שייכים להדדי ויוצרים ביחד מהות אחת. וכמו שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה פ"א הערה 660, וראה להלן הערות 1220, 1293]. והואיל והכתרים הללו הוזכרו יחד במשנה, לכך הם שייכים להדדי, ו"הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [ראה להלן ד"ה ויש לשאול]. לכך יקשה מדוע נפקד מקומו של אחד מהם מכלי המקדש, הרי שלשת הכתרים האחרים נמצאים בהם, ובהכרח שגם הכתר הרביעי אמור להיות שם, שאל"כ ימצא חסרון בכלי המקדש שיש בהם זרים חלקיים, ו"לא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [לשונו בגו"א דברים פ"ח אות ג (קמו.), וראה למעלה פ"ג הערה 811, ולהלן הערה 1519].

<> אודות השייכות בין בעל מצוה לשם טוב, כן יבאר בהמשך נקודה זו. ולמעלה פ"ב מ"ז אמרו "קנה שם טוב, קנה לעצמו. קנה לו דברי תורה, קנה לו חיי העולם הבא". הרי שהעמידו "קנה שם טוב" לעומת "קנה לו דברי תורה", ובהכרח ש"שם טוב" מתייחס למעשים טובים. וכן כתב הר"א פריצול שם, וז"ל: "'קנה שם טוב קנה לעצמו', מי שקנה שם טוב בעשיית המעשים הטובים". ולמעלה ביאר שם [תרל.] בזה"ל: "אמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו', רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו... כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות". וכן כתב בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד.]. וכבר נתבאר שהמעשים מתייחסים אל האדם עצמו ["עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים" (רש"י בראשית ו, ט), וכמבואר למעלה פ"א מי"ז (תא:)]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "כי המעשה הוא עיקר, אבל התלמוד שהוא למד לעשות אינו עיקר כמו המעשה, שהרי התכלית לעשות, כי אין האדם שכלי, כי אילו היה שכלי לגמרי, היה התורה שלו עיקר. אבל האדם אינו שכלי לגמרי, ולכך מעשה עיקר, שהמעשה על ידי האדם כפי אשר ראוי שיהיה צדיק ע"י מעשה. שכל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל. ודבר זה בארנו במסכת אבות [למעלה פ"א מי"ז] אצל 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"ג הערה 987]. ובנתיב התורה פ"א [א, ח.] כתב: "המעשה היא השלמת האדם, שמשלים האדם עצמו על ידי מעשה. ואף כי התורה בודאי יש לה מעלה עליונה מצד שהתורה היא שכלית, מכל מקום לענין זה שהמצוה משלמת האדם שהאדם שלם, וזה הוא יותר גדול... דמיון זה, כי אף שהיין יותר נחשב מן הלחם, כי היין משמח אלהים ואנשים, מכל מקום הלחם מפרנס ומשלים את האדם. ולפיכך מעלת הלחם שבו יושלם האדם, יותר עליון מן היין, שהוא תוספת המדריגה, ולא יושלם האדם על ידו. וכך המעשה שהוא השלמת האדם כמו שהתבאר, הוא יותר מן התורה, שאינה השלמת האדם" [הובא למעלה פ"א הערה 1486]. ולכך "שם טוב", המוסב על האדם עצמו, בהכרח שמוסב על מעשי האדם. וראה בההעמק דבר במדבר טז, ב שכתב: "אנשי שם - משמעו בשני אופנים; א' מפורסמים בשם לאנשי מעלה. ב' אנשי מעשה טוב, ועל זה כתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב', ובמשנה אבות פ"ד וכתר שם טוב עולה על גביהן". וראה להלן ציון 1178.

<> הרי "נר" מתייחס למצוה ["נר מצוה"], ו"נר" מורה גם על נרות המנורה [ראה רש"י שבת כג:], הרי שהמנורה מתייחסת למצות. וכן כתב בנר מצוה [עה.], ושם הערה 8. וכן מבואר במדרש שמביא כאן [ראה הערה הבאה].

<> פירוש - המצוה שייכת אל שם טוב, וכן המצוה שייכת אל המנורה, וממוצא דבר מתבאר שהמנורה שייכת לשם טוב [כי שניהם שייכים למצוה]. וזה לשון המדרש שם: "כנגד שם טוב הוא המעשה, כמה דתנינן [למעלה פ"א מי"ז] 'לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה' [ראה להלן הערה 1181], לפי שהמעשה הוא מכפר על האדם, כההוא דתנינן [למעלה משנה יא] 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות'. ואותו כתר הוא כנגד המנורה, לקיים מה שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'", וראה להלן הערות 1129, 1165. @**הנה מבואר**^ לפי זה שהארון מורה על כתר תורה ["המדרש"], ואילו המנורה מורה על כתר שם טוב ["המעשה"], וכלשונו כאן "אל מי שהוא בעל מצוה". ונראה ביאורו, כי כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שהמעשה הוא עם הגוף, ואילו המדרש הוא עם השכל [ראה למעלה הערה 1093]. ולמעלה פ"א מי"ז [תא.] כתב: "כי המעשה הוא לגוף, והמדרש לשכל" [הובא למעלה הערה 563]. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמד.] כתב: "כל מעשה הוא בגוף, ואילו התורה הוא בשכל, ודבר זה בארנו במסכת אבות אצל [למעלה פ"א מי"ז] 'לא המדרש עיקר אלא המעשה עיקר', ובכמה מקומות" [הובא למעלה פ"א הערה 1485]. ולמעלה [פ"ג מ"ה] אמרו "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 672]: "וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון [שמות מ, כב], והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום [שם פסוק כד], שיש בה שבעה נרות [שמות כה, לז], הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל [שמות מ, פסוקים כב, כד], שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה". הרי שהמנורה מורה על מדריגת העולם הזה, והארון מורה על מדריגת העולם העליון. ולכך ברי הוא שהמנורה מורה על המצות שהן לגוף, והארון מורה על המדרש שהוא לשכל. וראה הערה הבאה, ולהלן הערה 1165.

<> נראה שכוונתו למאמרם [מנחות כט.] שמשה רבינו נתקשה בשלשה דברים; מנורה, שרצים, החודש. וכתב על כך בגו"א ויקרא פי"א אות ג [רכז:], וז"ל: "ואם תאמר... מי קושי שלהם יותר מכל הדבר, עד שהראה לו הקב"ה את אלו. דע לך כי זה הוא דבר נפלא מאוד לחכמים בענין זה, והוא דבר עמוק, כי אלו דברים הם רחוקים מן הנבואה, מפני שהם יוצאים מכלל מציאות העולם. וזה כי המנורה, מפני מדריגתה אשר היא עמוקה, כמו שידוע בסוד המנורה שהיא למעלה מכל המציאות, והוא ידוע ממה שהיתה המנורה מקשה [שמות כה, לא], לפי שהיא מעולם האחדות, לכך היה מקשה שכל גופה אחת, ולפיכך נרמז בלשון 'מקשה' כמה היתה קשה המנורה, ומפני זה לא היה יכול להשיג בהשגת הנבואה דבר זה, עד שהיה צריך להראות לו באצבע", ושם הערות 19, 20. הרי שהמנורה היא על כל שאר הכלים, שהרי לא מצינו שמשה רבינו נתקשה בעשיית שאר הכלים. והרמב"ן שמות כה, ל כתב: "חכמת המנורה בגביעיה וכפתוריה ופרחיה מאין תמצא ונעלמה מאד... וזה מאמרם שנתקשה משה במנורה". וצרף לכאן, שמכל כלי המקדש, הכלי היחידי המעיד עדות הוא המנורה, ועדותה היא שהשכינה שורה בישראל [רש"י ויקרא כד, ג]. וזה מורה באצבע על רום מדריגת המנורה [ראה להלן הערה 2027]. אך צריך ביאור, שהרי המנורה מורה על מדריגת העולם הזה, ואילו הארון מורה על מדריגת העולם העליון [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך אמרו [למעלה פ"ג מ"ה] "כל המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", כי התורה הנמצאת בארון בקודש הקדשים, נמצאת במדריגה גבוהה יותר מהמנורה והשולחן. ואילו כאן מבאר שהמנורה היא למעלה מכלי המשכן האחרים. וצ"ע.

<> הנה המדרש הנ"ל מוסב על הפסוקים הבאים [במדבר ז, טו-טז]: "פר אחד בן בקר איל אחד כבש אחד בן שנתו לעולה שעיר עזים אחד לחטאת". ועל כך אמרו במדרש [במדב"ר יד, י]: "'פר אחד בן בקר וגו'', שלשה מיני עולה אלו [פר, איל, וכבש] למה, כנגד ג' כתרים שנתן הקב"ה לישראל... כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר תורה, זה הארון... כתר כהונה, זה מזבח הזהב... כתר מלכות, זה השלחן... 'שעיר עזים וגו'' &**כנגד שם טוב**^, הוא המעשה, כמה דתנינן 'לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה', לפי שהמעשה הוא מכפר על האדם, כההוא דתנינן [למעלה משנה יא] 'תשובה ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות', &**ואותו כתר הוא כנגד המנורה**^, לקיים מה שנאמר 'כי נר מצוה ותורה אור'". הרי מתחילה לא כינה את מעלת "שם טוב" בשם "כתר", ורק בהמשך כתב "ואותו כתר הוא כנגד המנורה", ולכך נראה שמה שאמר בסוף שכתר שם טוב נמצא במנורה הוא הוספה מחוץ למדרש.

<> פירוש - מעתה שביארנו שאין כלי המקדש חסרים כתר, אלא שנמצא עמם גם כתר שם טוב בדמות המנורה, א"כ עוד יותר יקשה מדוע אין כתר למנורה. דבשלמא אם לא היה כלי שמורה כלל על כתר שם טוב, היה ניחא שאין שום כתר המקביל לכתר שם טוב. אך עכשו שנתבאר שיש כלי כזה [המנורה], ועם כל זה הוא נטול כתר, עוד יותר יקשה מדוע נפקד מקומו של הכתר. ולכך מסיק שזו הוספה במדרש. וכמה פעמים שלל מדרש שלפנינו, וטען שאין הוא מדרש. וכמו בנר מצוה [נג:] כתב בזה"ל: "ומצאתי במדרש כי נתנו למלכות בבל וזהב ביחד, ולמלכות יון הברזל. ולפי הנראה ברור כי טעות נפל בזה, כי אי אפשר לומר כך, ולא נמצא כך". ובגו"א בראשית פל"ג אות טז [קסג.] שלל גירסא של המדרש, וכתב: "ואינה נכונה כלל... כי איך אמרו ז"ל דבר שאין לו משמעות... ואיך יובן דבר זה... אין לו הבנה כלל, ולא דברו חכמים כלל בעניין זה".

<> לכאורה אין פירוש הכתוב "להעלות נר תמיד" שהנר עולה למעלה עוד, אלא "מדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה" [רש"י שם], וכפי שפירש בגו"א שם אות יא, וז"ל: "שיהא צריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה, ולא ידליק הפתילה ויניחנה והיא מדלקת עצמה והולכת". וכן נאמר בר"פ בהעלותך [במדבר ח, ב] "דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות וגו'", ופירש רש"י שם "בהעלותך - על שם שהלהב עולה כתיב בהדלקתן לשון עליה, שצריך להדליק עד שתהא שלהבת עולה מאליה. ועוד דרשו רבותינו מכאן שמעלה היתה לפני המנורה שעליה הכהן עומד ומטיב". אך לא מצינו שלשון עליה מוסב על היות הנר עומד מעבר למנורה. וכן מה שנאמר [שמות כה, לז] "ועשית את נרותיה שבעה והעלה את נרותיה והאיר על עבר פניה", גם שם "והעלה" מתפרש להדליק [אונקלוס שם]. וצריך לומר, שמ"מ האש שבנר עולה למעלה [ולכך כל הדלקה נקראת "לעלות"], ובכך היא שייכת למקום גבוה יותר. וראה הערה 1135.

<> שנאמר [שמות כה, פסוקים כג-כה] "ועשית שולחן עצי שטים וגו' וצפית אותו זהב טהור ועשית לו זר זהב סביב ["סימן לכתר מלכות"] ועשית לו מסגרת טופח סביב ועשית זר זהב למסגרתו סביב". ופירש רש"י שם "מסגרת - כתרגומו גדנפא. ונחלקו חכמי ישראל בדבר [מנחות צו:]; יש אומרים למעלה היתה סביב לשולחן, כמו לבזבזין שבשפת שולחן שרים. ויש אומרים למטה היתה תקועה מרגל לרגל בארבע רוחות השולחן, ודף השולחן שוכב על אותה מסגרת. ועשית זר זהב למסגרתו - הוא זר האמור למעלה ופירש לך כאן שעל המסגרת היתה". ועל כל פנים לכולי עלמא הלחם היה נתון מעל לזר, ואין בכך לפגום בכתר מלכות, ומדוע העלת הנרות במנורה פוגמת בכתר שהיה אמור להיות שם.

<> לא הבנתי מדוע כתב לשון ספק ["אפילו &**אם**^ היה הלחם עולה על הזר"], דפשיטא שמערכת הלחם היתה ממוקמת מעבר לזר, שהיו שש חלות זו מעל זו במערכת האחת [רש"י ויקרא כד, ו]. ואע"פ שלחם ראשון היה מונח על טהרו של שלחן [מנחות צז.], אך חמשת הלחמים הנוספים עמדו על הקנים בגובה, הרבה מעל הזר [ראה גו"א שמות פכ"ה אות כט].

<> מבאר כדעה שהזר היה נתון על השולחן, ולא מרגל לרגל [ראה הערה 1132]. ומבאר שהואיל והלחם הוא על השולחן [שמות כה, ל "ונתת על השולחן לחם פנים לפני תמיד"], והזר עולה למעלה מן השולחן, אע"פ שבפועל הלחם הוא גבוה יותר מן הזר, מ"מ הזר הוא על הלחם. וסברה מעין זו כתב בגו"א במדבר פ"י סוף אות לא, וז"ל: "הקשה הרא"ם, אחר כי שבעה עננים היו [רש"י במדבר י, לד], וסוכות שציוה הקב"ה הוא בשביל שהושיבם בסוכות [ויקרא כג, מג], והם היו ענני כבוד [רש"י שם], אם כן היה לעשות מצות סוכה בענין זה, אחד למעלה ולמטה ואחד לפניהם. וקושיא זאת אינה קושיא למבין, כי הענן שהיה מן השמים, בין שהיה למעלה בין שהיה מן הצד, הכל הוא נחשב למעלה, כמו השמים אשר הם על האדם. ואף על גב שהשמים הם תחת האדם, הם על האדם, שאין האדם על השמים. וכן בענן עצמו, שהוא בא מלמעלה מששה פאות העולם, נחשב הכל עליהם. תדע, דהא כתיב [במדבר יד, יד] 'ועננך עומד עליהם', הרי כי כולם 'עליהם' נקרא, מפני כי הדברים אשר הם למעלה אין ראוי שיקראו תחת האדם, רק על האדם. לכך אין מצות סוכה רק למעלה, ולא למטה. כי אם היה עושה למטה או מן הצד, לא היה זה דומה לעננים, שהיו למעלה ולא למטה", ושם הערה 124. והזר שבשולחן דומה בזה לעננים, שאף על פי שבפועל הם תחת הדבר, מ"מ הם לעולם נחשבים מעליו.

<> כמו שכתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה, ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [ראה להלן הערה 1528]. הרי שהאש והנר הן שואפות להתעלות. @**והנה מבאר**^ כאן שהלחם הוא דין בשולחן, ואילו הנרות אינן דין במנורה, אלא יוצאות מעבר למנורה. וחילוק זה יובהר מאוד על פי מה שכתב בגו"א שמות פכ"ז אות יב בביאור החילוק שבין יחס הנרות למנורה לעומת יחס הלחם לשולחן, וז"ל: "והא דאמר בשלהי חגיגה [כו:] דאין מזהירין עמי הארץ ברגל שלא יגעו במנורה, רק בשלחן מזהירין אותם שלא יגעו, שלא יטמאו את השלחן. ומפרש טעמא בגמרא [שם] משום דבשלחן כתיב [שמות כה, ל] 'תמיד', אם יטמאו את השלחן, לא יהיה זה תמיד. אבל במנורה לא כתיב ["תמיד"]. ואף על גב דהיו מטמאין אותה, לא היה כל כך קפידא. ואף על גב דלפי מדרש זה דקאי ["תמיד"] על נר מערבי, נאמר גם כן 'תמיד' במנורה. אומר אני דחילוק גדול יש, דבשלחן כתיב 'תמיד', דאצל עשיית השלחן נאמר [שם] 'ונתת על השלחן לחם פנים לפני תמיד', וכאילו כתיב דזה השלחן יהיה תמיד כדי שיהיה עליו לחם תמיד, דהא הכתוב מפרש עשיית השלחן, ואמר עליו שעשייתו הוא כדי ליתן עליו לחם תמיד. ולפיכך קאמר שהיו מזהירין עמי הארץ כדי שלא יטמאו את השלחן שנאמר בו 'תמיד'. אבל המנורה, אף על גב דכתיב ביה 'תמיד', לא קאי זה על המנורה, רק על הדלקת המנורה, והיא מלתא בפני עצמו. ואף על גב דכתיב 'תמיד' בהדלקה, כיון שאין במנורה עצמה 'תמיד', לא היו מזהירין על המנורה. ואף על גב דאם היו מטמאין המנורה לא היה כאן הדלקת הנר שהוא 'תמיד', אין זה קפידא כל כך. ולא היו מקפידין רק שלא יהיה חסר השלחן, שנאמר 'תמיד' אצל השלחן, כדכתיב 'ונתת על השלחן לחם הפנים וגומר'". הרי שהלחם הוא דין בשלחן, ואילו הנרות אינן דין במנורה, אלא דין בהדלקה. ולכך לעולם הלחם מתייחס לשולחן, אף שבפועל נמצא מעליו, ואילו הנרות אינן מתייחסות למנורה, אלא שואפות להגיע לשרשם העליון.

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [תסז:]: "הכתר מורה על מעלה היותר עליון, שאין אחר זה עוד, כי זהו ענין הכתר, שאין על המלך מעלה. ומפני שהתורה היא יותר עליון, ולכך יש על האותיות שבה תגין, לומר לך שאין מעלה אחריה עוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1864]. וצרף לכאן דברי רש"י אודות כתר תורה [שמות כה, יא], שכתב: "זר זהב - כמין כתר מוקף לו סביב &**למעלה**^ משפתו, שעשה הארון החיצון גבוה מן הפנימי עד שעלה למול עובי הכפורת ולמעלה הימנו משהו, וכשהכפורת שוכב על עובי הכתלים &**עולה הזר למעלה**^ מכל עובי הכפורת כל שהוא, והוא סימן לכתר תורה". הרי טרח לבאר פעמיים שהעליה והבליטה של הארון מעבר לכפורת היא היא הנחשבת לכתר תורה, וזאת משום ש"אין ראוי שיהיה עולה על הכתר דבר". וראה הערה 1139.

<> ראה בפירוש הגר"א כאן שגם כן ביאר ש"נגד שם טוב הוא המנורה, שנאמר [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב וגו''".

<> בא לבאר הסבר שני מדוע לא היה כתר במנורה. ועד כה ביאר שהואיל ונרות המנורה עולים מעלה מעלה, אי אפשר להניח כתר במנורה, כי הנרות יעלו מעבר לכתר, וזה מן הנמנע. ומעתה יבאר שכל כתר הוא מוגבל, ואילו שם טוב הוא ללא גבול, ולכך מופקע מכתר.

<> פירוש - הכתר הוא הגבול העליון של מדריגת בעל הכתר, שעד לשם מגיעה מדרגתו. וראה למעלה הערה 1136 שאין דבר עליון יותר מהכתר. ובאור חדש [קפא.] כתב: "מלך הוא נושא למעלה מכל העם, שהוא יותר גדול ויותר עליון מהם. וזה מורה הכתר, שהוא על הראש למעלה, מורה שהוא נישא למעלה". וראה להלן הערות 1183, 1205.

<> להלן יבאר ששלשת הכתרים שבמשנה מצטרפים ומתחברים אל האדם, ומפאת זה גופא יש גבול ותכלית למדריגה שהכתרים האלו מורים עליה.

<> לשונו להלן [לאחר ציון 1188]: "הטעם 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, שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם... שם טוב אין לו מקום מוגבל, שהרי אמר [קה"ר ז, א] כי שם טוב הוא מסוף עולם ועד סופו... ומזה הטעם אמר 'ג' כתרים הם', ולא כלל עמהם כתר שם טוב לומר 'ד' כתרים הם', מפני כי אלו ג' כתרים מתדמים ביחד, שכל אלו ג' כתרים יש להם שווי יחד. רק כתר שם טוב הוא מיוחד בעבור שאין גבול לכתר הזאת, מפני שהוא מסוף העולם ועד סופו. מה שלא תמצא בשאר הכתרים, כי הכתר הזאת הוא כתר מופשטת נבדלת לגמרי". וכן ביאר בנתיב שם טוב, ויובא להלן בהערות. וראה בסמוך הערה 1148.

<> דוגמה לדבר; בגבורות ה' ר"פ טו כתב: "'כל העוסק בבנין מתמסכן' [סוטה יא.]... כי הבנין הוא הפך הברכה, כי בברכה אין גדר וגבול. ולכך נאמר בברכה [בראשית כח, יד] 'ופרצת ימה וקדמה', אין ברכה אלא בדבר הפרוץ ואין לו גדר וגבול, זהו ענין הברכה. והבנין הוא הפך זה, שבונה גבולים וגדרים, והעוסק בדבר שהוא הפך הברכה מתמסכן, והבן זה". הרי דבר שהוא בעל גבולים, הוא מגביל את הדבר ותוחם אותו בתחומין מוגדרים. אך מדריגה שהיא מעבר לגבולין ותחומין, מופקעת היא משום הגבלה ותחום. וכפי שהברכה מופקעת מבנין, כך מעלת שם טוב מופקעת מכתר.

<> כפי שנתבאר למעלה הרבה פעמים ששכל התורה נבדל מן האדם החומרי. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"א מי"ח [תנא.] כתב: "'עשה לך רב' [שם משנה טז], דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'". וראה למעלה הערה 775. ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1254] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". וראה למעלה הערה 546. ובאור חדש [קמח:] כתב, וז"ל: "כי התורה הם גזירות מן השם יתברך מבוררים ונגזרים בגזירה ממנו, לכך כתיב בה [שמות לב, טז] 'כתובים משני עבריהם מזה ומזה הם כתובים'. והיה זה לטעם מופלג מאוד, כי התורה הוא השכל הברור, והוא שכל הנבדל לגמרי, שהוא שכל ברור. ולפיכך היו כתובים משני עבריהם, כי הכתיבה משני עבריהם הוא הבירור הגמור, מורה על שכל נבדל, שאין לשכל הנבדל הזה חבור אל גשם. ולא כן כאשר לא היו כתובים משני עבריהם... ולא היה חרוץ לגמרי, כי אין מורה על שכל ברור לגמרי, אבל זה דומה לשכל שהוא מוטבע בחומר, כמו שכל האדם שאינו שכלי גמור רק השכל עומד מוטבע בחומר, ויש לו נושא הוא החומר. ומפני שיש לו נושא, הוא החומר, אינו שכל ברור. לכן אם לא היה חקוק משני עבריהם, היה אותו חלק שאינו חקוק כמו הנושא לחלק החקוק, ודבר זה מורה על דבר שאינו נבדל לגמרי, רק שכל מה, ואינו נבדל. אבל התורה חקוקה מעבר לעבר, מורה על שאין כאן נושא כלל, והוא מורה על שכל נבדל מן הגשם לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 91]. וראה להלן הערות 1213, 1274, 1360.

<> יש להקשות, כי שיטת רש"י היא שהיו שני ארונות, והארון שעשה משה היה יוצא עמהם למלחמה, ואילו הארון שעשה בצלאל היה נמצא בתוך המחנה, ולא היה יוצא עמהם למלחמה [רש"י דברים י, א]. ועל הפסוק הזה גופא [במדבר י, לג] כתב רש"י: "וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים - זה הארון היוצא עמהם למלחמה, ובו שברי לוחות מונחים, ומקדים לפניהם דרך שלשת ימים לתקן להם מקום חנייה". ופירש הגו"א שם אות ל: "זה הארון היוצא עמהם למלחמה וכו'. דאין זה ארון ששם לוחות שניות, דהא אותו ארון בתוך המחנה נוסע, דכתיב [במדבר ב, יז] 'ונסע אוהל מועד בתוך המחנות', וכתוב [במדבר י, כא] 'ואחר כך נסעו הקהתים נושאי המקדש', והוא הארון המקודש יותר". וכן נאמר [במדבר יד, מד] "וארון ברית ה' ומשה לא משו מקרב המחנה". ואם כן קשה, שעד שאתה מוכיח מהארון של משה שלא היה בתוך המחנה, הוכח מן הארון שעשה בצלאל [המקודש יותר] את ההפך, שהרי היה בתוך המחנה. זאת ועוד, הרי הכתר תורה שבכלי המשכן היה נעוץ בארון של המשכן שעשה בצלאל, כי הוא נזכר בעשיית כלי המשכן [שמות כה, יא], והיה מן הראוי שנלמד הלכות כתר תורה מן הארון שעליו מתנוסס הזר, ולא מן הארון שאין עליו הזר [ראה רמב"ן דברים י, א שחלק על רש"י וסובר שאין ארון אלא אחד]. וצ"ע. @**ונראה**^, שהנה אמרו חכמים [ב"ב צט.] "מקום ארון וכרובים אינו מן המדה... כרובים בנס היו עומדים", ובח"א שם [ג, קכא:] כתב: "מקום ארון אינו מן המידה. דבר זה מבואר מה שמקום ארון אינו מן המדה, מפני שאין משתתף ואין מצורף הארון, שבו התורה השכלית, אל שאר הבית. כי הארון הוא נבדל מכל הבית במדריגתו ובקדושתו, וכל דבר שהוא נבדל מן הגשמי אין ראוי שיהיה לו רוחק כלל. ואם יהיה לו מדה, יהיה הארון בכלל שאר כלי הבית המקדש שהיו בעלי מדה, ואין הדבר כך בארון, כי מפני שהוא נבדל לגמרי, אין ראוי שיהיה בכלל ומשותף כלל עם שאר בית המקדש. וזהו הטעם עצמו אשר אמר אחר כך ג"כ כי הכרובים בנס היו עומדים. כי גם הכרובים ראוי שיהיה להם המדריגה הנבדלת לגמרי, ואינם משותפים כלל עם שאר כלי הבית. ודומים הכרובים והארון לשכל האדם, אשר אין השכל, אשר הוא נבדל מן הגוף, מוטבע בגוף, שאם היה מוטבע בגוף, היה לו בודאי רוחק... אבל השכל שהוא נבדל, אשר אין לו רוחק כלל. ומפני כך אינו נכנס ברוחק, ואינו משותף עם שאר הגוף. וכך היה דבר זה, כי הארון שבו התורה השכלית, והכרובים שהשם יתברך נקרא [תהלים פ, ב] 'יושב הכרובים', לא היו מקבלים שום רוחק מן הקב"ה". וכן להלן [לפני ציון 1202] כתב: "הארון הלא היה מונח בקדש הקדשים, שהיה נבדל מן האדם לגמרי, ולא נכנס שם אדם רק כהן גדול ביום הכפורים". ולכך הארון הנמצא בקודש הקדשים, אע"פ שהוא נמצא בתוך המחנה, מ"מ הוא חולק מקום לעצמו, כי הוא נבדל מהכל, ואין צורך שירחיק מהלך ג' ימים בכדי להיות נבדל מהכל. מה שאין כן הארון שעשה משה, שקדושתו פחותה מהארון של המשכן, שם בעינן ריחוק מהלך ג' ימים בכדי שיחשב נבדל מהכל.

<> לשונו בנתיב התורה פ"ד [א, כא.]: "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. ומפני כי השכל הוא עם האדם, ואין השכל מוטבע באדם לגמרי, רק השכל הוא נבדל מן האדם. וכך התלמיד חכם, שהוא במדריגת השכל בערך שאר בני אדם, אין ראוי שיהיה לו עירוב עמהם" [הובא למעלה הערה 603]. וראה הערה הבאה.

<> אודות ששכל האדם הוא בבחינת "נוגע ואינו נוגע", כן מבואר בכמה מקומות, וכגון, בנתיב התורה פ"ד [א, כא:] כתב: "ישים האדם עצמו כי לא יהיה אדוק עם הבריות, רק יהיה רואה ואינו נראה. כלומר שיהיה רואה את הבריות, ואל יהא נבדל מן הבריות לגמרי, עד שלא ישגיח עליהם. אבל ישגיח על הבריות, ובזה הוא רואה אחרים, אבל אינו נראה מהם, כי לא יהיה לו חבור וצירוף אל הבריות. וכאשר עושה כך, תלמודו מתקיים. כי כאשר יש לו יחוס ודמיון אל השכל, מקבל התורה השכלית. והשכל אשר הוא עומד באדם, יש לו דביקות באדם, ואינו דבוק עם האדם עד שיהיה מעורב לגמרי השכל עם הגוף. וכך יהיה תלמיד חכם עם הבריות בענין זה לגמרי, שהוא נבדל מן הבריות, ואינו נבדל לגמרי. כלומר שיהיה לו חבור עם הבריות, אבל לא יהיו הבריות מעורבין עמו, כי אם יהיו הבריות מעורבין עמו, הרי הוא דומה אל שכל שהוא מוטבע בחומר, ואם הוא מוטבע בחומר לא יקנה התורה השכלית". וראה הערה קודמת. ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "יהי ביתך בית ועד לחכמים והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם [רמג.] לבאר: "יהיה 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. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג. וכאשר ימצא השכל באדם, שהוא נבדל מן האדם, אין לו חבור גמור עמו, רק שנמצא עמו, והבן זה", ושם הערה 691, ולהלן הערה 1477. ולמעלה פ"ב מ"ט [תשיב.] כתב: "והבן ההפרש שיש בין החבר ובין השכן; כי החבר מתחבר לגמרי אל חבירו, ולא יפרד ממנו, והוא עמו לגמרי. 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, ואין לו עירוב עמו, 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: "ואין 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" [ראה להלן הערות 1269, 1941]. ושם פ"נ [תתקל.] כתב: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", ושם הערה 50. ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו", ושם הערה 22. וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם הערה 604. וראה להלן הערות 1159, 1203, 1273, 1367.

<> אודות שבמספר שלשה מתחיל הרוחק, וקודם לכך לא הוי רוחק כלל, כן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמג.], וז"ל: "מהלך ג' ימים... וכמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; [במדבר י, לג] 'ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים', [שמות ח, כג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר', [בראשית ל, לו] 'וישם דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו''. כי שעור זה לדרך שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק". ובהקדמתו לאור חדש [נז.] כתב: "כי שלשה... מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [שבת צז.], ובשלשה לא הוי לבוד". וכ"ה בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. אמנם כאן מבאר גם לאידך גיסא; עד שלשה ימים אינו רחוק כל כך, אך מעבר לכך הוי מרחק מופלג. וכן כתב באור חדש [קנז:], וז"ל: "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים... כי מאחר ששלשה ימים הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד, ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק, אבל שיהיה ג' ימים... כאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכך אמרו במדרש [ב"ר נו, א]... כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים". וראה תפארת ישראל פנ"ו הערה 190. ולהלן [לאחר ציון 1194] כתב: "כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים".

<> להלן [ראה למעלה הערה 1141]. ובקה"ר ז, א אמרו "'טוב שם משמן טוב'; שמן טוב יורד, ושם טוב עולה. שמן טוב לשעתו, ושם טוב לעולם. שמן טוב כלה, ושם טוב אינו כלה. שמן טוב בדמים, ושם טוב בחנם. שמן טוב נוהג בחיים, ושם טוב נוהג בחיים ובמתים. שמן טוב בעשירים, ושם טוב בעניים ובעשירים. שמן טוב מהלך מקיטון לטרקלין, ושם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו". וכן יזכיר ענין זה להלן. וראה להלן הערות 1179, 1192, 1197, 1208.

<> מבאר שהפסוק "להעלות נר תמיד" אינו מתפרש שמדליק את נר התמיד, אלא שתמיד יהיה הנר עולה ומתעלה. וא"כ תיבת "תמיד" אינה מוסבת על ה"נר", אלא על "להעלות". וכן ביאר בקצרה למעלה [לפני ציון 1142].

<> בא לבאר טעם שלישי. ועד כה ביאר שני טעמים; (א) הואיל והנרות עולים מעבר למנורה, מן הנמנע שהנרות ייעלו מעבר לכתר, ולכך אין למנורה כתר. (ב) הכתר נותן גבול ותחום למעלת הדבר, ואילו שם טוב הולך מסוף העולם ועד סופו, ואינו נתחם ונגבל. ומעתה יבאר טעם שלישי; מעלת שם טוב היא ביחס לזולתו, ולא ביחס לעצמו, והכתר שייך למעלת עצמו.

<> כפי שכתב בסמוך: "כי התורה כתר מורגשת בו בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו, ותורתו עמו", וראה הערה 1159. ובנתיב התורה תחילת פי"א [א, מו:]: "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 451]. וכן למעלה פ"ג מי"ב [לאחר ציון 1190] כתב: "תלמיד חכם... יש לו מעלה מצד עצמו". וראה להלן הערה 1272 שהזכיר שם את דבריו כאן.

<> בגו"א בראשית פכ"ה אות מח דן שם לגבי מכירת הבכורה של עשו ליעקב [בראשית כה, לג], וז"ל: "קשה, מאי שייך מכירה בבכורה, וכי אם כהן רוצה למכור כהונתו לישראל יכול לעשות... ונראה לי, דווקא גבי כהונה שזכתה לו התורה, וישראל זר הוא נחשב [רש"י ויקרא כב, יב]. אבל קודם מתן תורה, שהיתה העבודה בבכורות [זבחים קיב:] מפני שהוא ראוי לכבוד, ולא מצאנו שזכתה לו מדין התורה, אלא שכך הוא מן הסברא והמשפט שיהיה הבכור הגדול והחשוב עובד, ולפיכך יכול למכור, דהא שלו הוא הכבוד, ויכול למחול. ודמיא להא דאמרינן [קידושין לב.] חכם שמחל על כבודו, [כבודו] מחול. וטעם הוי משום שהתורה שלו, ויכול למחול על כבודו [קידושין לב:]". ועל כל פנים מבואר שהכהונה שניתנה דוקא לכהן, כי התורה זיכתה לו, וא"כ כתר כהונה הוא בכהן. והמרדכי בגיטין אות תא חולק על הגו"א, וז"ל: "אי קאמר כהן אני מוחל על כבודי, כבודו מחול, כמו הרב שמחל על כבודו, דכבודו מחול, דאורייתא דיליה הוא. כל שכן כהן, שהכהונה ניתנה לו ולזרעו... שהכהונה שלהם, ולא דמי למלך שאין יכול למחול על כבודו [שם]". ולמרדכי בודאי שכתר כהונה הוא בכהן, ועוד יותר, שהרי לשיטתו הכהן הוא הבעלים על כהונתו.

<> שמעלת המלכות חלה על המלך, והראיה שהמלך נמשח בשמן המשחה, וכמבואר למעלה הערה 466.

<> פירוש - המעלות של תורה כהונה ומלכות חלות בבעל המעלה, והן נכרות ובולטות בו, וכמבואר בהערות הקודמות.

<> מעין מה שכתב למעלה במשנה א [לאחר ציון 117] לגבי כבוד, וכלשונו: "ואמר 'אי זה מכובד המכבד את הבריות' [שם]. 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". ועוד 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... 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".

<> ואם תאמר, הרי אף מלכות תלויה באחרים, שקיימא לן "אין מלך בלא עם", וכפי שכתב בגבורות ה' ס"פ מז: "שכאשר יש לו עם... אז הוא מלך, ובלא עם אין מלך". ובבאר הגולה סוף באר הרביעי [תקנז:] כתב: "אין מלך בלא אשר מולך עליו, כי אין עילה בלא עלול" [הובא למעלה פ"א סוף הערה 547]. ויש לומר, שמ"מ חילוק גדול יש, שנהי שהמלכות תלויה באחרים, מ"מ היא חלה על המלך, והרי המלך הוא הנמשח בשמן המשחה, ולא העם. ונמצא שהורתה של מעלת המלכות היא אצל העם, אך לידתה אצל המלך. מה שאין כן מעלת שם טוב, הרי הורתה ולידתה לעולם אינן חלות אלא אצל האחרים, ובעל השם טוב אף אינו יודע מה חושבים עליו האחרים. וזהו בבחינת [פסחים נד:] "תנו רבנן שבעה דברים מכוסים מבני אדם, אלו הן; יום המיתה, ויום הנחמה, ועומק הדין, ואין אדם יודע מה בלבו של חבירו". ולהלן [לפני ציון 1216] כתב: "כתר שם טוב אינו כתר לפניך, שהוא אצל המקבלים השומעים שמו".

<> ואם תאמר, למעלה פ"ב מ"ז [תרל.] בביאור "קנה שם טוב קנה לעצמו", כתב: "רוצה לומר שקנה דבר שהוא שייך לעצמו, שבו נודע האדם עצמו. ודבר זה נקרא שקנה לעצמו, והיא מעלה יתירה, כי שאר המעלות אינן לעצמו כמו שם טוב, לפי שהשם שייך לעצמו, שהרי כל שם בא על עצם הדבר. ולפיכך כאשר יש לו שם טוב, קנה מעלה לעצמו של אדם. ונקרא שם טוב מעלה לעצמו יותר מכל המעלות", ושם הערה 776. וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן שמעלת שם טוב אינה חלה כלל על האדם עצמו, לעומת שאר מעלות שנמצאות בבעל המעלה עצמו. אמנם זה לא קשיא, כי יש לחלק בין מהות המעלה לבין השגת המעלה. דבריו למעלה מוסבים על מהות המעלה, שמעלת שם טוב משקפת במיוחד את מהותו של בעל השם טוב, כי כל שם מורה על מהות בעל השם [כמבואר שם], ואין מעלה המורה על מהות בעליה כמעלת שם טוב. אך דבריו כאן מוסבים על השגת המעלה, שאין מעלת שם טוב מושגת ונתפסת אצל בעל המעלה [שהרי הוא אף אינו יודע על קיומה], אלא שמעלה זו מושגת ונתפסת רק אצל אחרים. דוגמה לדבר; על משה רבינו נאמר [שמות לד, כט] "ומשה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אתו". הנה מעלה זו מבטאת את דרגתו של משה רבינו [ראה הערה 1159], אך מ"מ היא נראתה רק אצל האחרים, ומשה רבינו עצמו לא ידע ממנה כלל. כך מעלת שם טוב מורה על מעלת בעל השם טוב, אך נראית רק אצל האחרים.

<> כפי מה שהקשה למעלה [לפני ציון 1119]. וכן להלן [לאחר ציונים 1206, 1299] יבאר שני הסברים נוספים לישוב שאלה זו.

<> כמבואר בהערה 1151. ועל כך נאמר [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו". ובתפארת ישראל פמ"ו [תשכ.] כתב: "כי משה 'קרן עור פניו בדברו אתו' [שמות לד, כט]. ודבר זה לא גרם הדבור בלבד, שהרי אף עם שאר נביאים דבר. רק שדבר עמו התורה, והתורה היא נקראת 'אור', כי החכמה היא אור... וכאשר זכה משה להתחבר אל התורה, שהיא השכל האלקי, אז קבל מן הזיו והאור. כי אין ספק שהגוף, ובפרט הפנים, יש לו יחוס אל האור, דכתיב [קהלת ח, א] 'חכמת אדם תאיר פניו'. ולפיכך פני משה היו מקבלים האור והזוהר" [הובא למעלה הערה 1100]. ומה שכתב "חכמתו &**אתו**^ ותורתו &**עמו**^" יוסבר על פי דבריו להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ומפני זה], שכתב: "כי 'עמו' נאמר על שני דברים שאינם ביחד לגמרי, רק שזה עם זה. אבל 'אתו' הוא כמו 'אותו', שלשון זה נאמר כאשר מתחברים שני דברים לגמרי". והרי התורה אינה מתחברת אל האדם לגמרי, אלא סמוכה ונמצאת לידו, וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"נ [תתקל.], וז"ל: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", ושם הערה 50. ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו", ושם הערה 22. וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם הערה 604 [הובא למעלה הערה 1146]. מה שאין החכמה, שאינה בהכרח חכמה אלקית, היא יכולה להתחבר לגמרי אל האדם, וכפי שכתב בנתיב הדין פ"ב [א, קצ:], וז"ל: "פירוש הכתוב שאמר [משלי ז, ד] 'אמור לחכמה אחותי את' שיהיה האדם מתחבר אל החכמה, כי 'אחותי' מלשון אחוי, ורוצה לומר שתהיה החכמה מתחברת עם האדם לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1283]. ולכך כתב כאן "חכמתו אתו ותורתו עמו". וראה להלן הערות 1190, 1203, 1273.

<> בבעל השם טוב, אלא כתר זה נמצא אצל אחרים, וכמו שביאר למעלה [לפני ציון 1155].

<> כפי שביאר למעלה שלא היה כתר במנורה, כי הכתר מורה על המעלה הנמצאת באדם עצמו, ואילו מעלת שם טוב אינה נמצאת אלא אצל אחרים. ולהלן [מציון 1215] חזר על דבריו כאן.

<> אלא נמצאת בהיכל בין במשכן [שמות מ, כד], ובין במקדש [מ"א ז, מט], וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ה [לפני ציון 678].

<> בין במשכן [שמות כו, לד], ובין במקדש [מ"א ח, ו]. וקצ"ב מדוע החליף מהלשון של "קדש הקדשים" ל"לפני ולפנים".

<> אע"פ שלשון המשנה הוא "כל שמעשיו מרובין מחכמתו חכמתו מתקיימת", ולא אמרו "כל שמעשיו קודמין לחכמתו", אך ברישא דמשנה שם אמרו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו", ושם ביאר [לאחר ציון 967] שמעשים שוים ליראת חטא, ששניהם הם היסוד לחכמה. וכמו שהיסוד קודם לבנין, כך המעשים קודמים לחכמה.

<> כמבואר למעלה הערה 1127, שהמנורה מורה על המצות והמעשים.

<> כי הארון מורה על החכמה, וכמבואר למעלה הערה 1127, שיחס המנורה לארון הוא יחס של המעשה אל המדרש.

<> הולך לבאר את סדר הכלים של מזבח הזהב, שולחן, מנורה, וארון. ולשון הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"א הלכות ו-ז הוא: "מזבח לקטורת ומנורה ושולחן שלשתן בתוך הקדש לפני קדש הקדשים.

המנורה בדרום משמאל הנכנס, ושולחן מימין שעליו לחם הפנים, ושניהם בצד קדש הקדשים מבחוץ, ומזבח הקטורת משוך מבין שניהם לחוץ". הרי המזבח הזהב היה החיצוני מכולם, ולאחריו המנורה והשולחן העומדים זה מול זה, ולאחריהם היה הארון לפני ולפנים.

<> המורה על כתר כהונה [יומא עב.].

<> פירוש - עוד לפני שיש לאדם הדעת להבחין בין טוב לרע, כבר נולד עם קדושת כהונה, וכמו שמבאר. והדעת להכיר ברע ובטוב באה לאדם כשנעשה בן י"ג שנה, שרק אז נקרא בר דעת [גיטין כב:].

<> רש"י ויקרא כא, א "אמור אל הכהנים להזהיר גדולים על קטנים", וראה גו"א שם אות א.

<> "כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו" [לשונו להלן].

<> ועל כך מורה המנורה, וכמו שביאר למעלה.

<> מה שמדגיש שהמנורה והשולחן הם זה לעומת זה, כי כך נאמר בתורה [שמות מ, כד] "וישם את המנורה באוהל מועד &**נוכח**^ השולחן וגו'". וכן כתב למעלה פ"ג מ"ה [ראה שם הערות 681, 682].

<> פירוש - האדם ראוי למלכות משעה שהוא נעשה גדול ומחוייב במצות. וכן פסק הרמב"ם בהלכות מלכים פ"א ה"ז "הניח [המלך שמת] בן קטן, משמרין לו המלוכה עד שיגדיל, כמו שעשה יהוידע ליואש".

<> כמבואר להלן פ"ה מכ"א "בן שלש עשרה למצות בן חמש עשרה לתלמוד", ולמעלה [הערה 1087] נתבאר שרק התלמוד נקרא לימוד תורה, ולא המקרא והמשנה.

<> אודות שמדרגת התורה היא לפני ולפנים, כן כתב בדרשה לשבת תשובה [פב:], והובא למעלה הערה 964, קחנו משם. ובסוטה ד: אמרו "למד תורה, דכתיב בה [משלי ג, טו] 'יקרה היא מפנינים', מכהן גדול שנכנס לפני ולפנים". וראה להלן הערה 1312.

<> גם שאלה זו מצטרפת לשתי השאלות ששאל עד כה, אשר מכוונות על הצד שנאמר שהמנורה מורה על כתר שם טוב. שעד כה שאל; (א) מדוע אין למנורה כתר. (ב) מדוע אין המנורה בקודש הקדשים, הרי "כתר שם טוב עולה על גביהן". ועתה שואל שאלה שלישית; שהואיל והשייכות של המנורה לשם טוב עוברת דרך מעשה המצוה ["נר מצוה"], מדוע נקראת מעלה זו בשם "שם טוב", ולא בשם "מעשה טוב", כפי שאמרו בשאר מקומות.

<> כמבואר למעלה הערה 1125.

<> כי הוא מופשט לגמרי, וכמבואר למעלה הערה 1148.

<> ומשנה זו הובאה למעלה במדרש [במדב"ר יד, י] כדי להסביר הטעם שכתר שם טוב עולה על גביהן, שאמרו במדרש שם "כנגד שם טוב הוא המעשה, כמה דתנינן [למעלה פ"א מי"ז] 'לא המדרש הוא עיקר אלא המעשה'" [והובא למעלה הערה 1127].

<> יבמות קט: "כל האומר אין לי אלא תורה, אף תורה אין לו". ובנתיב התורה פ"ז [א, לא.] כתב על כך: "ביאור ענין זה, מצד 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. ולפיכך אם כל כוונתו ללמוד מבלי שיבקש לעשות, אפילו תורה אין לו. וכאשר כל ענינו ללמוד תורה בלבד, ואינו פונה אל המעשה שהוא שייך לאדם במה שהאדם גשמי". 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 הערה 603].

<> פירוש - בכתר תורה גופא נמצא עוד כתר, והוא כתר מעשים טובים.

<> "דיש בכלל מאתים מנה" [ב"ק עד:]. ובויק"ר ל, יב אמרו "מה אתרוג זה יש בו טעם ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים [ראה להלן הערה 1954].... מה התמרה הזו [הלולב] יש בו טעם ואין בו ריח, כך הם ישראל יש בהם תורה ואין בהם מעשים טובים... מה הדס יש בו ריח ואין בו טעם, כך ישראל יש בהם שיש בהם מעשים טובים ואין בהם תורה... מה ערבה זו אין בה טעם ואין בה ריח, כך הם ישראל יש בהם בני אדם שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים". וברור שהאתרוג [שמורה על תורה ומעשים טובים] הוא יותר חשוב מן ההדס [שמורה רק על מעשים טובים].

<> כי כבר נתבאר למעלה [לאחר ציון 1138] שהכתר מורה עד היכן מגיעה מעלת הדבר, וכלשונו שם: "כי הכתר הוא תכלית המדריגה והמעלה של בעל הכתר", ושם הערה 1139. ולכך "כתר שם טוב" [המוסב על מעשים טובים] בהכרח שמורה על פסגת המעלה האפשרית שיש במעשים טובים. לכך אין לנו לעצור באמצע הדרך, אלא לומר שהמדובר הוא במעשים המופלגים ביותר, שאין מעשים יותר נעלים מהם.

<> כמו שאמרו בגמרא [כתובות קג:] "כמה גדולים מעשה חייא".

<> ראה בשם שמואל פרשת תצוה, שנת תרע"ג, שהביא דברים אלו של הדרך חיים, ונשא ונתן בהם.

<> מבאר מעתה כפי שנטה מתחילה לומר, והוא שהנאמר במדרש [שהמנורה מורה על כתר שם טוב] אינו מעיקר המדרש, אלא תוספת עליו, כי אין המנורה מורה על כתר שם טוב, ולא היה שום כלי במקדש המורה על כך. וממילא יבוא ליישב באופן אחר את השאלה ששאל למעלה [מדוע לא היה כלי במקדש המורה על שם טוב, כפי שהיו כלים לשלשת הכתרים האחרים].

<> פירוש - מה שהתנא אמר "וכתר שם טוב עולה על גביהן" גופא בא ליישב את השאלה הסמויה הזאת [מדוע לא היה כלי במקדש המורה על כתר שם טוב]. דאל"כ, מדוע הוצרך להשוות את כתר שם טוב לשלשת הכתרים הראשונים, ולא אמר סתם שיש עוד כתר של שם טוב. הרי בודאי גם בתוך שלשת הכתרים הראשונים גופא יש הבדלי דרגות ביניהם, וכתר תורה עולה על שני הכתרים האחרים [כמו שאמרו להלן פ"ו מ"ז "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות"]. אלא לא איירי בהשוואה בעלמא, אלא בביאור הסבה שלא היה כתר בכלי המקדש המורה על כתר שם טוב, וכמו שמבאר והולך.

<> כפי שביאר למעלה [סוף משנה ד] "אחד שוגג ואחד מזיד בחלול השם", וז"ל [לאחר ציון 393]: "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'... 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". 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 [הובא למעלה הערה 397].

<> אודות חבור החכמה לאדם, הנה למעלה [משנה א] אמרו "איזהו חכם הלומד מכל אדם", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 40] בזה"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. 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". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1282] כתב: "כי אין לעושר חבור אל האדם כלל, ואינו דומה אל החכמה שהיא עומדת באדם, ומצטרפת החכמה אל האדם", ושם הערה 1283. וראה למעלה הערה 1159 שעל צירוף החכמה אל האדם נאמר [משלי ז, ד] "אמור לחכמה אחותי את".

<> הנה אמרו חכמים [סנהדרין קה:] שבלעם בקש לומר ש"לא יהיה ריחן [של ישראל] נודף". וכתב לבאר בנצח ישראל פנ"ט [תתקו.] בזה"ל: "וכן מה שאמר 'לא יהיה ריחן נודף', רצה לומר שלא יהיה בעלי שם טוב". הרי שהשוה בין בעל שם טוב לריח נודף. וקשר זה מבואר בנתיב היצר פ"ג [ב, קכח.], שהביא שם את דברי הגמרא בעירובין [כא:] שאמרו "מאי דכתיב [שיה"ש ז, יד] 'הדודאים נתנו ריח', אלו בחורי ישראל שלא טעמו טעם חטא", וכתב שם לבאר: "ופירוש ענין הריח הזה, כי הריח מורה על שאלו הכובשים יצרם הם החשובים, והם בעלי שם תפארת, כי הדבר שיש לו ריח נודע למרחקים, ובשביל כך מציאותו נודע בעולם... כי כל בעל שם טוב נודע שמו למרחוק, לכך נקרא שהוא בעל ריח, כי הריח נודע למרחוק. וכדכתיב [קהלת ז, א] 'טוב שם משמן טוב'. ודבר זה ראוי אל מי שגובר על יצרו, כי אין גבור אלא מי שכובש יצרו [למעלה משנה א], וכל גבור הוא בעל שם, כי הגבור שמו נודע, כדכתיב [ש"ב כג, כב] 'ולו שם בשלשה הגיבורים' [ראה למעלה הערה 145]... והשם הוא עצמו הריח, כמו שאמרנו... שהריח מורה על התפשטות השם". וכן כתב בדרשת שבת הגדול [קצד.], וכלשונו: "השם הטוב נקרא 'ריח', מפני שהשם טוב הולך למרחקים, כדכתיב 'טוב שם משמן טוב', כלומר כי השם הטוב יותר הולך למרחקים מן שמן טוב". ובנצח ישראל פ"ה [קד.] כתב: "ידוע שכל ריח הוא לנשמה, אשר דרשו חכמים ז"ל [ברכות מג:] 'כל הנשמה תהלל יה' [תהלים קנ, ו], זו הריח, שהנשמה נהנית ממנו, ולא הגוף". וכן כתב בדרוש על המצות [נז.]. נמצא שהריח הוא דבר שאין לו נושא כלל, ולכך רק הנשמה היא זו שנהנית ממנו, א"כ מוכח שגם השם טוב הוא "מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי".

<> נקודה זו מבוארת יותר בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמד:], וז"ל: "אמרו במדרש [קה"ר ז, א] 'טוב שם משמן טוב' [קהלת ז, א], שמן טוב יורד, ושם טוב עולה... פירוש כי מי שהוא בעל שם טוב, כל עוד שיש לו שם טוב יותר, השם טוב הוא מתעלה למעלה. ואין זה כאשר מקבל אחד מן המעלות, שזה נחשב אל המעלות שקבל ירידה. כי אם קבל החכמה, הרי החכמה מצד עצמה היא שכלית, וכאשר קבל האדם החכמה, היא עומדת בחומר, ודבר זה ירידה כאשר הוא עומד במקבל. אבל שם טוב עולה, כי השם שהוא על המהות, והמהות הוא מופשט מן הגשמי, ודבר זה נקרא עלייה, כאשר השם הוא המהות השכלי מופשט מן הגשמי לגמרי, ובזה הוא מתעלה. לכך אין השם טוב כמו שאר מעלות, כי אדרבא הם מתחברים אל הגשמי, ודבר זה הוא דבר מופלג בחכמה". וראה למעלה הערות 43, 397, ולהלן הערות 1214, 1294.

<> הובא למעלה [לאחר ציון 1142].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1146]: "לכך כתיב [במדבר י, לג] 'וארון ברית ה' נוסע לפניהם שלשה ימים'. ומהלך ג' ימים עדיין יש לו קשור אל אותו שהוא אחריו, וכמו שמצינו שאמרו ישראל [שמות ה, ג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר וגו'', ובודאי מה שאמרו ישראל שילכו דרך ג' ימים, היינו שאין רוצים להרחיק לגמרי, וכמו שאמר פרעה [שמות ח, כד] 'רק הרחק לא תרחיקו וגו''. לכך לא היה הארון נבדל מהם לגמרי", ושם הערה 1147.

<> כן כתב בנצח ישראל פכ"ו [תקמג.], וז"ל: "מהלך ג' ימים... כמו זה הדרך מצאנו בכמה מקומות; [במדבר י, לג] 'ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים', [שמות ח, כג] 'דרך שלשת ימים נלך במדבר', [בראשית ל, לו] 'וישם דרך שלשת ימים בינו לבין יעקב וגו''. כי שעור זה לדרך שיש לו רחוק, כי פחות מזה לא נקרא רחוק". ובהקדמתו לאור חדש [נז.] כתב: "כי שלשה... מורה הבדל, ופחות משלשה אין כאן הבדל גמור. סימן לדבר, פחות משלשה הוי כלבוד [שבת צז.], ובשלשה לא הוי לבוד". וכ"ה בח"א לחולין צא: [ד, קי.]. ובאור חדש [קנז:] כתב: "אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה יותר משלשה ימים... כי מאחר ששלשה ימים הם רבוי ימים, ואין מידת השם יתברך שיהיה הצדיק בצרות תמיד, ואם הצדיק בצרה זמן מה, אין [זה] קשיא, כי אי אפשר שלא יהיה דבר מה חסרון בצדיק, אבל שיהיה ג' ימים... כאילו היה תמיד בצרה, אין הקב"ה מניח הצדיק בצרה כמו זו. וכך אמרו במדרש [ב"ר נו, א]... כי אין ראוי שיהיה הצדיק בצרה יותר מג' ימים" [הובא למעלה הערה 1147]. ובב"ק פב: אמרו "דתניא [שמות טו, כב] 'וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים', דורשי רשומות אמרו אין מים אלא תורה, שנאמר [ישעיה נה, א] 'הוי כל צמא לכו למים'. כיון שהלכו שלשת ימים בלא תורה, נלאו. עמדו נביאים שביניהם ותיקנו להם שיהו קורין בשבת, ומפסיקין באחד בשבת, וקורין בשני, ומפסיקין שלישי ורביעי, וקורין בחמישי, ומפסיקין ערב שבת, כדי שלא ילינו ג' ימים בלא תורה", וראה תפארת ישראל ס"פ נו. וכן בגו"א דברים פ"כ אות יד ביאר ששלשת הימים הראשונים של המלחמה נקראים "התחלת מלחמה", ולאחר מכן יצאנו מידי התחלת מלחמה. וכן בגו"א בראשית פכ"ב אות ח כתב שדעת האדם אינה מיושבת עליו כשבא מן הדרך עד יום השלישי.

<> כי הארון מורה על כתר תורה [יומא עב.], וכמבואר למעלה הערה 1120. וראה להלן הערה 1272.

<> "שם טוב הולך מסוף עולם ועד סופו" [קה"ר ז, א, והובא למעלה הערה 1148].

<> אודות שהשם מורה על מהות, ראה למעלה פ"ג הערה 1978, ולהלן הערה 1291.

<> דוגמה לדבר; בנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "האור בעצמו מסולק מן החומר לגמרי, וזה אמרם [חגיגה יב.] כי האור שנברא בששת ימי בראשית האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, וגנזו לצדיקים לעתיד לבא. רוצה לומר כי האור שנברא בששת ימי בראשית הוא אור גמור, מסולק מן החומר, ולפיכך האדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, שאינו גשמי. לכך גנזו לצדיקים לעתיד לבא [שם], כאשר יהיה העולם מסולק מן הגשמי, יהיה משמש האור הנבדל מן הגשמי לגמרי. אבל בעולם הזה, שהצדיק יש לו גוף, אין ראוי לעולם רק אור שיש לו נושא גשמי, כמו החמה והלבנה. ולפיכך נגנז האור הראשון, שאינו בגוף, ונתן להם אור הזה שהוא בגוף" [ראה למעלה פ"א הערה 162]. הרי דבר שאין לו נושא גשמי הוא "מסוף העולם ועד סופו", ולכך האור הראשון ומעלת שם טוב נמצאים בכל העולם, כי אינם מוגבלים כלל על ידי נושא גשמי.

<> לשונו בנתיב שם טוב פ"א [ב, רמה:]: "שם טוב הולך מסוף העולם עד סופו. דבר זה כי השם מורה על מהותו המופשט, כמו שבארנו פעמים הרבה, כי זה ענין השם שבא על מהותו המופשט. ולפיכך השם הולך מסוף העולם עד סופו, כי דבר כמו זה הוא בלתי מוגבל. אבל התואר יש לו מקבל, והמקבל אי אפשר שלא יהיה דבר גשמי, והתואר הזה מצטרף אל הגשמי, ולפיכך לא יאמר על התואר שהולך מסוף העולם עד סופו, כי הגשמי הוא מוגבל, וכל אשר מצטרף אליו מוגבל גם כן... ואילו שם טוב מסוף העולם ועד סופו". וראה להלן הערה 1291.

<> ואם תאמר, מהי המניעה שיהיה כלי המורה על מעלת שם טוב, אך לכלי הזה לא יהיה כתר, וכפי שביאר לפי מהלכו הקודם שהמנורה מורה על מעלת שם טוב, אך היא עצמה נטולה כתר. ויש לומר, שזהו דיוק לשונו כאן שכתב: "כי אם היה כלי במקדש מורה על הכתר, היה הכתר הזה במקום מוגבל". כי הואיל והכתר של שם טוב אינו מוגבל כלל, לכך א"א ששום כלי בעולם יורה עליו, אע"פ שהכלי עצמו יהיה ללא כתר, מ"מ הכלי בעצם נמצא במקום מוגבל, וא"א ששום כלי בעולם יורה על מעלה המופקעת מכל גבול. זאת ועוד, שכשם שמעלת שם טוב היא ללא נושא כלל, כך מעלת שם טוב אינה יכולה להיות קשורה לשום כלי כלל, שהרי אף אם הכלי יהיה ללא כתר, מ"מ יחס מעלת שם טוב לכלי הוא כיחס הנשוא לנושא, ואין יחס כזה למעלת שם טוב.

<> אודות שקודש הקדשים הוא מקום נבדל, והכהן נכנס בו רק ביוה"כ, כן כתב בדרשה לשבת תשובה [פב:], וז"ל: "כהן נכנס לפני ולפנים, שמקום זה מקודש ונבדל מן הגשמי, שנקרא 'קודש קדשים'... כי כאשר נכנס לפני ולפנים, דבר זה ביום הכפורים, אשר היה לו עינוי נפש, הוא הסרת הגוף הגשמי, ונכנס במחיצה שהוא על גשמי". וראה למעלה הערה 1144 שנתבאר שם שמקום הארון אינו מן המדה מפאת היות הארון נבדל משאר כלי הבית. ובנר מצוה [פח.] כתב: "קודש הקדשים הוא נבדל לגמרי... ודבר זה רמזו חכמים במדרש [ויקרא רבה כא, ו] 'בזאת יבא אהרן אל הקדש' [ויקרא טז, ג], בזכות המילה... באור זה, כי לא היה ראוי בן 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. ולכך בקודש הקדשים היו הארון והתורה [שמות מ, כ-כא], שהיא שכלית בלתי גשמי... והארון שהוא האור עצמו, לכך נקרא 'ארון' מלשון 'אור', שהתורה היא אור" [הובא למעלה הערה 964]. וכן נגע בענין זה בגו"א במדבר פי"ח אות טו. ובנתיב התורה פ"י [א, מה.] כתב: "אין הכהן רשאי לכנוס לפני ולפנים ביוה"כ כי אם בבגדי לבן, לא בבגדי זהב [יומא ס.]. כי בית קדש הקדשים לקדושתו הוא מסולק מן עולם הזה הגשמי לגמרי, ולכך לא היה רשאי לכנוס לבית קודש הקדשים כי אם בבגדי לבן".

<> אע"פ שכתב למעלה [לאחר ציון 1195] "כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם", ואילו כאן כתב "כי הכתר של תורה נבדלת גם כן מן האדם", אך כבר נתבאר [למעלה הערה 1146] שהתורה היא בבחינת "נוגע ואינו נוגע" באדם, ולכך היא מצורפת אל האדם, אך אינה מחוברת לגמרי אליו. וכמו שכתב בתפארת ישראל פ"נ [תתקל.], וז"ל: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל", והובא למעלה הערה 1159. וראה להלן מציון 1270, שחזר וביאר נקודה זו.

<> כמבואר למעלה הערה 1192.

<> הנה לא ביאר עד כה מהו העומק שכלי המקדש דוקא הם המורים על המעלות של תורה כהונה ומלכות, ודוקא עליהם התנוססו שלשת הכתרים שהוזכרו במשנה. אמנם להלן [לפני ציון 1309] כתב התייחס לנקודה זו בקצרה. וראה שם הערה 1309.

<> כפי שהקשה למעלה [לפני ציון 1119]. ולמעלה [לאחר ציון 1158] תירץ שאלה זו באופן אחד [שפירש שהכתר מורגש וניכר בבעל הכתר, ואילו כתר שם טוב אינו מורגש וניכר, ונתפס רק אצל זולתו], ומעתה יבאר אופן שני. ולהלן [לאחר ציון 1299] יבאר אופן שלישי.

<> שאינם מופשטים לגמרי, ומתחברים במדה מסוימת אל האדם, וכפי שביאר למעלה.

<> ביבמות טז. אמרו "אתה הוא עקיבא בן יוסף ששמך הולך מסוף העולם ועד סופו".

<> הערות 1148, 1197, 1200.

<> נראה שאין כוונתו לומר שהואיל ונמצא חילוק כלשהו בין כתר שם טוב לכתרים האחרים, לכך כתר שם טוב חולק מקום לעצמו, שהרי לא כל חילוק הוא גם מחלק. אלא שעצם החילוק שיש בין כתר שם טוב לג' הכתרים הוא עצמו המחייב שלא יוזכר עמהם. כי המייחד את כתר שם טוב הוא היותו נבדל ומרוחק מן האדם הגשמי. והואיל ושלשת הכתרים שייכים במדה מסוימת אל האדם הגשמי, לכך הבדלתו של כתר שם טוב מהגשמי מבדילה אותו גם כן שלא יוזכר בחדא מחתא עם כתרים השייכים במקצת לחומרי. דוגמה לדבר; שבט לוי לא נמנו יחד עם שאר השבטים, וכפי שנאמר [במדבר א, מט] "אך את מטה לוי לא תפקוד ואת ראשם לא תשא בתוך בני ישראל", ופירש רש"י שם "כדאי הוא לגיון של מלך להיות נמנה לבדו". הרי שהמקודש יותר הוא חולק מקום לעצמו, ואינו נכלל עם אחרים.

<> פירוש - גם במקדש אין כתר שם טוב דומה לשלשת הכתרים האחרים, שהרי לא היה כלי המורה על כתר שם טוב, בעוד שהיו שלשה כלים [ארון, מזבח, ושולחן] המורים על שלשת הכתרים האחרים.

<> כי המקום והזמן הוא ענין אחד [תפארת ישראל ר"פ כו, וראה למעלה הערה 251], והואיל והזמן משתייך לדבר הגשמי [כמבואר למעלה בהקדמה הערות 32, 33], כך המקום הוא משתייך לדבר הגשמי. וכן אמרו [ב"ר סח, ט] "מפני מה מכנין שמו של הקב"ה וקוראין אותו 'מקום', שהוא מקומו של עולם, ואין עולמו מקומו" [ראה למעלה פ"ג הערות 547, 552]. והטעם שאין העולם מקומו הוא שאין לנבדל הגמור שייכות למקום.

<> ועם כל זה יש כלי במקדש [הארון] המורה על התורה, ועל כתר תורה. ואודות שהתורה שכלית, כן כתב למעלה [לאחר ציון 539], וז"ל: "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". וראה למעלה הערות 594, 1143, ולהלן הערה 1274.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1188]: "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, שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן".

<> מה שכתב למעלה [לאחר ציון 1157] לפי המהלך הקודם, שהמנורה מורה על כתר שם טוב, שכתב שם: "ובזה יש לתרץ מה שאמר 'ג' כתרים הם', ולא מנה כתר שם טוב עמהם. שכך פירושו; ג' כתרים הם מורגשים ונראים לעין הכל. כי התורה, כתר מורגשת בו בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו ותורתו עמו. וכן הכהונה, וכן המלכות, כל הכתרים נראים ומורגשים. אבל כתר שם טוב אינו מורגש ואינו ניכר [בבעל השם טוב, אלא כתר זה נמצא אצל אחרים]. ולפיכך לא היה כתר במנורה, כיון שאין הכתר ניכר".

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1149]: "אין ראוי שיהיה כתר למנורה, כי הכתר הזאת משונה מן שאר הכתרים. כי שאר הכתרים, המעלה נמצא בבעל הכתר עצמו; כי התורה הוא בבעל התורה, וכן הכהונה, וכן המלכות, הכל נראה ונרגש בבעל הכתר. אבל בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים. ולפיכך אין ראוי שיהיה הכתר במנורה, שאם כן היה מורה הכתר הזאת שיש [המעלה] במנורה עצמה, כי יש כתר בעצמו של בעל הכתר, ודבר זה אינו כלל, כי כתר זאת של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב. ולפיכך פשוט הוא שאין ראוי שיהיה כתר בכלי, שהוא מורה על בעל הכתר".

<> אודות שהגשמי שפל והנבדל עליון, ראה בח"א לקידושין סט. [ב, קמז:], שכתב: "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". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות". [הובא למעלה הערה 399, וראה למעלה הערה 579]. ומה שכתב כאן "כי הדבר שיש לו קשור עם הגוף, שהוא באדמה" יוסבר על פי דבריו בגו"א שמות פי"ב אות סז [רלח:], וז"ל: "כי אם תקח חלק ארץ ותשים אותו באויר, לא תאמר כי מקום חלק הארץ הזה הוא האויר, שאין זה מקומו כלל, אבל נקרא מקומו תכלית המַטה, שהוא מקום הארץ". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 586.

<> צרף לכאן את הבטוי "בני עלייה", וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין", ופירש רש"י שם "ראיתי בני עלייה והן מועטין - רואה אני לפי מעשה הבריות שבני עלייה, כת המקבלין פני שכינה מועטים הם". הרי הנבדל והקדוש נקרא על שם העליה, וכפי שכתר שם טוב עולה על גביהן.

<> כפי ששאלו בגמרא כמה פעמים "מנינא למה לי" [שבת ו:, שם סט., כריתות ב:]. ורש"י שבת עג: כתב "מנינא למה לי - ליתני אבות מלאכות הזורע והחורש כו', ואנא חזינא אי ארבעין נינהו". וכן להלן פ"ה תחילת מי"ט ופ"ו תחילת מ"י שאל "מנינא למה לי". וצריך ביאור, הרי היו כמה משניות עד כה שאמרו בהן מנינא, וכמו [למעלה פ"א מ"א] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [שם משניות ב, יח] "על שלשה דברים העולם עומד", וכן [למעלה פ"ב מ"י] "הם אמרו שלשה דברים", וכן [למעלה פ"ג מ"א] "הסתכל בשלשה דברים", ומדוע כאן זו הפעם הראשונה ששואל "מנינא למה לי". ויל"ע בזה.

<> והמנין מדגיש ששלשת הדברים הללו הם דבר אחד, וכפי שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה פ"א הערה 660, ופרק זה הערה 1124, ולהלן הערה 1293].

<> כפי שכתב בהקדמה [לה:]: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], פ"ג מ"י [לאחר ציון 1035], להלן משנה כב [שם הערה 1846], ועוד. ולמעלה פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". וכ"ה בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, בהמשך שם [מז:], ושם הערה 256, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות". וראה למעלה פ"ב הערות 978, 997, ולהלן הערות 1260, 1860. @**ודע שכאשר**^ המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר להלן הערה 1237.

<> דברים אלו יובנו יותר על פי דבריו בגבורות ה' פמ"ז [קפח:], וז"ל: "ויש לדעת כי באדם הפרטי שלשה דברים; האחד השכל, והשני הנפש, והשלישי גוף האדם עצמו, וכל אחד מהם הוא חוזק מציאות האדם. וכלל ישראל שהם דומים לאיש אחד פרטי, כמו שהתבאר כמה פעמים. התורה נגד השכל, כי התורה היא שכל כלל ישראל. והמלכות בישראל נגד הנפש, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, כך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם [ראה להלן הערה 1242]. והעם בעצמו נגד הגוף עצמו [הובא למעלה פ"א הערה 806]... כמו שבאדם כל אחד ואחד הוא נותן מציאותו וקיומו, והבן זה היטב". הרי שהכתרים ניתנו לישראל, כי כל ישראל דומים לאיש אחד פרטי, וכשם שקיום הפרטי על ידי שכל נפש וגוף, כך הוא קיום הכללי.

<> כפי שכתב בגו"א בראשית פכ"ד אות טז [תג.]: "תורה היא שלימות השכל". ולמעלה פ"א מ"ב [קעד.] כתב: "הדבר שהוא מעלה את האדם מן הבהמית, עד שלא יחשב בריאה פחותה, היא התורה השכלית, שעל ידי התורה נעשה האדם שכלי נבדל מן החומר, ואז הוא בריאה שלימה טובה". ובהמשך שם [קפא.] כתב: "אין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה" [ראה להלן הערה 1381]. ובגבורות ה' פמ"ו [קעז:] כתב: "הנה יום החמשים הוא שבת לשבתות, והוא קודש קדשים... ואז קנו ישראל מעלת התורה, [שהיא] מעלת השכל שקנו ביום זה". ולהלן פ"ה מ"כ כתב: "כמו שהמוח שם שכל האדם, כך התורה שכל העולם". ובתפארת ישראל פט"ז [רמא:] כתב: "כאשר נתן השם יתברך לעולם התורה, דבר זה השלמת השכל לגמרי. ואף כי האדם אין משיג כל התורה, מכל מקום יש לאדם השלמה בצד הזה שנתן לו התורה שבה הכל, ויש לו השלמה. כמו שאמרו [להלן פ"ה מכ"ב] 'הפוך בה דכולה בה'". ובדרשת שבת הגדול [ריז.] כתב: "כאשר הוא חכם משכיל בתורה, השכל הוא בשלימותו".

<> והואיל והכהונה היא לעולם עוברת לבן, מוכח מכך שהיא קדושה התולה בגוף, ולא בנפש או השכל, וכמו שמבאר והולך. ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי".

<> כי בן ובת שנולדו מכהן שבא על אשה האסורה לכהונה, כגון גרושה או זונה, נתחללו מקדושת כהונה [רש"י ויקרא כא, טו], והרי הוא כזר [רש"י פסחים עב: ד"ה בן גרושה], ואינו בכלל זרעו של אהרן [יבמות עד:]. ועיין רבי חיים הלוי הלכות איסורי ביאה פי"ז ה"ב שהוכיח שיש בחלל שני דינים; הפקעת דין כהונה, ופסלות של חללות.

<> לשון הרמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ז: "מאחר שמושחין המלך, הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה, שנאמר [דברים יז, כ] 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל'... והוא שיהיה הבן ממלא מקום אבותיו בחכמה וביראה. היה ממלא ביראה אע"פ שאינו ממלא בחכמה, מעמידין אותו במקום אביו, ומלמדין אותו. וכל מי שאין בו יראת שמים, אע"פ שחכמתו מרובה, אין ממנין אותו למינוי מן המינויין שבישראל". הרי ש"אפשר שאין בנו מלך".

<> יומא עב: "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", ואין הבן יורש גדולת אביו [עשרה מאמרות מאמר חיקור הדין ח"ב פי"ט]. וחכמים אומרים [נדרים פא.] "מפני מה אין מצויין ת"ח לצאת ת"ח מבניהן, אמר רב יוסף שלא יאמרו תורה ירושה היא להם. רב ששת בריה דרב אידי אומר, כדי שלא יתגדרו על הצבור. מר זוטרא אומר, מפני שהן מתגברין על הצבור. רב אשי אומר, משום דקרו לאינשי חמרי. רבינא אומר, שאין מברכין בתורה תחלה", וראה בהקדמה לתפארת ישראל [יג.] ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] שהאריך בזה. ולמעלה פ"ב מי"ב אמרו "התקן עצמך ללמוד תורה, שאינה ירושה לך", ופירש רש"י שם "אל תאמר הואיל ואבא חכם גדול היה, אף אני אהיה כן בלי שום טורח". וראה למעלה פ"ב הערה 1384. ולמעלה פ"א מי"ד [שנט.] כתב: "אף אם למד אביו תורה, אין יורש בנו ממנו דבר", ושם הערה 1306. וזהו ה"כל שכן" שכתב כאן; אם במלכות שמצינו בה ירושה, מ"מ היא אין בנו תמיד מלך, תורה שמעיקרא אין נוהג בה ירושה, "כל שכן שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה". ויש לדייק בלשונו שכתב "אין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה", דפתח ב"תלמיד חכם" וסיים ב"בעל תורה". ויל"ע בזה.

<> של מלכות או תורה.

<> שאמרו שם "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [רנט:] כתב: "ידוע כי יש באדם בנפש עשרה דברים, ובגוף עשרה דברים, כדאיתא בפרק המפלת, ג' שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו; עצמות, וגידין, וצפורנים, ומוח שבראש, ולובן שבעין. אשה מזרעת אודם שממנו; עור, ובשר, דם, ושערות, ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו; רוח, ונשמה, וקלסתר פנים, וראיית העין, ושמיעת האוזן, ודבור פה, והלוך רגלים, דעה, בינה, והשכל, עד כאן. הרי עשרה דברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים גם כן עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים, כמו שמסיק שם 'כיון שמת האדם נוטל הקב"ה חלקו, וחלק אביו ואמו מוטל לפניהם'. כי הנפש תשוב אל האלהים, והגוף מונח" [הובא למעלה פ"ג הערה 120].

<> דברים אלו מבוארים בנתיב התורה פי"א [א, מט:], בביאור מאמרם "ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ", ויובא להלן הערה 1263. ובהמשך דבריו כתב שם: "ובפרק קמא דע"ז [ג.], אמר רבי מאיר, אפילו גוי ועוסק בתורה, הרי הוא ככהן גדול. רצה לומר, אף שהגוי אין לו קדושה מצד הגוף, אם הוא עוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול, שהוא נולד מטיפה קדושה לגמרי, כיון שהוא עוסק בתורה. כי השכל אין לו צירוף לגוף, והוא נבדל כמו שהתבאר למעלה. ואין התורה, שהוא שכל העליון, מתחבר לגוף. ואין לכהן גדול, שהוא קדוש, מעלה מיוחדת מצד השכל. ולפיכך אפילו גוי ועוסק בתורה, הוא ככהן גדול שעוסק בתורה". @**ובנצח ישראל**^ פנ"ט [תתקט:] כתב: "החכמה נבדלת מן האדם הגשמי, לכך לא שייך בו ירושה. כי אין מוריש למי שאחריו רק דבר שהוא גשמי. כמו האדם עצמו שהוא גשמי, לכך יש לו יחוס וקורבה אל בנו מצד הגשמית. כי האב מוליד הבן מצד הגשמית, לא מצד השכלי. שאין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי. ולפיכך לא שייך ירושה לבניו בתורה השכלית. ולכך אין מצוי שיצא תלמידי חכמים מתלמידי חכמים, כי התורה ראוי מצד עצמה שתהיה נבדלת מן הגשמי, ובזה שאינו מוריש התורה לבניו, בזה נראה כי התורה שכלית, בלתי גשמית. אבל אם התורה היתה יוצאת לעולם על ידי החכם, אין התורה שכלית, כי האב אין מוריש לבנו רק הגשמי. ולפיכך האדם מוריש לבנו כמו הקומה והנוי, ושאר הדברים אשר הם דברים גשמיים, או מתייחסים אל הגשמי. שכן אמרו במסכת עדיות [פ"ב מ"ט] חמשה דברים האדם זוכה לבנו וכו'. אבל דבר הנבדל מן האדם הגשמי לגמרי, כמו התורה, אין בזה ירושה, אחר שקורבת האדם לבנו הוא מצד הגשמי בלבד". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ז [ב, טז:]. וראה להלן הערה 1976.

<> כי לא מצינו פסול זה בשליח צבור, וכמו שכתב המשנה ברורה סימן נג ס"ק יג: "אין מומין פוסלין אלא בכהנים, ולא בשליח צבור, ואדרבה, [תהלים נא, יט] 'לב נשבר ונדכה אלקים לא תבזה'". ומדוע שיפסלו בכהנים. אמנם מצינו שמומים פוסלים גם בדיינים [יבמות קא:, וסנהדרין לו:], וכך נפסק להלכה [רמב"ם הלכות סנהדרין פ"ב ה"ו]. אך זה כבר נתבאר למעלה [הערה 751] שהואיל והדין מחייב שלימות, לכך נפסלין בעלי מומין מלדון. אך טעם זה אינו שייך גבי כהנים, ולכך שפיר מקשה מדוע מומים פוסלים בכהנים.

<> כי אע"פ שאין המום פסול בשאר חלקי האדם, מ"מ הוא פסול בגוף. ובכת"י כתב משפט זה כך: "ולפיכך המומין פוסלין, מפני שהם חסרון הגוף האדם".

<> שאמרו שם במשנה "כנסה סתם ונמצאו בה מומין תצא שלא בכתובה. כל המומין הפוסלין בכהנים פוסלין בנשים".

<> והנפש היא המושלת, וכפי שכתב בנר מצוה [כז.]: "כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע... כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש... החלק הנפשי שבאדם, שהוא כח מושל". וכן יבאר בסמוך שכתר מלכות הוא כנגד הנפש, כי הנפש מנהיגה את כל איברי האדם כפי שמלך מנהיג את עמו. ולמעלה פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית", ושם הערה 806. וראה להלן הערה 1899.

<> פירוש - כשם שהאיש מושל באשה, כך הנפש מושלת בגוף. נמצא שהאיש הוא דומה לנפש, והאשה דומה לגוף. ואודות שהנפש מנהיגה את הגוף, כן מבואר למעלה הערה 1222, וכן בסמוך כתב: "וידוע כי הנפש הוא מנהיג את כל איברי האדם, והאדם מקבל ההנהגה מן הנפש". וצרף לכאן את היסוד שהאיש דומה לצורה והאשה דומה לחומר [כמלוקט למעלה הערות 977, 978], ולכך ברי הוא שהאשה דומה לגוף. ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:] כתב: "האשה נבראת שהיא תחת ממשלת בעלה, כדכתיב בקרא 'והוא ימשול בך'". ואמרו חכמים [פסחים מט.] "כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו ומאלמן את אשתו". ובנתיב התורה פ"ג [א, מו:] כתב: "כי ראוי לו דבר זה ביותר, כי כאשר הוא מרבה סעודתו בכל מקום, ונמשך אחר הגוף, הנה הוא מבטל השכל והוא נעדר. והשכל נקרא 'איש' לגוף, ובסלוק השכל נעשה הגוף כמו אשה אלמנה שמת בעלה. וכמו שהתלמיד חכם זה כאשר מרבה סעודתו בכל מקום נחשב כאילו השכל אינו, ונשאר הגוף, שנחשב אשה לשכל, כמו אשה אלמנה. לכך נעשה לו גם כן דבר זה ממש, שמאלמן את אשתו... עד שישאר הגוף, שהוא כמו אשה, בלא מושל". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "ויש לך לדעת כי הגוף הוא קנין הנפש, כמו האשה שהיא קנין האיש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים [ראה להלן הערה 1267]. וכאשר האדם עומד כאשר ראוי, מבלתי נטיה לצד אחר, אז האדם עומד בשווי שלו, ודבק בו יתברך. ודבר זה נרמז באיש ואשה, כי הגוף הוא כמו אשה, והנפש כמו איש, ושם י"ה ביניהם כאשר יתחברו כראוי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1545]. ובח"א לסנהדרין מט. [ג, קסב:] כתב: "בערך זה הגוף אצל הנפש, כמו ערך אשה לאיש, כמו שבארנו זה במקומות הרבה, כי האשה והאיש, והגוף והנפש, ערך אחד".

<> כי שניהם [כהנים ונשים] מורים על הגוף, ולכך מומים פוסלים בשניהם. וצרף לכאן דמיון נוסף; הנה אמרו חכמים [כתובות נט:] "אין אשה אלא לתכשיטי אשה", ופירש רש"י שם "שיקנו לה תכשיטין להתנאות בהן". ומאידך גיסא אמרו חכמים [זבחים יז:] "בזמן שבגדיהם עליהם כהונתם עליהם, אין בגדיהם עליהם, אין כהונתם עליהם", ופירש רש"י שם "כהונתן תלויה בבגדיהן, ואי לא, הוו להו זרים".

<> שהם מקבילים לרמ"ח מצות עשה [מכות כג:]. וכן כתב בתפארת ישראל פ"ד [עז.], וז"ל: "האברים של אדם הם שלימות צורת האדם. כי אל תחשוב כמו שחשבו קצת בני אדם, והם הרופאים, כי האברים של אדם הם טבעיים, כמו שאר בעלי חיים. כי אין הדבר כך כלל, כי רופאי אליל המה, לא ידעו באמת תאר האדם ואיבריו, שכולו אלקי. ולפיכך האיברים שלו הם שלימות האדם, ועל ידי אבריו, שהם רמ"ח, נברא בצלם האלקים" [הובא למעלה פ"ג הערה 610]. ובתפארת ישראל פ"ז [קכד.] כתב: "לפיכך מצות התורה אשר נתן לאדם, כנגד האדם... האדם בעצמו יש לו רמ"ח אברים שהם שלימות האדם, וכנגד זה נתן לו רמ"ח מצות עשה, שהם שלימות האדם". ולהלן פ"ה מ"ג כתב: "אברהם היה לו מדריגת הגוף בשלימות, ולפיכך היה מספר 'אברהם' רמ"ח, כנגד רמ"ח איברים שבאדם. וכמו שאמרו ז"ל [נדרים לב:] שהמליך אותו הקב"ה על רמ"ח אברים. ולכך נתנה לאברהם ברית מילה בגופו של אדם. ודבר זה הוא המעלה היותר עליונה, כי כאשר האדם בשלימות מצד גופו הגשמי, אשר דבר זה נחשב יסוד ועיקר, אז מקבל בשלימות מדריגת הצורה... ומקבל הוד הצלם האלקי כפי המדריגה העליונה שראוי אליו". ובנתיב האמונה פ"ב [א, רט:] כתב: "נתן לאדם רמ"ח מצות עשה כמספר אברי האדם, כי האדם אשר בריאתו לקנות מעלה יותר ממה שהיה לו קודם, יושלם ברמ"ח אברים. ולפיכך נתן לו רמ"ח מצות עשה, שיהיה לו בזה השלמה לגמרי להיות במעלה עליונה יותר". ובדרוש על המצות [נב.] כתב: "הרי לך כי השם יתברך היה מביט בתורה וברא העולם [ב"ר א, א]. ולפי זה מה שאמרו במסכת מכות [כג:] רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם, ושס"ה מצות לא תעשה נגד ימות החמה. אין פירושו שלכך נתן רמ"ח מצות עשה נגד אבריו של אדם... דזה אינו, כי התורה נבראת קודם הכל. רק שהמכוון הוא בהפך; שברא לאדם רמ"ח איברים לשיקיים רמ"ח מצות עשה".

<> מקורו מהגמרא [נדרים לב:], שאמרו שם בזה"ל: "ביקש הקב"ה להוציא כהונה משם, שנאמר [בראשית יד, יח] 'והוא כהן לאל עליון'. כיון שהקדים ברכת אברהם לברכת המקום, הוציאה מאברהם. שנאמר [בראשית יד, יט-כ] 'ויברכהו ויאמר ברוך אברם לאל עליון קונה שמים וארץ וברוך אל עליון'. אמר לו אברהם, וכי מקדימין ברכת עבד לברכת קונו. מיד נתנה לאברהם, שנאמר [תהלים קי, א] 'נאם ה' לאדני שב לימיני עד אשית אויביך הדום לרגליך', ובתריה כתיב [שם פסוק ד] 'נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן לעולם על דברתי מלכי צדק', על דיבורו של מלכי צדק. והיינו דכתיב 'והוא כהן לאל עליון', הוא כהן ואין זרעו כהן". ולפי זה מבואר שהכהונה לאברהם באה ממלכי צדק, ואיך כתב כאן "והכהן שהיה כהן צדק &**ראשון**^ הוא אברהם אבינו", הרי מלכי צדק קדם לו. ונראה, כי הואיל וכהונתו של מלכי צדק לא הונחלה לזרעו, אם כן אין בכך רק חסרון ירושה לזרעו, אלא חסרון בכהונה של מלכי צדק גופא. שהרי הסימן המובהק לכהונה הוא שהכהונה עוברת בירושה לזרעו, וכפי שביאר כאן. והואיל וכהונתו של מלכי צדק לא הועברה לזרעו, יש בכך הפקעה מעצם הכהונה של מלכי צדק. ולכך הראשון שנעשה כהן בעצם הוא אברהם אבינו. @**ודבר זה**^ מפורש בדבריו בגו"א, שהנה רש"י פירש [ויקרא כא, כב] "הייתי אומר בקדשי הקדשים... מצינו שהותרו לזר, שאכל משה בשר המלואים". וכתב שם בגו"א אות לד בזה"ל: "הקשה הרא"ם על מה שאמר 'בקדשי הקדשים שהותרו לזר', הא דאמרינן בפרק טבול יום [זבחים קא:] משה רבנו ע"ה כהן גדול היה, וחולק בקדשי שמים, שנאמר [ויקרא ח, כט] 'מאיל המלאים למשה היה למנה', ואם כן לא הותרו לזר. ואין זה קשיא, דמכל מקום שפיר אמרינן דהותר לזרים, היינו למי שאין בניו כהנים". הרי שמחמת שבני משה לא היו כהנים, לכך אף משה רבינו עצמו נחשב לזר [וכן מבואר שם הערה 232]. ונתבארו דבריו כאן.

<> פירוש - הגמטריה של "אברהם" היא רמ"ח [נדרים לב:], ואברהם הוא הכהן צדק הראשון, אם כן מתגלה בזה שהכהונה היא קדושת הגוף, כי הכהן הראשון מורה על מהות הכהונה. ואודות שהעיקר מתגלה בהתחלה, כן כתב בבאר הגולה באר השלישי [ער.], וז"ל: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר". [הובא למעלה פ"א הערות 1150, 1817, ופ"ג הערות 482, 603, 925, 955, ולהלן הערות 1470, 1961].

<> הנה בעוד שכאן ביאר שהכהונה מורה על קדושת הגוף, הרי בח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב בזה"ל: "כי ישראל נמשלים כאילו היה איש אחד... המלך דומה ללב, שהוא מלך האברים [ראה הערה 1248]... והכהנים הם כנגד המוח עם המצח, אשר שם הנשמה הטהורה, כנגד הכהנים שהם קדושים וטהורים... וזהו מדריגת הכהנים, דכתיב [דברים לג, י] 'יורו משפטיך ליעקב ותורתך לישראל'" [הובא למעלה פ"א הערה 16, ולהלן הערה 1284]. הרי שכתב שהכהנים מורים על הנשמה, ואילו כאן כתב שהכהנים מורים על הגוף. אלא הם הם הדברים; כאן לא כתב שהכהנים מורים על הגוף, אלא על "קדושת הגוף". וכן בח"א לקידושין שם לא כתב שהכהנים מורים על הנשמה, אלא על "המוח עם המצח אשר שם הנשמה הטהורה". נמצא שמקום המפגש של הגשמי עם הרוחני הוא קדושת כהונה. וצרף לכאן שבנר מצוה [פו.] ביאר ש"כהן" בגמטריה הוא שבעים וחמש. ואין זה אלא מקום המפגש של הטבע [שבע] עם מעל לטבע [שמונה], שהוא שבע וחצי, ששוה לשבעים וחמש. וכן ביאר באור חדש [קטז:], וז"ל: "דביקות ברוח הקודש, אותה מדריגה ראוי לה מספר ע"ה, שהם נחשבים אלו ע"ה כמו שבעה ומחצה, כי כל עשרה נחשב כמו אחד". ואברהם אבינו, שהוא הכהן הראשון, החל את מסעו לא"י בהיותו בן שבעים וחמש [בראשית יב, ד], וכמבואר באור חדש שם [קטו:]. @**הנה מבואר**^ שכאשר המהר"ל אומר "גוף", אין כונתו לחומריות הגוף, אלא לכח רוחני הקרוב ודבוק בגוף, וכמבואר במכתב מאליהו ח"א עמוד 294, שצד תחתון שברוחניות נקרא גוף. ובח"א לשבת קנב: [א, פד:] כתב: "גוף... אין הכונה כלל על גוף של בשר... רק על כח הגוף... כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם". וראה בנתיב התורה פ"י [א, מה:] שביאר שקדושת א"י בעולם מקבילה לגוף שבאדם [הובא למעלה בהקדמה הערה 133].

<> כמבואר בהערה 1234.

<> לשונו בח"א לסנהדרין צח. [ג, סוף ריד:]: "המלך... דומה לנפש באדם הפרטי, כי הנפש [היא] מלך, ומנהיג האדם הפרטי כמו המלך. והדיינים והשופטים הם כמו כוחות הנפש, אשר הם משונים ובאים מן הנפש, עובדים עבודת הנפש. כך הדיינים מסודרים מן המלך, עובדים עבודת המלך לשפוט העם. והעם הם כמו האברים באדם הפרטי, המקבלים הנהגה" [הובא למעלה פ"א הערה 810]. וקודם לכן בח"א לסנהדרין כ: [ג, קלח.] כתב: "כי דבר זה התבאר במקומות הרבה, כי העינים של אדם הם כמו זקני עדה... והנפש הוא המלך". ובגבורות ה' פמ"ז [קפח:] כתב: "המלכות בישראל נגד הנפש, כמו שהנפש הוא מנהיג אברי האדם, כך המלך מנהיג העם, שהם אברי האדם" [הובא למעלה הערה 1222].

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ז [שצט:]: "כל גוף אינו פועל כלל, כי הפעולה מתיחס אל הנפש, שהנפש פועלת, ולא הגוף", ושם הערה 1479. @**ויש להעיר**^, כי הרבה פעמים יחס את המעשה לגוף, וכפי שכתב למעלה בהקדמה [יא:]: "כי המצוה שהיא מעשה האדם, ואין מעשה האדם רק על ידי הגוף", ושם בהערה 31 הובאו מקבילות נוספות לכך. ולמעלה בביאור המשנה "כל שמעשיו מרובין מחכמתו למה הוא דומה, לאילן שענפיו מועטין ושרשיו מרובין, ואפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו, אין מזיזין אותו ממקומו", כתב [לאחר ציון 2053]: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו וכו'. כי המעשים מתייחסים לגוף האדם... כי לא שייך מעשה המצוה בשכל, רק המצות שייכים לגוף האדם. כי אכילת מצה, הרי המצה הוא דבר גוף, וכן לולב, וכן כל המצות הכל הם בגוף... המעשים שייכים לאדם במה שהוא בעל גוף... וכאשר מעשיו מרובין נחשב לאילן ששרשיו מרובין, כי שורש האדם הוא הגוף". הרי שביאר שם שביחס של מעשים לחכמה, המעשים מתייחסים לגוף [ראה למעלה הערה 563, שהובאו שם מקבילות נוספות שהמעשה מתייחס לגוף]. ואילו כאן מבאר שהמעשים מתייחסים לנפש, ולא לגוף. אמנם זה לא קשה, וכפי שכתב בגו"א שמות פי"ד סוף אות כא, וז"ל: "יד אדם, הוא הבשר, מקבל הדבר, אע"ג שעיקר הפועל הוא הנשמה, לא הבשר, מ"מ המקבל הוא הבשר, ופועל הקבלה הוא הנשמה". ובנצח ישראל פ"ה [קד:] כתב: "אם אין הנפש, הגוף הוא אבן דומם ואינו בעל מעשה", אך כשיש נפש אין הגוף יותר בגדר "אבן דומם". נמצא שהנפש מפעילה את הגוף, ולכך המעשה מתייחס לנפש הפועלת, ולגוף הנפעל על פי הנפש [הובא למעלה פ"ג הערה 982].

<> לשונו בנר מצוה [כו:]: "אף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח... כח השכלי אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש" [הובא למעלה פ"ג הערה 1192, ולהלן הערה 1924]. וצרף לכאן דבריו בגבורות ה' ס"פ ט [נט:] שכתב: "השכל הוא גר בעולם הגשמי" [הובא למעלה הערה 541, ולהלן הערה 1358], ולכך ברי הוא שאין לשכל שליטה וממשלה בעולם הגשמי. וראה להלן הערה 1899

<> לשונו בנר מצוה [כז.]: "כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני, שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג.] כתב: "הנפש היא בעלת מלאכה ובעלת תנועה, כמו שהתבאר פעמים הרבה דבר זה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלט:] כתב: "כל פעולה אשר יפעול אדם מתייחס אל הנפש, שהוא כח פועל, כאשר ידוע". ובתפארת ישראל פ"א [לב.] כתב: "התנועה היא מן הנפש", וראה שם הערה 32, שזהו יסוד נפוץ בספריו. ובבאר הגולה בבאר השני [קעו:] כתב: "הפעולה מצורף לזה הנפש הפועלת", וראה שם הערה 359 [הובא למעלה פ"א הערה 1479]. ולמעלה פ"ב מי"ב [תת:] כתב: "ומה שאמר 'וכל מעשיך יהיו לשם שמים', דבר זה מוסר לנפש, כי בו תלויים פעולת ומעשה האדם כולם, כי הנפש הוא הפועל, ולכך הפעולות הם באים מן הנפש", ושם הערה 1582. ולמעלה פ"ג מ"ט [לפני ציון 982] כתב: "כי המעשים שייכים לנפש האדם".

<> אודות שהמלך הוא מושל, הרי זהו דבר דפשיטא הוא, כי זהו עצם מלכותו. אך מהי כוונתו שהמלך "פועל". ונראה שהמלך פועל כל הזמן לאחד את בני עמו, ולעשותם חטיבה אחת. וכן כתב הרמב"ם בספר המצות מ"ע קעג, וז"ל: "היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל, יקבץ כל אומתנו וינהיגנו" [הובא למעלה הערה 1015]. ולמעלה פ"ג מ"ב [לפני ציון 282] כתב: "ענין המלך שהוא מקשר ומאחד הכלל". וכמו שהנפש מאחדת את אברי הגוף בהנהגתה, וכמו שכתב בנצח ישראל פנ"ג [תתלז:], וז"ל: "על ידי משה היו [ישראל] עם אחד לגמרי. כמו שבאדם, אף שאבריו וחלקיו הם רבים, והם מתחברים כמו שהוא הגוף, לא נקרא שם 'אדם אחד' עליו, רק על ידי הנפש, שהוא צורה לאדם, כי הצורה היא אחת... ולכך היו ישראל על ידי משה לעם אחד... ומשה היה מלך להם [זבחים קב.], הוא נחשב צורה לישראל, כמו מלך שנחשב צורה לעם" [הובא למעלה פ"ג הערה 251, 1314].

<> הולך להוכיח מפסוק זה בשני אופנים שהמלכות כנגד הנפש; (א) "לב" מורה על הנפש. (ב) "ביד ה'" מורה על הנפש, וכמו שמבאר.

<> פירוש - מתוך שהפסוק מייחד את הדבור על לב המלך, ולא על שאר אברי המלך, משמע מכך שמהותו של המלך מתבטאת בלבו, כי המלך דומה אל הלב. ואין בזה חידוש לומר שהלב דומה למלך, דזה פשיטא, שהרי הלב הוא מלך האברים [ראה נצח ישראל פל"ז (תרפה:), נתיב הענוה פ"ה (ב, יב:), ח"א לשבת קיח. (א, נה:), ועוד]. אלא החידוש הוא לאידך גיסא; המלך דומה ללב. וכן כתב בדרוש לשבת הגדול [רט:], וז"ל: "ידוע כי המלך דומה כמו הלב באדם, וממנו מתפשט החיות לכל האברים. והלב הוא אחד באדם... כי כמו שהלב הוא מיוחד, וכל האברים מקבלים ממנו החיות. כך המלך מיוחד, וכל העם מקבלים ממנו חיותם". ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] כתב: "המלך דומה ללב, מלך האברים".

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ה [תקצא.]: "כנגד הנפש אמר [שם] 'ולא הקפדן מלמד'. וידוע כי הכעס הוא מן הנפש [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו', ולכך יזהיר את האדם שלא יהיה נמשך אחר מדת הנפש ביותר". ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב" [הובא למעלה פ"ג הערה 1054]. ולהלן משנה כב [ד"ה וכדי שתבין] כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' [בראשית ג, ו] הוא כנגד כח הנפשי... כי כח הראות תולה בכח נפשי... כי העין הוא כח נפשי, וכמו שאמרו [ע"ז כח:] 'שוריינא דעינא בלבא תליא'" ["מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב" (רש"י שם ד"ה אפילו)]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". וראה להלן הערה 1887.

<> הרי הנפש נמצאת ביד ה', כפי שלב המלך נמצא ביד ה'.

<> לשונו למעלה פ"ג תחילת מט"ז: "ואמר [שם] 'הכל נתון בערבון וכו''. פירוש הנשמה שהיא בידו של הקב"ה, כדכתיב [איוב יב, י] 'כי בידך נפש כל חי', הוא הערבון שיש לאדם ביד הקב"ה", ושם הערות 1801, 1802.

<> הנה למעלה [פ"א מ"ה (רסח.)] רמז לענין זה בקצרה, שכתב: "הנפש הוא אב בית דין. וזה דבר ידוע מדברי חכמים במדרש רבה [ויק"ר ד, א] 'ונפש כי תחטא' [ויקרא ה, א], אמרו שם הנפש נתונה במקום המשפט, והיא יוצאת ממקום המשפט... ואין להאריך במקום הזה, כי הוא דבר חכמה מופלאה". אך קשה לומר על דברים אלו ש"כבר בארנו למעלה כי הנפש ביד השם", כאשר נקודה זו לא הוזכרה שם כלל. על כן יותר נראה שכוונתו לדברים שכתב למעלה פ"ג תחילת מט"ז, וכמובא בהערה הקודמת. ולשון המדרש שם הוא: "ב' דברים ביד, נפש ומשפט. נפש, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. משפט, דכתיב [דברים לב, מא] ''ותאחז במשפט ידי'. הנפש נתונה במקום משפט, ונפש יוצאה ממקום משפט וחוטאת... [ויקרא ה, א] 'נפש כי תחטא בשגגה'". ובגבורות ה' פס"ו [שז:] כתב: "כאשר תשכיל בחכמה תבין איך הדין מפעולת הנפש, ובויקרא רבה בפרשת ויקרא, שני דברים הם בשמאלו של הקב"ה, המשפט והנפש. המשפט, דכתיב 'ותאחז במשפט ידי', הנפש 'כי בידך נפש כל חי', וכל מקום שנאמר 'יד' הוא שמאל [מנחות לו:]. אמרה תורה בראתי הנפש במקום המשפט, והיא יצאת וחוטאת, לכך כתיב 'ונפש כי תחטא וכו''. לפיכך הנפש מבקש המשפט, שהיא נבראת במקום המשפט, ואם אין משפט, הוא לחטא הנפש, ודבר זה ברור ופשוט למבין". ובח"א לסנהדרין קז: [ג, רנד.] כתב: "אנשי סדום עיקר חטאם היה בדין, שהיו יוצאים מן הראוי בדין. וחטא זה מתיחס אל הנפש, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הנפש הוא במקום המשפט, ובויקרא רבה [מביא המדרש שמביא כאן]... ולכך 'משפט' בגמטריא 'נפש', חוץ מאחת". וכן הזכיר מדרש בנתיב התורה פט"ז [א, ע.], נתיב אהבת ריע ר"פ ב [ב, נו:], ובח"א לב"מ נט. [ג, כד:]. וראה למעלה פ"ב הערות 353, 1479 [הובא למעלה פ"א הערה 820].

<> פירוש - הלב הוא מלך האברים [כמבואר בהערה 1248], וא"כ לבו של המלך הוא המלך שבמלך. ובסמוך כתב: "לב המלך... [הוא] הלב מן הלב".

<> פירוש - משנתינו עוסקת בשלשת כתרים המורים על קדושת חלקי האדם [גוף, נפש, ושכל]. וכשם שכתר כהונה מורה על קדושת הגוף [כפי שביאר למעלה], כך כתר מלכות מורה על קדושת הנפש [וכתר תורה מורה על קדושת השכל]. והואיל ולבו של המלך הוא המלך שבמלך, נמצא שלב המלך הוא כמו קודש הקדשים, לכך מפאת רום מעלתו הוא נמצא ביד ה'. ולהלן משנה כב [לפני ציון 2067] כתב: "כי המלך לפי מדרגתו הוא קרוב אל השם יתברך". ואודות שדברים נעלים נמצאים ביד ה', הנה רש"י פירש [בראשית א, כז] שבעוד ששאר נבראים נבראו במאמר, הרי האדם נברא בידים. ובתפארת ישראל פמ"ח [תשנט.] הביא את דברי הירושלמי [תענית פ"ד ריש ה"ה] שהלוחות היו ששה טפחים, ומשה תפס בשני טפחים, והקב"ה תפס בשני טפחים [ושני טפחים היה חלק], וכתב לבאר שהשני טפחים שביד הקב"ה הם כנגד החלק החוקים הנסתרים מבני אדם. ולמעלה פ"ג תחילת מט"ז כתב: "הנשמה היא בידו של הקב"ה, כדכתיב [איוב יב, י] 'כי בידך נפש כל חי'". ובנתיב התורה פט"ז [א, ע:] כתב: "נשמתך שהיא באה מן התחתונים, והיא עולה למעלה ליד הקב"ה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1801]. וראה להלן הערה 2067.

<> ודרשו על כך חכמים [שבת יא.] "אם יהיו כל הימים דיו, ואגמים קולמוסים, ושמים יריעות, וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקים לכתוב חללה של רשות. מאי קראה, אמר רב משרשיא, 'שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר'".

<> לשונו למעלה פ"ב מט"ו [תתיג.]: "דוד אמר [תהלים קיט, צו] 'לכל תכלה ראיתי קץ וגו''. רוצה לומר לדבר שהוא בעל גבול ותכלית, כמו כל הדברים הגשמיים שהם בעלי גבול, יש להם קץ... אבל התורה שהיא שכלית, אין להגביל אותה". ובדרוש על התורה [יט.] כתב: "כל גשם הוא בעל גבול בודאי, ואי אפשר לדברים הגשמיים בעלי שעור ורוחק מוגבל... יחס אל התורה השכלית". ובנצח ישראל פ"ו [קנו:] כתב: "כי הגשם הוא בעל גבול ושעור, ואין הדבר שהוא נבדל בעל גבול כמו הגשמי. וכל אשר יש לו קירוב אל הקדושה האלקית הנבדלת, אין לו כל כך גבול". ובנצח ישראל פ"כ [תלד.] כתב: "כל דבר שהוא בעל גשם, או מתיחס אל גשם, הוא בעל תכלית, כי אי אפשר שיהיה גשם בלתי בעל תכלית, ודבר זה מבואר ליודעים... וכל גשם הוא בעל גבול, לכך יש סוף ותכלית לאלו. וזה שייך בגשם, אשר נמצא בו קץ ותכלית, וזהו בדבר שהוא גשמי". ובנר מצוה [סג:] כתב: "כל גוף גשמי והוא בעל קץ ותכלית... אבל השכל הנבדל אינו בעל תכלית, כי השכל אין לו גבול ותכלית". וראה למעלה פ"א הערות 1039, 1498, ופ"ב הערה 1642. והרמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"א ה"ז כתב "אילו היה היוצר גוף וגויה היה לו קץ ותכלית, שאי אפשר להיות גוף שאין לו קץ".

<> הוא לב המלך, וכמו שכתב למעלה "לב המלך, שהוא המלך מן המלך".

<> לשונו בח"א לשבת יא. [א, ב:]: "כי כבר התבאר כי המלך הוא נבדל מן העם, ומפני שהוא נבדל משאר העם יש למלך מעלה נבדלת בלתי גשמית, מה שלא תמצא בשאר העם. והלב נבדל מן הגוף, כמו שהמלך נבדל מן העם, ולפיכך 'לב מלך אין חקר', כלומר כי הדבר הגשמי הוא שיוגבל, ולא דבר הנבדל, שאין לו גבול. ולכך אמרו 'אם היו כל הימים וכו'', כלומר כי כל דברים אלו הם גשמיים, ויש להם קץ וסוף, כי כל דבר גשמי יש לו קץ וסוף. וחללה של רשות אין קץ וסוף. ונראה לי כפשוטו, 'חללה של רשות' כמה עמקו, לא יוכל להכתב, כי כבר אמרנו, כי הלב של הרשות הוא נבדל, ולפיכך אין לכתוב עמוק חללה, כי הדבר הנבדל אין לו גבול. והבן דבר זה היטב" [הובא למעלה פ"א הערה 1039]. ועוד אודות שהשכלי והנבדל הוא ללא גבול ותכלית, ראה למעלה פ"א הערה 1498, ופ"ב הערה 1643.

<> לשון הגמרא שם: "תנו רבנן, היה הוא ואביו ורבו בשבי, הוא קודם לרבו, ורבו קודם לאביו... חכם קודם למלך ישראל, חכם שמת אין לנו כיוצא בו, מלך ישראל שמת כל ישראל ראוים למלכות. מלך קודם לכהן גדול".

<> אודות שהשכל נעלה מן הנפש, כן כמבואר בנצח ישראל פל"ז [תרפו:], ושם הערה 30. והנפש נעלית מן הגוף הגשמי. ובחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה הערה 1221]. לכך החכם קודם למלך, כפי שהשכל נעלה מן הנפש. והמלך קודם לכהן גדול, כפי שהנשמה נעלית מן הגוף.

<> ביחס לישראל. וכמו שאמרו שם "ישראל קודם לממזר, שזה מיוחס, וזה אינו מיוחס. ממזר קודם לנתין, זה בא מטפה כשרה, וזה בא מטפה פסולה". הרי ביחס לישראל הממזר "אינו מיוחס", אך ביחס לנתין הממזר "בא מטפה כשרה". [לכך כתב בסמוך "אף על גב כי הכהן גדול מטפה קדושה &**לגמרי**^", כי הממזר אינו בא מטפה קדושה לגמרי, אע"פ שיש בה קדושה מסויימת].

<> לשונו בח"א להוריות יג. [ד, ס:]: "ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. ומפני שמעלת כהן גדול, אע"ג שהיא גדולה, אינה שכלית. אבל הממזר, אע"ג שפגום הוא, זהו מצד הגוף, ובדבר זה לא יפגם השכל, כי השכל בפני עצמו נבדל מן הגוף. ולפיכך ממזר ת"ח קודם לכהן גדול עם הארץ. ודבר זה בארנו במסכת אבות באריכות".

<> דברים אלו מבוארים בנתיב התורה פי"א [א, מט:], שכתב: "במסכת הוריות [יג.]... ממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ, עד כאן. ורוצה לומר, אף כהן שהוא קדוש, אין מעלתו כמו מעלת תלמיד חכם. כי הכהן אין קדושה שלו נבדלת מן הגוף, שאם היתה נבדלת לא היה יורש דבר זה מן האב, כי הוא אביו מצד הגוף, כדאמרינן בהמפלת [נדה לא.], ואינו אביו מצד הנשמה הנבדלת. ולכך אם האב תלמיד חכם, אינו מוליד בן תלמיד חכם, ואילו האב כהן, מוליד בן כהן גם כן. וכל זה מפני כי התלמיד חכם אשר יש לו שכל נבדל מן הגוף, והאב הוא אב לבן מצד הגוף. לכך אם האב תלמיד חכם, בשביל זה לא יוליד בן תלמיד חכם. והכהן קדושתו אינו נבדל מן הגוף, לכך אם האב כהן, הבן גם כן כהן. ולפיכך הממזר, אף כי יש לו פחיתות מצד הגוף מצד הטיפה פסולה שיש בו, מכל מקום אם הוא תלמיד חכם, אין לו חבור וצירוף אל הגוף, והוא קודם לכהן גדול עם הארץ. שאינם שווים במעלתן, כמו שהתבאר זה בפרקים אצל שלשה כתרים".

<> זהו הביאור בסמיכות הפסוקים שהוזכר במדרש, שהפסוק "לא יהיה לכהנים לוים וגו'" נסמך למלכות שהוזכרה לפניו, לרמוז שאין לכהנים שום חלק במלכות. ועיין ברמב"ן שם שביאר לפי זה את החטא שהיה במלכות בית חשמונאים, שהיו כהנים.

<> שהכהנים יתמנו למלכים יותר משאר ישראל המתמנים למלכים.

<> דוגמה לדבר; המשנה ברורה בסימן כה ס"ק נה כתב: "ביום שיש בו מילה ראוי שלא לחלוץ [התפילין] עד אחר המילה, כי מילה היא אות, ותפילין הם אות". הרי דברים הדומים זה לזה נמצאים יחד. אודות שהדומים זה לזה נמשכים זה אחר זה, כן אמרו [ב"ק צב:] "מנא הא מילתא דאמרי אינשי, מטייל ואזיל דיקלא בישא גבי קינא דשרכי ["דרך דקל רע ליגדל בצד אילן סרק" (רש"י שם)]. אמר ליה דבר זה כתוב בתורה, שנוי בנביאים, ומשולש בכתובים, ותנן במתניתין, ותנינא בברייתא. כתוב בתורה, דכתיב [בראשית כח, ט] 'וילך עשו אל ישמעאל'. שנוי בנביאים, דכתיב [שופטים יא, ג] 'ויתלקטו אל יפתח אנשים רקים ויהיו עמו'. ומשולש בכתובים, דכתיב 'כל עוף למינו ישכון ובני אדם לדומה לו'. תנן במתניתין [כלים פי"ב מ"ב] כל המחובר לטמא טמא, כל המחובר לטהור טהור. ותנינא בברייתא רבי אליעזר אומר לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב, אלא מפני שהוא מינו". ובתפארת ישראל פ"ט [קמב.] כתב: "כל הדברים הטובים, כמו הצדקה ולעשות משפט, דבר זה אין צריך לפרש כי על ידם הוא זוכה אל הצלחה אחרונה. וזה כי בדברים ההם יש לו ההתדמות וההתיחסות אל השם יתברך, במה שאלו הדברים הם דרכי השם יתברך... ההתיחסות הזה הוא הדבוק בו יתברך, וכמו שאמרו בפרק קמא דסוטה [יד.] 'אחרי ה' אלהיכם תלכו' [דברים יג, ה], וכי אפשר להדבק בשכינה, אלא הלוך אחר מדותיו. הרי כי ההתדמות אליו במעשים מה שאפשר, נקרא הליכה אחריו, וההליכה אחריו הוא דבוק בו יתברך. כי ראוי ההתדמות באין ספק להביא החבור, כאשר תמצא דברים הדומים יש להם חבור יחד. והדברים אשר הם הפכים זה לזה, אי אפשר שימצאו יחד, ודבר זה אין צריך ראיה". וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עט., והובא למעלה פ"ג הערה 1911].

<> אודות שהגוף והנפש הם הפכים, כן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עה:], וז"ל: "כמו שיש לגוף האדם נטיה אל הרע, הוא היצר הרע, שהוא מצד הגוף, וכך יש לנפש נטיה אל הרע, והוא יצרא דע"ז. כי אי אפשר שיהיה גוף האדם ונפש שלו מסולקים מן הרע, בעבור שהם הפכים, שזה גוף וזה נפש, וכבר התבאר בחכמה כי ההפכים כל אחד קצה מיוחד, והקצה נוטה אל הרע וההעדר. ולפיכך דבק בגוף האדם הרע, וכן דבק בנפש האדם הרע, ואלו הם יצרא דערוה ויצרא דע"ז". ובנתיב הכעס פ"ב [ב, רלח.] כתב: "הנה השם יתברך ברא האדם מגוף ונפש, והגוף הוא חמרי, והנפש הוא רוחני, והם שני הפכים" [הובא למעלה הערה 1235].

<> כי ההכנה אל דבר אחד היא ההפקעה מהפכו. וכמו שהתבאר למעלה [הערה 894] שהפרישה מדבר אחד היא ההתדבקות בהפכו, כך ההכנה לדבר אחד היא ההפקעה מהפכו. ובגבורות ה' פ"ג [כז:] כתב: "כי מה שמוכן לו הצורה אינו מוכן לו החומר, ומה שמוכן לו החלק החמרי אינו מוכן לו הצורה". ובאור חדש [סה.] כתב: "מאחר שהצדיק מוכן לחכמה ודעת, שהיא קנין שכלי בלתי גשמי, אינו מוכן לקנינים גשמיים, הוא העושר". ובנתיב התורה פ"י [א, מד:] כתב: "כאשר גם דבר זה עינינו רואות כי העשיר מצד שהוא בעל העולם הזה, אינו מוכן לקבל הזרע שהוא מוכן אל התורה השכלית". ובנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט.] כתב: "כי עולם הבא הוא הפך העולם הזה הגשמי. ולפיכך מי שראוי ומוכן אל העולם הזה, אינו מוכן לעוה"ב. ולכך אין ראוי לצדיקים עולם הזה, כי עוה"ב הוא נבדל, וזה גשמי, והם הפכים" [הובא למעלה הערה 835].

<> כי השכל עומד כנגד הגוף וכן כנגד הנפש. וכן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:], וז"ל: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד, ודבר זה ידוע ואין ספק בו" [הובא למעלה הערה 1146]. וראה בח"א לבכורות ח: [ד, קכב.]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב". הרי שהשכל יותר אלקי מהנפש. וראה להלן הערה 1941.

<> שבודאי בעל הכתר תורה יכול להיות בעל כתר מלכות או כתר כהונה, ואין כתר תורה מפקיע את עצמו משני הכתרים האחרים. וראיה לכך, שמצינו שהסנהדרין הם הממנים את המלך [רמב"ם הלכות מלכים פ"א ה"ג] ואת הכהן הגדול [רמב"ם הלכות כלי מקדש פ"ד הט"ו]. הרי שכתר תורה הוא הממנה את כתר מלכות וכתר כהונה. וראה פחד יצחק שבועות מאמר לו אות ב.

<> כמבואר למעלה הערה 1203.

<> שהרי ארון הברית לא התרחק מעבר לשלשה ימים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 1192], וז"ל: "וזה שאמרו ז"ל במדרש [קה"ר ז, ג] כי הארון לא היה הולך לפני ישראל רק ג' ימים בלבד. שתראה כי יש לתורה חבור עם ישראל, כי מהלך ג' ימים אינו מרוחק לגמרי, כמו שהתבאר למעלה. כמו שתאמר כי פלוני זה רחוק מן העיר תוך ג' ימים, לא יאמר בזה שהוא נבדל ומופרש מן העיר לגמרי, כיון שהוא תוך ג' ימים. וזה מורה כי כתר תורה יש לו צירוף אל האדם". וקודם לכן כתב [לפני ציון 1150]: "אין ראוי שיהיה כתר למנורה, כי הכתר הזאת משונה מן שאר הכתרים. כי שאר הכתרים, המעלה נמצא בבעל הכתר עצמו; כי התורה הוא בבעל התורה, וכן הכהונה, וכן המלכות, הכל נראה ונרגש בבעל הכתר. אבל בעל שם טוב, אין השם טוב נמצא בבעל שם טוב, כי מה ידע בעל שם טוב מן השם טוב אשר יש לו אצל אחרים... כי יש כתר בעצמו של בעל הכתר, ודבר זה אינו כלל, כי כתר זאת של שם טוב היא נמצאת אצל אחרים, לא אצל בעל השם טוב... כי התורה, כתר מורגשת בו בבעל התורה, שהאדם חכמתו אתו ותורתו עמו. וכן הכהונה, וכן המלכות, כל הכתרים נראים ומורגשים. אבל כתר שם טוב אינו מורגש ואינו ניכר". הרי שמיהת כתר תורה מורגש ועומד בבעל הכתר.

<> אך לא מעורב עם האדם, ובבחינת "נוגע ואינו נוגע", וכמבואר למעלה הערה 1146. וראה גם הערות 1159, 1203. והרי התורה היא מאורסה לישראל [סנהדרין נט.], אך לא נשואה לישראל. וזה מורה באצבע שהקשר לתורה אינו קשר של עירוב וחבור, אלא קשר של סמיכות ומציאות.

<> לשונו למעלה במשנה ה [לאחר ציון 602]: "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, 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". ועוד אודות ששכל התורה נבדל לגמרי, ראה למעלה הערות 1143, 1213.

<> לשונו בסמוך: "בודאי אין לומר שיהיה האדם מוכן לכתר מלכות וכתר כהונה, שהם מחולקים, &**כי הם עומדים באדם**^, ומפני כך אשר הוא מוכן לזה, אין מוכן לזה. אבל השכל הוא נבדל מן האדם, לא שייך לומר כך עליו, ודבר מבואר הוא". ופירושו, כאשר המעלה חלה על האדם ונמצאת בו, יש בכך הפקעה ממעלה הפוכה, כי אי אפשר שהאדם עצמו יהיה דבר והיפוכו, בעל שתי מעלות מנוגדות. אך כאשר אין המעלה חלה על האדם, אלא שהיא חופפת מעל ראשו ונבדלת ממנו, שוב אין מעלה זו מפקיעה את האדם ממעלה הפוכה, כי אין מעלה זו תופסת את עצם האדם, אלא נבדלת מהאדם, ולכך אין בזה מניעה שתחול באדם מעלה הפוכה.

<> שכתר תורה נבדל מהאדם, ואילו שני הכתרים האחרים [מלכות וכהונה] אינם נבדלים מהאדם.

<> הנה לשון "זר" נאמר בשלחן ובמזבח, ומ"מ כאן חילק ביניהם, שכתב: "שבכתר של שלחן כתיב... ובזר המזבח כתיב", ומדוע נקט בתחילה בלשון "כתר" ובהמשך בלשון "זר". ויל"ע בזה.

<> בשמו"ר [לד, ב] עמדו על דיוק זה, ואמרו: "אמר רבי שמעון בן יוחאי, ג' כתרים הם; כתר מלכות וכתר כהונה וכתר תורה. כתר מלכות זה השלחן... כתר כהונה זה המזבח... וכתר תורה זה הארון... ומפני מה בכולן כתיב 'ועשית לו', ובארון כתיב 'ועשו עליו', ללמדך שכתר תורה מעולה יותר מכולן; זכה אדם לתורה, כאילו זכה לכולן". וכן הביא ענין זה במשנה הבאה [ראה שם הערה 1366], ולהלן פ"ו מ"ו [ראה להלן הערה 1311].

<> כמו שאחי יוסף אמרו ליוסף [בראשית לז, ח] "המלוך תמלוך &**עלינו**^ אם משול תמשול &**בנו**^", שכאשר הזכירו מלכות נקטו בלשון "עלינו", כי המלך הוא נבדל מן העם [כמבואר למעלה הערה 596]. וכן נאמר [דברים יז, טו] "שום תשים עליך מלך וגו'", ודרשו חכמים [כתובות יז.] "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, דאמר מר 'שום תשים עליך מלך', שתהא אימתו עליך". ובח"א שם [א, קנא:] כתב: "שום תשים וכו'. נראה דדייק מדכתיב 'עליך', דהוה ליה למכתב 'שום תשים מלך', אלא שיהיה עליך, דהיינו שיהיה אימתו עליך". ובנצח ישראל פי"ט [תכז.] כתב: "ויש לפרש גם כן [תהלים צב, ב] 'טוב להודות לה', שהוא ברא הכל. ואחר שבראם, יש לו הכח להפסיד אותם, וזה שאמר [שם] 'ולזמר לשמך עליון', שהוא יתברך עליון ומושל עליהם". והרי כדי לעשות דין בשני צריך שעושה הדין יהיה נבדל ממנו [כמבואר להלן משנה כב (ד"ה ותירוץ קושיא), וראה למעלה פ"א הערה 988]. הרי "עליון" פירושו נבדל.

<> רש"י כתובות פב. "לאשר אשם לו - לאשר הקרן שלו", הרי "לו" מתפרש כ"שלו", שמורה על קנין. וצרף לכאן את דברי רש"י במדבר יא, כט "המקנא אתה לי - כמו בשבילי". ושם במדבר לד, יז כתב "אשר ינחלו לכם - בשבילכם". ובשמות יד, יד כתב רש"י "ילחם לכם - בשבילכם". והואיל ותיבת "לי" מתפרשת כ"בשבילי", פשיטא שאין תיבה זו מורה על הבדלה, אלא על שייכות.

<> דוגמה לדבר; היחס של עושר לחכמה הוא כיחס של התורה לשני הכתרים האחרים, וכמו שכתב בנתיב העושר פ"ב [ב, רכח.] וז"ל: "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" [הובא למעלה פ"ג הערה 1284]. הרי שדבר העומד באדם חל בו, והוא שבע ממנו [כחכמה]. אך דבר שאינו עומד באדם, אין הוא חל באדם [כעושר], ולכך אינו שבע ממנו. נמצא שהעושר דומה בזה אל התורה, ששניהם אינם עומדים באדם. ובויקרא רבה כב, א, אמרו "אוהב כסף לא ישבע כסף, אוהב תורה לא ישבע תורה". ולפי המתבאר מובן היטב אי השביעה שבכסף ותורה.

<> בא לבאר מדוע התורה היא הפקר לכל, ואילו כהונה ומלכות אינן נמצאות לכל, אלא רק לנבחרים בלבד.

<> כי הואיל והכהונה עומדת באדם, לכך צריכה שתהיה התאמה גמורה בין הכהונה למקבליה, וללא התאמה זו אין הדבר יכול לעמוד באדם.

<> פירוש - דוקא הם המוכנים לזה, ולא שאר בני אדם. ובח"א לקידושין ע: [ב, קמט.] ביאר שכל הכח של הכהנים הוא המצח עם המוח [ראה למעלה הערה 1240].

<> לשונו בגבורות ה' פ"ט [נה:]: "תבין זה מה שאמרו חכמים [יומא כב:] שאול באחת ולא עלתה לו, ודוד בשתים ועלתה לו. והיינו מפני שדוד היה ראוי למלכות מצד עצמו, שנתן השם יתברך המלכות לזרע יהודה, ולפיכך לא היה נדחה בקלות ונענש. אבל שאול, שלא היה ראוי מצד עצמו למלכות כמו דוד, נענש".

<> קשה, הרי בהרבה מקומות כתב שדוקא מפאת היות התורה שכלית ונבדלת מן האדם, לכך יש צורך שתהיה לאדם הכנה מרובה אליה, וכל נתיב התורה מבוסס על ענין זה. וכגון, שם בתחילת פ"ב [א, י.] כתב: "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". ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". ושם בפ"ד [א, כא.] כתב: "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... כי השכל הוא נבדל מן האדם, ומפני כך האדם צריך אליו יגיעה ועמל לקנות השכל האלהי... 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" [ראה למעלה הערות 546, 603]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה". ובדרוש על התורה [לז:] כתב: "אין הדור זוכה לתורה זולת זה שאוהבים אותה עד שמוכנים לה, כי היא שכל נבדל אלקי, שצריך המקבל להיות מוכן לגמרי" [הובא למעלה פ"ב הערה 1385]. ובגבורות ה' פע"ב [שכח:] כתב: "כבר התבאר שדבר זה אי אפשר לומר כי העם אשר הם בלתי הכנה יקבלו דברים אלקיים, שצריך לכל הדברים הכנה. ואם לא היה צריך אל הכנה, היה אפשר לומר גם כן כי יהיה החמור מקבל שכל האנושי. ואם כך הוא בדברים הטבעיים, בדברים העליונים כל שכן שצריך להם הכנה מיוחדת" [ראה להלן הערה 1405]. וכיצד כתב כאן שאין צורך בהכנה לתורה מפאת שהיא שכל נבדל, וזהו לכאורה טעם לסתור, כי אדרבה, דוקא מתוך שהתורה היא שכל נבדל, לכך יש צורך בהכנות רבות אליה. @**ובעל כרחך**^ לומר שאיירי בשתי הכנות שונות; יש הכנה שפירושה שהדבר מעיקרא מיוחד ומוגדר לבני אדם מסויימים, ואינו נחלת הכלל. ויש הכנה לשם קנין הדבר. דבריו כאן מוסבים על ההכנה הראשונה, שמפאת שהתורה נבדלת מן האדם, לכך אין היא מתייחדת לבני אדם מסויימים, אלא היא הפקר לכל באי עולם, וכל הרוצה ליטול יבוא ויטול. אך יש הכנה הנצרכת לקנין התורה, כי ללא הכנה מתאימה יאבד הדבר מן האדם כפי שנאבדים ממנו כלי זכוכית, ולא יוכל לקנות דבר הנבדל ממנו ללא הכנה מתאימה. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בתפארת ישראל פכ"ו [שצב.]: "ובמדרש עוד [במדב"ר א, ז], בשלשה דברים נתנה התורה; במדבר, באש, ובמים... מה אלו בחנם לעולם, אף דברי תורה בחנם לעולם, עד כאן. וביאור ענין זה, כי ראוי שתנתן התורה באלו שלשה, כי התורה אינה מתיחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם. ולכך נתנה התורה באלו שלשה דברים, כי כל אלו דברים הם הפקר לעולם, וזה מורה שאינם מיוחדים לאדם. וכל דבר שאינו מיוחד לאדם, נבדל הוא ממנו" [הובא בחלקו למעלה בתחילת הערה 603, ולהלן הערה 1364]. ופירושו, מפאת רוממות התורה, התורה נמצאת אל כל בני האדם. ובע"ז ב: אמרו שהקב"ה החזיר את התורה על כל האומות [ורק ישראל הסכימו לקבלה], וביאר שם בח"א [ד, כ.] בזה"ל: "כי התורה היא מצד השם יתברך, לכך היא שייכת לכל, כי התורה היא החכמה העליונה ושייכת לכל האומות, רק מצד המקבל שייכת לישראל דוקא, אבל מצד התורה עצמה - אין גבול אליה, והיא מונחת לפני הכל... אם יש כאן מקבל". וכן כתב להלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ומזה הטעם], וז"ל: "כי כל כך מדריגת התורה עליונה כוללת הכל, עד שהכל משותפים בה, כי כוללת הכל אף האומות. שלכך ניתנה תורה במדבר, במקום הפקר, עד שאפילו האומות שייכים אל התורה. וכל זה מפני מדריגת ומעלת התורה העליונה שהיא על הכל והיא אל הכל, אם היו רוצים האומות לקבל התורה, רק הם לא רצו בתורה, אבל מצד נותן התורה היא שייכת אל הכל". וכן כתב בגו"א שמות פ"כ אות ז, ובנתיב העבודה פי"ג [א, קיח:]: "כי התורה שייך אל הכל, אך האומות לא היו רוצים לקבלה. וזהו מעלת התורה כאשר היא לכל". וראה למעלה פ"א הערה 73.

<> למעלה פ"ב מ"ח. ושם במשנה ט [תרצד.] ביאר מעלתו ואת שייכותה לכהונה, וכלשונו: "ואחר שאמר 'אשרי יולדתו', ומדבר בכח הגופני של אדם הנושא לכח הנפשי הנבדל, שבח רבי יוסי הכהן שהוא חסיד. ודבר זה הוא גם כן מעלה בכח הגופני של האדם, שהוא נושא השכל. וזה כי החסידות מורה על שיש לו חומר זך ודק ביותר עוד מן הראשון, וממנו החסידות אשר הוא מתחסד עם הבריות לעשות הטוב לפנים משורת הדין... כי החסידות הוא בשביל זכות וטוב החומר, וזה כאשר יש לו חומר זך ודק עוד יותר ממה שאמר לפני זה יהושע בן חנניא 'אשרי יולדתו', שהוא נאמר על החומר טוב שאין פחיתות בו כלל, וזה עוד נאמר על חומר זך ודק, שממנו מדת החסידות לעשות לפנים משורת הדין... ולכך אמר 'יוסי הכהן חסיד'. וראוי שיהיה בעל המדה הזאת כהן, כמו שנאמר [דברים לג, ח] 'תומיך ואוריך לאיש חסידך'. והדברים האלו ידועים לבעלי מדע ולבעלי בינה". ונראה שכוונתו לומר שהשבח של רבי יוסי הכהן ["חסיד"] מתבאר על פי דבריו כאן שכתר כהונה מורה על קדושת הגוף. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו. אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש הוא בשמאלו של הקב"ה. וכן אמרו בויקרא רבה [ד, א] בפסוק [ויקרא ה, א] 'ונפש כי תחטא', הנפש ביד שמאלו של הקב"ה, שנאמר [איוב יב, י] 'אשר בידו נפש כל חי'. והטעם מבואר, כי הנפש לפי מעלתה יכולה לעמוד בדין ובמשפט, שהוא גם כן ביד שמאל". ווהואיל והגוף והכהונה והחסד הם מימין, לכך השבח של רבי יוסי כהן הוא "חסיד". וראה למעלה פ"ב הערה 1088, ובסמוך הערה 1302.

<> שהם כנגד חלקי האדם. ומדגיש זאת כדי להורות שכתר שם טוב אינו כנגד אחד מחלקי האדם, אלא כנגד כלליות האדם, וכמו שהולך ומבאר.

<> קצ"ב לשונו "&**ולכך**^ כתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם", שהרי השם מורה על המהות ללא תלות בשלשת הכתרים האחרים, ומדוע הגדרת כתר שם טוב תהיה פועל יוצא מהגדרת שלשת הכתרים האחרים.

<> אודות שהשם מורה על מהות, כן כתב למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פח:], ושם הערה 162, ולמעלה ציון 1198. ואודות ששם מורה על מהות מופשטת מן הגשמי, כן מבואר למעלה במשנה ד [לפני ציון 397], שכתב: "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 [שם] '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". 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. ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמה:] כתב: "שם טוב הולך מסוף העולם עד סופו. דבר זה כי השם מורה על מהותו המופשט, כמו שבארנו פעמים הרבה, כי זה ענין השם שבא על מהותו המופשט. ולפיכך השם הולך מסוף העולם עד סופו, כי דבר כמו זה הוא בלתי מוגבל. אבל התואר יש לו מקבל, והמקבל אי אפשר שלא יהיה דבר גשמי, והתואר הזה מצטרף אל הגשמי, ולפיכך לא יאמר על התואר שהולך מסוף העולם עד סופו, כי הגשמי הוא מוגבל, וכל אשר מצטרף אליו מוגבל גם כן... ואילו שם טוב מסוף העולם ועד סופו" [ראה למעלה הערות 397, 1200].

<> "שהוא עצם" [הוספה מכת"י]. ובנתיב התשובה פ"ה [לפני ציון 95] 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... 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. 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". ולמעלה פ"ב מ"ט [תרעט:] כתב: "כי יש לאדם ב' בחינות; האחת, מצד כחותיו המחולקים. הבחינה השנית, מצד שהוא אדם אשר בו כל החלקים ביחד". וראה למעלה פ"ב הערה 588, שם הערה 1009, ופ"ג הערה 1042, ולהלן הערה 1945.

<> כמו שביאר בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], וז"ל: "ובפרק הרואה [ברכות נד:], אמר רב יהודה, שלשה דברים מאריכין ימיו של אדם, ואלו הן; המאריך בתפלה, והמאריך בשלחנו, והמאריך בבית הכסא. ודברים אלו צריכים פירוש וביאור. וכבר אמרנו שבכל מקום שזכר מספר כמו זה, הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה" [הובא למעלה הערות 1124, 1220]. והואיל והכתרים הללו הוזכרו יחד במשנה, לכך הם שייכים להדדי, ו"הם ענין אחד ודבר אחד, ואין זה בלא זה". ולמעלה [לאחר ציון 1218] כתב: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו".

<> והואיל והשם מורה על המופשט, לכך הוא נעלה יותר מהכתרים האחרים, המורים על חלקי האדם, ובהכרח שאינם מופשטים כפי השם. וכן כתב למעלה [לאחר ציון 1187], וז"ל: "כי מפני זה אמר '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, שהוא ענין שכלי בלבד. ואין זה דומה לתורה, כי כתר תורה אין ספק כי יש לחכמה התחברות אל האדם, אף שהחכמה נבדלת מן האדם, מכל מקום הגוף נושא החכמה, והחכמה יש לה קשור עם האדם שהוא בעל גוף. אבל השם הטוב שהוא מופשט מן הנושא, הוא נבדל לגמרי, ולכך הוא על גביהן".

<> הוא אהרן וזרעו [יבאר בהמשך].

<> אודות שהכהנים נבחרו ונתבררו משאר ישראל, כן כתב בתפארת ישראל פכ"ב [שכט.], וז"ל: "כי מתחלה נבחרו ישראל מן האומות, ואחר כך נבחרו הלוים מתוך ישראל. ואחר כך נבחרו הכהנים מן הלוים... והנה היה לאהרן ג' בחירות אלו. ולכך אמר משה [במדבר טז, ה] 'בקר ויודע ה' את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו'. כלומר שיש באהרן ג' בחירות; נגד הראשון, מה שהובחרו ישראל מן האומות, נאמר 'ויודע ה' את אשר לו', ולא הזכיר כאן 'יקריב', מפני שאין ישראל משמשים לפניו. אבל נגד מה שנבחרו הלוים אמר 'ואת הקדוש והקריב אליו', יקריב לשמושיה [אונקלוס שם]. ונגד מה שנבחרו הכהנים אמר 'ואת אשר יבחר בו יקריב אליו'", ושם ממשיך לבאר כיצד שם "אהרן" מורה על שלש הבחירות הללו.

<> אודות שדוד נבחר מתוך שאר ישראל, כן נאמר [מ"א יא, לד] "ולא אקח את כל הממלכה מידו כי נשיא אשתנו כל ימי חייו למען דוד עבדי אשר בחרתי אתו וגו'". ובתהלים עח, ע, נאמר "ויבחר בדוד עבדו ויקחהו ממכלאת צאן".

<> מה שמוסיף "מכל האומות", כי בבחירה של כהונה ומלכות ברור מאיליו ששאר ישראל לא נבחרו. אך כאשר לכל ישראל ניתנה התורה, א"כ מי נפקע מבחירה זו, ועל כך ביאר שאלו הן האומות. ואודות שבחירה מחייבת שיש כאלו שלא נבחרו, כן כתב בגבורות ה' ר"פ נד [רלה.] בביאור ההגדה, שהובאו שם הפסוקים [יהושע כד, ב-ד] "בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלהים אחרים ואקח את אביכם את אברהם וגו' ואתן לו את יצחק ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו וגו'", וז"ל: "יש לדקדק באלו הכתובים, למה הוצרך להאריך בכל זה... מה שאמר 'ואתן ליצחק את יעקב ואת עשו ואתן לעשו את הר שעיר לרשת אותו', למה הוצרך להזכיר. ועוד שאמר 'בעבר הנהר ישבו אבותיכם תרח אבי אברהם ואבי נחור', למה הוצרך להזכיר נחור בענין זה, ואין לו ענין כלל אל אברהם, שאינו מזרעו. אבל עיקר הכתוב בא להגיד איך קרב הקב"ה את ישראל ובחר בהם. ואילו לא היו שאר אומות גם כן, מה שייך בזה בחירה בדבר שאין שם אחר. אבל בודאי היו שם אחרים, והקב"ה בחר בהם. וזה כי היה אברהם ותרח, ובחר הקב"ה באברהם. והיה יצחק וישמעאל, ושאר זרע אברהם, ובחר הקב"ה את יצחק. ונתן ליצחק את יעקב ועשו, ובחר הקב"ה ביעקב ובניו. הרי שלשה פעמים הוחזק לברר ולבחור דבר מדבר, עד שנעשה שלשה פעמים טפה קדושה ברורה שאין בה פסולת". וכן נאמר [שמות יט, ה] "ועתה וגו' והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ", ופירש רש"י שם "סגולה - אוצר חביב... כך אתם לי סגולה משאר אומות. ולא תאמרו, אתם לבדכם שלי, ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, 'כי לי כל הארץ', והם בעיני ולפני לכלום". הרי שכל בחירה מחייבת "שהוא נבחר מן השאר". וכן כתב בקיצור בבאר הגולה באר השני [קצז.]. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך בלשון הקודש אותיות "בחר" הן אותיות "חרב", כי הבחירה באחד גונזת בתוכה את חורבנו של מי שלא נבחר.

<> כפי ששאל למעלה על המשנה [לפני ציון 1118]. ועד כה ביאר שני הסברים לכך; (א) הכתר מורה על המעלה שחלה בבעל הכתר, ואילו מעלת שם טוב חלה אצל אחרים, ולא אצל בעל השם [הובא למעלה לאחר ציון 1158]. (ב) אין גבול למעלת שם טוב, לעומת שלשת הכתרים הראשונים [הובא למעלה לאחר 1206]. (ג) מעתה יתרץ שכתר שם טוב מורה על המהות, ואינו נכלל עם שלשת הכתרים הראשונים המורים על חלקי האדם.

<> שלשת הכתרים של המשנה.

<> דוגמה לדבר; בנצח ישראל פ"ד [סה.] ביאר שבית המקדש הראשון היה כנגד ג' חלקי האדם, ובית המקדש השני היה כנגד הנפש בכללה המקשרת ומאחדת כל כחות [הובא למעלה פ"ב הערה 1040]. הרי שהמהות והחלקים נחלקו לשני בתים שונים, ולא שהמהות והחלקים היו בבית אחד. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרפה:] ביאר שארבעה החומשים הראשונים הם כנגד חלקי הנשמה, ואילו חומש דברים הוא כנגד השורש הכולל הכל. וכבר ביארו תוספות [גיטין ב.] שחומש דברים אינו נכלל עם ארבעת החומשים הראשונים [מובא למעלה פ"ב הערה 1040]. הרי שוב חזינן שמהות בפני עצמה, והחלקים בפני עצמם. @**והנה**^ לשון רש"י [דברים א, ו] הוא "רב לכם שבת - הרבה גדולה לכם ושכר על ישיבתכם בהר הזה; עשיתם משכן &**מנורה** **וכלים**^, קבלתם תורה וכו'". ותמוה מדוע המנורה חולקת מקום לעצמה, ואינה נכללת בתיבת "וכלים" שהוזכרה לאחריה. אך אם נבאר שרש"י למד שהמנורה מורה על כתר שם טוב [כפי שהביא בתחילת ביאור המשנה בשם המדרש (לאחר ציון 1124), אך הוא לבסוף דחה זאת] הוה ניחא, שכתר שם טוב אינו נכלל עם שאר כתרים, וכפי שמבאר כאן.

<> צרף לכאן דבריו למעלה פ"ב סוף מ"ז, שהמשנה שם מנתה עשרה דברים ["מרבה בשר מרבה רמה, מרבה נכסים מרבה דאגה, וכו'], והדבר העשירי שהובא שם הוא "קנה שם טוב קנה לעצמו". ושם [תרלא:] כתב: "האחרון מן העשרה 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. ותמצא הראשונים אינם דבר עצמי, רק השם טוב הוא דבר עצמי לאדם, כמו שאמר 'קנה שם טוב קנה לעצמו'. והם כנגד ט' דברים שאינם עצם, והעשירי הוא העצם, אשר הוא נושא לט' מקריים, כאשר ידוע. ותמצא גם כן בעשרת הדברות, כי הראשון [שמות כ, ב] 'אנכי ה' אלקיך', כלומר שאני עיקר הכל, ושאר תשעה דברות אינם כך, והם כנגד העצם ותשעה מקריים. ואין ספק בפירוש זה לכל מי שמבין חכמה ודעת, ואין להאריך בזה במקום הזה. ולכך מסיים 'קנה שם טוב קנה לעצמו'". ובנתיב שם טוב פ"א [ב, רמו.] כתב: "כי השם מורה על המהות העצמי המופשט, ושאר המעלות הם תארים למקבל... ובכאן [קה"ר ז, א] הזכיר עשר מעלות שיש לבעל שם טוב. וידוע כי המאמר העצם הוא המאמר העשירי מן עשרה מאמרות... וכנגד זה אמר עשרה דברים בשם טוב, אשר היא מעלה עצמית. ודבר זה תבין ממה שאמרו כי 'כתר שם טוב עולה על גביהן', וכתר שם טוב היא העשירית. והבן זה היטב כי אי אפשר לפרש יותר" [הובא למעלה פ"ב הערה 794]. ושמעתי לבאר שבשני המקומות הנ"ל כוונתו לספירת כתר. ונמצא שכתר שם טוב הוא כנגד כתר, ושלשת הכתרים שבמשנה הם כנגד חג"ת [כתר כהונה הוא כנגד חסד (ראה למעלה הערה 1288), כתר מלכות הוא כנגד גבורה, וכתר תורה הוא כנגד תפארת (כמבואר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 155)]. וראה להלן הערה 1958.

<> כבר נתבאר למעלה [הערות 521, 1029] שלפעמים מבאר את סמיכות המשניות מיד בתחילת ביאור המשנה, ולפעמים מבאר זאת בסוף ביאור המשנה [כפי שעשה כאן]. והטעם הוא, שכאשר הסמיכות אינה קשורה לביאור המשנה, אזי יקדים ביאורה לפירוש המשנה. אך כאשר הסמיכות היא פועל יוצא מביאור המשנה, יבארה לבסוף ביאור המשנה.

<> אין כוונתו כאן שכבר ביאר למעלה הטעם לסמיכות המשניות, אלא כוונתו לטעם של המשנה "ששגגת תלמוד עולה זדון", וכמו שמבאר והולך.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1107]: "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'".

<> כן ביאר למעלה פ"א מי"ג ולמעלה משנה ה "ודאשתמש בתגא חלף". וזה 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". 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". ולמעלה במשנה ה [לפני ציון 594] כתב: "'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". וכן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכא.], וז"ל: "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.

<> ואודות שהנבדל הוא עליון, והחומרי הוא שפל, 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". ובתפארת ישראל פל"א [תע.] כתב: "כי כל ענין הנוטה אל הגשמי יש בו שפלות ופחיתות, ודבר שהוא נבדל יש לו מלכות" [הובא למעלה הערה 399].

<> כפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שנה:]: "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". ובח"א לשבועות ט. [ד, יא:] כתב: "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 הערה 596]. ובגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנג:] כתב: "כי אין דבר עליון באדם רק הראש" [הובא למעלה פ"ג הערה 1862]. ואמרו חכמים [בסנהדרין קיא:] "עתיד הקב"ה להיות עטרה בראש כל צדיק וצדיק", וכתב שם בח"א [ג, ער:] בזה"ל: "פירוש כי העטרה היא נבדלת מן האדם, כי העטרה היא על ראש האדם, נבדל מן האדם. ועם זה שהעטרה היא נבדלת מן האדם, מכל מקום העטרה היא חבור מצורף אליו. ומכל מקום העטרה אין לה חבור וצרוף גמור, שהרי היא עטרה על ראשו. וכך השם יתברך שהוא עטרה לראש הצדיק מצורף אליו, ומכל מקום הוא נבדל ממנו, כמו שהעטרה היא בראש האדם מצורף אל האדם, ונבדל מן האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1865]. ועל כך מזמרים ישראל קדושים "דעה חכמה לנפשך והיא כתר לראשך" [מפזמון "דרור יקרא"] הרי שהחכמה היא כתר, והכתר נמשל לחכמה.

<> בא לבאר מהו העומק שכלי המקדש דוקא הם המורים על המעלות של תורה כהונה ומלכות, ודוקא עליהם התנוססו שלשת הכתרים שהוזכרו במשנה. ובביאור דבריו כאן שמעתי ממו"ר הגאון רבי יונתן דיוויד שליט"א, שהשייכות בעצם בין כלי המקדש לכתרים היא שהכתר מורה על מעלה הנבדלת מן האדם, שהרי היא נמצאת מעל לראשו [כמבואר בהערה הקודמת]. וכל מעלה כזאת בהכרח שמקורה העליון הוא מהשם יתברך, בבחינת תפילין של ראש [הנקראים אף הם "כתר" (כמבואר למעלה פ"ג הערה 1870)], שעליהם אמרו חכמים [ברכות ו.] "'וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך' [דברים כח, י], אלו תפילין שבראש". נמצא שהכתר מורה על החבור לעליונים. והרי כל ענינו של המקדש הוא להיות מקום החבור לעליונים, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות כג [סז:] "בית המקדש במה שהוא בית וועד השכינה" [ראה למעלה פ"א הערה 1411, ופ"ג הערה 489], ובית המקדש של מטה מכוון כנגד בית המקדש של מעלה [גו"א שמות פט"ו אות כא]. וכבר השריש הרמב"ן [ר"פ תרומה] שענין המשכן מתבטא בכלי המשכן [ארון, שולחן, ומנורה]. ולכך נאה ויאה שהכתרים יתנוססו על כלי המקדש, כי מהות הכתר מתגלית דרך כלי המקדש.

<> אודות קדושת המקדש, הנה רש"י [דברים ג, כה] כתב: "והלבנון - זה בית המקדש". וכתב שם בגו"א אות יח בזה"ל: "בית המקדש בתוכו מדמה ל'לבנון', שהוא מקום על הר מוציא אילנות, והאילנות הם נקראים 'לבנון', והם נבדלים מן הארץ לגמרי. כן בית המקדש הוא נבדל מן מקום הארץ בקדושתו, עד שהיה קודש קדשים. וזהו שדרשו ז"ל [יומא לט:] למה נקרא שמו 'לבנון', שהוא מלבין עונותיהם של ישראל. פירוש, כי מפני זה נקרא 'לבנון', על שהמקום הזה הוא נבדל בקדושתו ממקום הארץ, שהארץ היא חומרי ביותר, לכך בית המקדש מלבין עון ישראל. שהאדם שחטא, שנטה אחר יצר של חומרו, המקום הזה שהוא נבדל בקדושתו מן הארץ, שלכך נקרא 'לבנון' על שם שהוא נבדל מן הארץ החומרית ביותר, ולכך הוא מלבין עונותיהן, שכאשר יעבדו במקדש - שהוא קדוש אלהי - יסולק מהם החטא שהוא לאדם החומרי, ופירוש זה ברור". וכן כתב בגבורות ה' פע"א [שכד.], ובנצח ישראל פ"ה [קז:]. ומהמשך דבריו משמע כאן שבא לומר שהמזבח והשלחן נמצאים בהיכל [שמות מ, פסוקים כב, כו], לעומת הארון הנמצא בקודש הקדשים [שם פסוק כא].

<> כפי שביאר למעלה [מציון 1223 ואילך] שכתר תורה הוא כנגד השכל, וכתר כהונה הוא כנגד הגוף, וכתר מלכות כנגד הנפש, לכך "כתר תורה הוא קודש קדשים, שהוא יותר נבדל מן הגוף". וראה להלן סוף משנה טו, שגם שם ביאר שכתר תורה הוא נבדל מהאדם. ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "כי המעלה האלקית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים. כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלקית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח הוא מרמז על כתר כהונה כתיב [שמות ל, ד] 'ועשית לו'. וכן אצל השלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו'. אבל בארון כתיב [שם פסוק יא] 'עליו' [כמבואר למעלה מציון 1276 ואילך]. שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה, וכבר בארנו זה" [הובא למעלה הערה 1278, ולהלן הערה 1366]. ולהלן סוף המשנה הבאה [לפני ציון 1414] יחזור על דבריו כאן שהכתר מורה על מעלה נבדלת.

<> למעלה פ"ג מ"ה אמרו "כל המקבל על עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ", וכתב שם לבאר [לאחר ציון 672]: "וכאשר תבין דברי חכמה מאד, תדע איך המקבל עליו עול תורה מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. כי בבית המקדש שלחן בצפון [שמות מ, כב], והשלחן הוא שלחן מלכות, והוא כנגד הנהגת המלכות. ומנורה בדרום [שם פסוק כד], שיש בה שבעה נרות [שמות כה, לז], הם כנגד שבעה ימי בראשית, שהם שבעה ימי הטבע, ודבר זה ידוע לחכמים. ואילו התורה במדריגה יותר עליונה, שאלו שנים הם בהיכל, שהוא כנגד עולם הזה, ואילו התורה היא בארון [שמות כה, טז], שהוא בבית קדשי הקדשים [שמות מ, כא], שהוא כנגד מדריגת עולם העליון. ואלו דברים ברורים למי שמבין דברי חכמה עמוקה". הרי שהקודש הקדשים מורה על קדושת התורה. אודות שחשיבות המקום יורה על חשיבות העומד בו, כן כתב בגו"א במדבר פ"י אות כח, וז"ל: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר". אך בנר מצוה [פז:-פט:] ביאר לאידך גיסא, שמעלת קודש הקדשים היא יותר ממעלת ההיכל, וכלשונו: "כי קודש קדשים הוא אחר שבעה, וזהו השמיני... קודש הקדשים הוא קדוש נבדל מן הטבע, ולכך בקודש הקדשים היה הארון והתורה, שהיא שכלית בלתי גשמי. והתורה נתנה גם כן אחר הז'... ובהיכל עצמו היה המנורה ובה שבעה נרות". ולכך שם הראה את מעלת המקום על פי מעלת העומד, שהתורה עומדת תחת מספר שמונה, ואילו המנורה עומדת תחת מספר שבע. וכן כתב בגבורות ה' ר"פ ע, וז"ל: "במה שכל הדברים לפי ענינם ולפי מעלתם מעצמם יש מקום להם... כי המקום מורה ברוב על המעלה של העומד בו, שאם הדבר חשוב, יש לו מקום חשוב לפי ענינו". נמצא שמעלת קודש הקדשים מורה על מעלת התורה [כדבריו כאן], ומעלת התורה מורה על מעלת קודש הקדשים [כדבריו בנר מצוה (הובא למעלה פ"ג הערה 680)]. ולמעלה [לפני ציון 1176] כתב: "מדריגת התורה, והיא בפני עצמה לפני ולפנים".

<> כפי שכתב למעלה [לפני ציון 1097]: "התלמוד הוא שכלי, לא היה לו לטעות... 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". וראה למעלה הערות 1087, 10097, 1175 אודות מעלת התלמוד ביחס למקרא ומשנה. ועוד אודות שכתר תורה שייך לעמל התורה, צרף לכאן דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה פ"ג הי"ג, שכתב: "אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה, אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה. לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתיה ושיחה וכיוצא בהן, אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה". וקודם לכן, שם בהלכות ה-ו כתב: "תחלת דינו של אדם אינו נידון אלא על התלמוד ואחר כך על שאר מעשיו... מי שנשאו לבו לקיים מצוה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת". הרי להדיא ביאר ש"מוכתר בכתר תורה" מתקיים דוקא בתלמוד.

<> פירוש - לכך סמך "שלשה כתרים הם" ל"שגגת תלמוד", כי הקדושה של כתר תורה מבארת מדוע "שגגת תלמוד עולה זדון", וכמו שביאר.

<> שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, ורבי יהודה [בעל המאמר "הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון"] ורבי שמעון [בעל המאמר "שלשה כתרים הם"] היו מתלמידיו של רבי עקיבא, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "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 [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [משנתינו], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערה 1033, ולהלן הערות 1418, 1458, 1497, 1680.

%[פ"ד מט"ו]

<> כן ביארו רש"י והאברבנאל כאן. ויש להבין, מדוע מפרשי המשנה נכנסו לענין זה לבאר מיהו רבי נהוראי, ומאי נפק"מ בזה. והנראה, כי אע"פ שר"א בן ערך נקרא כאן בשם "רבי נהוראי", מ"מ בודאי לא מצינו שתמיד יקרא בשם "רבי נהוראי" [ראה למעלה פ"ב מ"ט ובחולין קו. שהוזכר בשמו, ולא בכנוי "נהוראי"]. ובעל כרחך לומר שנקרא כן רק במאמר שבולטת בו ההנהרה לעיני חכמים. והואיל וכאן הוא מכונה "נהוראי", מוכח שמאמר זה במיוחד מנהיר עיני חכמים. לכך מפרשי המשנה הביאו בריש דבריהם למשנתינו את דברי הגמרא הנ"ל, כדי להורות על רוממות משנתינו המזכה את בעליה בכנוי "נהוראי". אך עדיין קשה, שבגמרא שם הובאה דעה זו כדעה שניה, אך הדעה הראשונה סוברת שרבי נהוראי הוא רבי נחמיה, ומדוע כאן רש"י והמהר"ל מתעלמים מהדעה הראשונה. ובמיוחד שרש"י בסנהדרין כ: [ד"ה לא נאמרה] הכריע כדעה הראשונה. [אך האברבנאל באמת נזהר מזה, שכתב "החכם הזה רבי נהוראי אמרו בפ"ק דעירובין (יג:) שהיה שמו רבי אלעזר בן ערך או רבי נחמיה"]. ועוד קשה, שלהלן בסוף הביאור למשנה ביאר את סמיכות משנתינו למשנה הקודמת לפי הדעה שבעל המאמר הוא רבי נחמיה, וכלשונו [לאחר ציון 1417]: "פירוש סמיכת המאמרים ודברי רבי נהוראי בכאן, כי ללישנא קמא דברייתא [שבת קמז:] רבי נהוראי הוא רבי נחמיא, והוא בכל מקום בעל מחלוקת דרבי יהודה ורבי שמעון שנזכרים לפני זה, והוא הנכון". הרי שלהלן ביאר רק לפי הדעה הראשונה, ואילו כאן מבאר רק לפי הדעה השניה. ואולי יש לומר, שלנקודה שרוצה לומר כאן [שדברי המשנה מאירים במיוחד] אין זה בזה נפק"מ אם הכנוי "נהוראי" נאמר על תנא זה או על תנא אחר. ומ"מ תפס את הדעה הסוברת שהוא רבי אלעזר בן ערך מחמת שבגמרא שם מובא מעשה עם רבי אלעזר בן ערך הקשור לדברי משנתינו [כפי שיבא את דברי הגמרא בשלימותם להלן (לאחר ציון 1370)]. אך האברבנאל שלא הביא את הגמרא בשבת [קמז:], אלא את הגמרא בעירובין [יג:], ששם לא הוזכר המעשה עם ר"א בן ערך, אכן נקט בשתי האפשריות שנאמרו שם, מבלי להעדיף את הדעה השניה על פני הדעה הראשונה.

<> וראיה לדבר, שבילקו"ש למשלי פרק ב [המשך רמז תתקלב] אמרו "'אם תבקשנה ככסף וגו'' [משלי ב, ד], אמר ריש לקיש, אם אין אדם הולך אחר דברי תורה, הם אינם באים אחריו. וכן רבי נהוראי אומר, הוי גולה למקום תורה. ואם אדם מחפש אחריהן, מתוך כך זוכה לחכמה ולבינה" [ראה להלן הערה 1363]. וכן בילקו"ש לתהלים פרק א [רמז תריז] אמרו "רשב"ג בר רב יצחק היה שותל עצמו מחבורה לחבורה... תמן תנינן רבי נהוראי אומר הוי גולה למקום תורה". הרי שהביאו רק את ריש דברי רבי נהוראי ["הוי גולה למקום תורה"], מבלי להוסיף "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך", ומדוע במשנה הוסיף כן רבי נהוראי.

<> ולא "ואל &**תאמר**^ שהיא תבוא אחריך", אלא "ואל &**תשען**^ שהיא תבוא אחריך", ומדוע נקט בלשון אמירה. ובמיוחד יקשה כן לפי דבריו שכתב: "כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן &**שאל יסמוך**^ על זה שתבא אחריו", והואיל ועיקר אזהרת המשנה מכוונת לומר שלא יסמוך על האפשרות שהתורה תבוא אחריו, היה מן הראוי לומר "ואל תשען שתבא אחריך".

<> לכאורה אפשר לשאול לאידך גיסא; מדוע אמר בסיפא "ואל בינתך אל תשען", ולא אמר שם "ואל תאמר אשען על בינתי", כפי שאמר ברישא, ומאי אולמא לישנא דסיפא מלישנא דרישא. ונראה, כי עיקר שאלתו הוא שאין צורך באמירה כלל, אלא לומר רק את עיקר הענין, שהתורה לא תבוא אחריך, ומה ענין אמירה לכאן. ורק מוכיח מהסיפא שניתן לדלג על האמירה לגמרי, אך לא שמקשה מלשון הסיפא על לשון הרישא. וראה להלן הערות 1346, 1408.

<> שבא לו בירושה. וכמו שאמרו [חולין פד:] "מי שהניח לו אביו מעות ורוצה לאבדן וכו'", ופירש רש"י שם "כלומר מי שלא טרח בממון, וקל בעיניו לאבדו".

<> וכמו שכתב למעלה [משנה ט (לפני ציון 869)] לאידך גיסא; "אם נראה... 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", ושם הערות 869-871. ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "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 הערה 869, ולהלן הערה 1822]. ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכז.] ביאר מדוע העושר הוא דבר שמשתנה בקלות ועובר מזה לזה [הובא בחלקו למעלה הערה 408].

<> אודות שגזירת העושר מחזרת אחר האדם שתצא לפועל, כן מבואר בדברי חכמים הידועים [שבת קיט.] ש"יוסף מוקיר שבי הוה ["מכבד שבתות" (רש"י שם)], ההוא נכרי בשבבותיה דהוו נפישי נכסיה טובא. אמר ליה ["להאי נכרי" (רש"י שם)] כלדאי ["חוזים בכוכבים" (רש"י שם)], כולהו נכסי יוסף מוקיר שבי אכיל להו ["סופך ליפול בידו" (רש"י שם)]. אזל זבנינהו לכולהו נכסי, זבן בהו מרגניתא, אותבה בסייניה ["עשה לו כובע של לבד ושבצו במשבצות של זהב וקבע בו מרגליות, וקבע את זו עמהם" (רש"י שם)]. בהדי דקא עבר מברא אפרחיה זיקא, שדייה במיא, בלעיה כוורא, אסקוה... אמטיוה לגבי יוסף מוקיר שבי". וכתב בח"א שם לבאר [א, ס:]: "מה שאמר דאמרי ליה כלדאי כלהו נכסי יוסף מוקיר שבתא, רוצה לומר כי המזל מגיד לאדם מה שיגיע לו, וכמו שאמרו ז"ל [מגילה ג.] אף על גב דאיהו לא ידע, מזליה ידע. ומפני כי המזל ידע מה שיגיע לו, והאדם עצמו רוצה להיות נשמר, כי כל דבר יש בו שמירה מצד עצמו שלא יגיע לו מה שמזלו מגיד לו, ואדרבא, בשביל כך נעשה לו מה שנגזר עליו. כי אם היה האדם נוהג על פי מנהגו וטבעו, הנה הטבע רחוק ביותר מן גזירת השם יתברך, אבל מעשה האדם יותר קרובים אל גזירת השם יתברך. ולכך מעשה האדם קרובים שהשם יתברך יגמור גזירתו על ידי גמר מעשה האדם. ולפיכך כאשר המזל מגיד לו גזירתו, והנה האדם רוצה לשמור מן הגזירה, כי כל דבר יש לו כח מצד עצמו להיות שומר עצמו, והשם יתברך שהוא עליון על הכל גומר גזירתו על ידי זה שתצא הגיזרה לפעל. כמו שאמר כי כלדאי היו אומר כי כל נכסיו יהיו ליוסף מוקיר שבת, רוצה לומר כי מזלו היה מגיד לו. שהרי יש לו שמירה מצד עצמו מן ההפסד, לכך רצה להיות נשמר, ועשה דבר שעל ידי זה תצא הגזירה לפעל. וכל זה רמזו חכמים בכאן מה שאמרו לו כלדאי ומה שהיה מוכר נכסיו וזבין בו מה שזבין, כל הדברים האלו הם נעשים בלא ידיעת האדם, רק מעצמו נעשה, שהמזל מגיד לו אשר נגזר עליו, והכח שיש לאדם רוצה להיות נשמר. ובשביל כי כח האדם קרוב ביותר אל גזירת השם יתברך, לכך גומר השם יתברך גזירתו בשביל זה, ויש לך להבין דברים אלו. ומה שאמר דאותבה בסייניה, הכל לבאר כי האדם רוצה לשמור עצמו, והנה עושה בהפך, שקונה דבר שקל הוא להיות נאבד ממנו. וכל זה מצד גזירת השם יתברך, ויש לך להבין את זה".

<> כפי שביאר כמה פעמים שכאשר הגזירה נגזרה, אזי מספיק מעשה קטן כל שהוא שיעשה שהגזירה תצא אל הפועל. וכגון, בגבורות ה' פ"ט [נז.] הביא את מאמרם [נדרים לב.] שמחמת חטאו של אברהם אבינו נשתעבדו ישראל במצרים, וכתב על כך בזה"ל: "כבר אמרנו לך למעלה שלא תביט אל החטא עצמו, אם קטן הוא החטא, שלא פרשו רז"ל רק שהיה כאן חטא יהיה קטן או גדול, שעל כל פנים השיעבוד והגלות ראוי מצד עצמו כמו שהתבאר. רק שבלא חטא לא היתה הגזירה יוצאת לפעל, ולכך בארו ז"ל שהחטאים האלו מכריעים ומוציאים לפעל הגזירה". וקודם לכן כתב [נה:]: "ודבר כזה אין צריך רק חטא מעט וקטן להכריע" [ראה למעלה הערה 417]. ובירושלמי קידושין פ"ג הי"ב אמרו "'אלהים מושיב יחידים ביתה' [תהלים סח, ז], אפילו ממזר אחד בסוף העולם וממזרת אחת בסוף העולם הקב"ה מביאן ומזווגן זה בזה".

<> ואם תאמר, הרי אמרו 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 "תורה עומלת לו - שמחזרת עליו, ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה, וכל כך למה, מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה". הרי שאף התורה מחזרת על האדם שתנתן לו, כפי שגזירת העושר מחזרת על האדם. ויש לומר, שעם כל זה אין הדבר ניתן לאדם אלא רק על ידי שטרח הרבה בתורה, וכפי שפירש רש"י קודם לכן "נפש עמל עמלה לו - מפני שעמל בתורה תורה עומלת לו". אך לא מצינו בתורה שיזכה בה ללא מעשה מצד הלומד. ובלא"ה לא קשה, כי שם בח"א [ג, רכז.] ביאר דלא כרש"י את "תורתו עומלת לו במקום אחר", וכלשונו שם: "והבן מה שאמר 'הוא עמל במקום הזה', הוא עולם התחתון, ותורתו שהיא בעצמו נבדלת מן הגוף, היא 'עומלת לו במקום אחר', דהיינו בעולם הנבדל, שעל ידי התורה הוא דבק בעולם הנבדל, אז מביאה לה התורה החיים". וראה להלן הערות 1346, 1822.

<> "בתורה" [רש"י שם].

<> בלשון הגמרא שלפנינו אמרו "לא יגעתי ומצאתי אל תאמן", אך בעין יעקב הגירסא היא "מצאתי ולא יגעתי אל תאמן", וכדבריו כאן. וכבר נתבאר הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 371] שדרכו להביא כגירסת העין יעקב.

<> כי הדברים הנבדלים נעלים מהמזל. וכפי שכתב בגו"א במדבר פכ"א אות לג [שנב.], וז"ל: "ישראל מפני שאין כחם כח גשמי, לפי שהם מקבלין מן השם יתברך כח קדוש, אמרו ז"ל [שבת קנו.] אין מזל לישראל. כי מי שכחו כח גשמי יש לו מזל, שהוא כח ושפע גשמי. אבל ישראל הדבקים בה', אין כחם גשמי, ואין מזל להם" [ראה למעלה הערה 250]. ונאמר [קהלת א, ט] "ואין כל חדש תחת השמש", ופירש רש"י שם "בכל מה שהוא למד בדבר שהוא חליפי השמש, אין בו חידוש, לא יראה אלא מה שהיה כבר שנברא בששת ימי בראשית. אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חדושי טעמים... וכן מצינו במסכת חגיגה [ראה שם יד:] שאמר רבי אליעזר בן הורקנוס דברים שלא שמעתן אזן במעשה מרכבה". והבית הלוי בדרוש טו כתב: "הענין דהנה מעשה עולם הזה נקראו במגילה זו 'תחת השמש', וכמו שהסביר המהרש"א בחידושי אגדות במסכת שבת [ל:] דהם תחת המזל והנהגה טבעיות. ותורה ומצות הם למעלה מן השמש, שאינם תחת המזל". וראה להלן הערה 1346. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו [זוה"ק ח"ג קלד.] "הכל תלוי במזל, אפילו ספר תורה שבהיכל". כבר הקשה כן השערי אורה [השער השלישי והרביעי הספירה השמינית והשביעית], וז"ל: "וזהו שאמר ז"ל 'הכל תלוי במזל ואפילו ספר תורה שבהיכל'. ואל יעלה בדעתך כי במזלות של כוכבי שמים ספר תורה תלוי, שהרי כל העולם כולו בתורה נברא, והיאך תהיה התורה תלויה במזל אחר שהוא על ידי התורה. אלא סוד זה שאמר 'הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל' הוא המזל העליון, הידוע בכתר, שממנו תלויות הספירות וכל הנבראים כולם, ואפילו התורה תלויה בו. ונקרא 'מזל', כי ממנו נוזלים הכוחות בכל הספירות ובכל בני העולם. וגם ספר תורה מן המזל הזה שואב כוח וממנו הוא מקבל".

<> דייק בלשונו לומר שאין המזל "גורם שלא ילמד", אך לא כתב כן לגבי "שלא ישכח" כי אכן זכרון התורה תלוי בסייעתא דשמיא, ולא רק ביגיעה, וכמו שאמרו שם [מגילה ו:] "לא אמרן אלא לחדודי, אבל לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)], סייעתא מן שמיא היא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]". א"כ יגיעה אינה מספקת בנוגע לאוקמי גירסא [כמובא למעלה פ"א מ"א (קל:)], אך בנוגע לעצם הלימוד ["לחדודי"] יגיעה מועילה. [ולהלן (לאחר ציון 1367) שב והביא מאמר זה, וביארו על פי הסברו השני שם]. @**אך טעמא**^ בעי, שאם אין למוד התורה מושפע מן המזל [ולכך היגיעה לחוד מועילה], מדוע אין היגיעה לחוד מספיקה גם כדי לאוקמי גירסא. ויש לומר, מה שאין היגיעה לחוד מועילה לאוקמי גירסא, אינה משום שהמזל מונע זאת, כי ברור שאין למזל שום מבוא בלימוד תורה. אך המניעה באה מחמת שהתורה היא נבדלת לגמרי מן האדם, ואינו בר הכי לקנותה. וכן כתב למעלה פ"א מ"א [קל.], וז"ל: "אמרו ז"ל [נדרים לח:] אצל 'ויתן אל משה ככלותו וגו'' [שמות לא, יח] דמתחילה למד משה והיה משכח, עד שנתן הקב"ה אליו התורה במתנה. כי לאקומי גרסא סיעתא דשמיא, כדאיתא בפרק קמא דמגילה, ולא היה סייעתא דשמיא רק ביהושע, כי הוא ראוי לכך בודאי". הרי שהשווה בין "אוקמי גירסא" לשכחת משה רבינו את התורה. ובביאור שכחת משה כתב בח"א לנדרים שם [ב, יג:], וז"ל: "בארו בזה מדריגת התורה, שאין לה צרוף וחבור אל האדם לפי מעלתה העליונה. לכך היה משה משכח התורה כשלמדה, כי התורה היא נבדלת אלקית, ואינה שייך התורה לאדם מצד שהאדם הוא בעל גוף. לכך לא היה חבור אל משה אל התורה, רק מצד מה שנותן השם יתברך ומשפיע לאדם, ובצד הזה היה החבור... כי משה הוא בפני עצמו, והתורה היא נבדלת מן האדם לגמרי, ולכך מתחלה כאשר נתנה היה לומד ומשכחה, כי לא היה לה שום חבור לאדם הגשמי" [הובא למעלה פ"ג הערה 936].

<> יש לשאול, שאמרו בגמרא [שבת כג:] "הרגיל בנר הויין ליה בנים תלמידי חכמים", ובנר מצוה [קיד.] כתב: "וקשה, דהוי ליה לומר 'הרגיל בנר יהיה תלמיד חכם בעצמו', ולמה אמר כי יהיו לו בנים תלמידי חכמים". ובהמשך שם כתב [קטז.] בזה"ל: "אין זה קשיא, כי לפעמים אינו ראוי להיות תלמיד חכם, כאשר אין לו חכמה כלל". הרי שיכולה להיות מניעה לאדם היגע בתורה שלא יזכה לה "כאשר אין לו חכמה כלל", ואילו כאן שלל שהמזל ימנע מהאדם ללמוד תורה. ובעל כרחך שתבאר שאין מניעה זו [העדר חכמה] מחמת המזל, אלא מניעה בפני עצמה. אך א"כ מדוע כאן מבאר שההסבר היחידי לאי מציאת התורה לאחר יגיעתה הוא ש"המזל הוא גורם שלא ילמד", שמא אין זה מחמת המזל אלא מחמת ש"אין לו חכמה כלל". ולכאורה קושיא זו היא סתירה שבין שתי גמרות; במגילה ו: אמרו "יגעת ולא מצאת אל תאמן", ואילו בשבת כג: אמרו "דדחיל מרבנן הוא גופיה הוי צורבא מרבנן, ואי לאו בר הכי הוא, משתמען מיליה כצורבא מרבנן". הרי שיש מציאות של "לאו בר הכי הוא". ונראה שרש"י בשבת נשמר מזה, שכתב "ואי לאו בר הכי - שאינו רגיל לעסוק בתורה", אך לא שעוסק בתורה ועדיין אינו בר הכי. אך לפי מה שמבאר בנר מצוה הנ"ל שיש אדם המנוע מהבנת תורה מחמת ש"אין לו חכמה כלל", תקשי שא"כ איך אמרו "יגעתי ולא מצאתי אל תאמן", שמא אין לו חכמה כלל. וכן יש להקשות על דבריו בבאר הגולה בבאר השביעי [שע:], שכתב: "כל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם, שהרי אמרו 'יגעתי ולא מצאתי אל תאמין'". ושוב יקשה, הרי ישנה אפשרות ש"אין לו חכמה כלל", ואיך אפשר לומר שכל אדם הוא בכח להיות תלמיד חכם. ויל"ע בזה.

<> כמבואר למעלה שהמזל גורם שמעשיר, אף שלא טרח בעושר.

<> כמבואר למעלה [הערה 1321] שהמזל יכול למנוע מן האדם את העושר.

<> מוכח מדבריו כאן ש"מזל" ו"סייעתא דשמיא" הם דבר אחד, שעל מה שאמרו בגמרא שלמשא ומתן צריך סייעתא דשמיא, ביאר כאן שצריך שהמזל לא יהיה נגדו. הרי שסייעתא דשמיא היא אופן שהמזלות יפעלו לטובתו. וראה להלן הערה 1342.

<> שאמרו שם "איתמר רבי חנינא אומר, מזל מחכים, מזל מעשיר", ופירש רש"י שם "מזל מחכים - לפי המזל היא החכמה, כדאמר דבחמה נהיר וחכים". וקודם לכן אמרו "האי מאן דבארבעה בשבא [שנולד ברביעי בשבת] יהי גבר חכים ונהיר, מאי טעמא, משום דאיתלו ביה מאורות". ומקשה, שרואים מכך שאף החכמה תלויה במזל כפי שהעושר תלוי במזל, ודלא כמו שביאר.

<> כפי שביאר את מאמרם [שבת קנו.] "אין מזל לישראל", שכתב שם בח"א [א, פט:] בזה"ל: "בודאי ישראל גם כן תחת המזל, כאשר לא נביט אל צדקתם ומצותם. וכאשר הוא חצי זכיות וחצי חובה, בודאי המזל להם מכריע". הרי שהמזל אינו קובע לבדו, אך ב"חזי לאיצטרופי" הוא מועיל.

<> לפי זה כאשר אמרו בגמרא שם [שבת קנו.] "מזל מחכים, מזל מעשיר", לצדדין קתני; לגבי "מחכים" הכוונה היא שהמזל מסייע, אך אינו מביא החכמה לגמרי. אך לגבי "מעשיר" הכוונה היא שהמזל עושה הכל, ואף ללא שיטרח יזכה לעושר. וזהו דוחק מבואר. ואולי מחמת כן הביא הסבר שני לבאר "מזל מחכים", ולפיו לא תקשי קושיא זו.

<> כמו שכתב בתפארת ישראל פ"ט [קנ.]: "כי בודאי על ידי החכמה האדם גם כן הוא שכלי" [הובא למעלה הערה 24]. ובתפארת ישראל פי"ג [ריג:] כתב: "כל חכמה היא צירוף הנפש" [הובא למעלה הערה 527].

<> מה שכתב "תורת משה" ולא "תורה" סתם, כי "תורת משה" מורה על הקבלה מה', וכמו שאמרו [למעלה פ"א מ"א] "משה קבל תורה מסיני". ועוד, שכל ישראל עדים על נבואת משה שנאמרה מפי הגבורה, וכדברי הרמב"ם הידועים בפ"ח מהלכות יסודי התורה ה"א. וכן כתב בגו"א ויקרא פ"ח אות יב [קפא.], וז"ל: "עדיין לא נתאמת להם תורת משה עד מתן תורה, דכתיב [שמות יט, ט] 'וגם בך יאמינו לעולם'". ובנתיב יראת השם ס"פ ד כתב: "הכל מעידין כי דת תורת משה אמת".

<> יסוד נפוץ מאוד בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"ט [קמט:] כתב: "התורה אף שיש בה החכמה, אין החכמה שהיא בתורה היא חכמה מחקרית, אבל החכמה שהיא בתורה, שהתורה היא מלמדת ומורה לך דרך החיים שהאדם יקנה ההצלחה האחרונה, היא הדבקות בו יתברך, שנפשו תהיה צרורה בצרור החיים את ה', ודבר זה שיבא אל הדבקות הזה הוא על ידי עשיית התורה. וזהו ההפרש שיש בין התורה ובין שאר החכמות; כי שאר החכמות אינם מביאין את האדם אל הדבקות הזה, אף כי בודאי על ידי החכמה גם כן האדם הוא שכלי, מכל מקום מה שקונה מן השכל אינו כדאי שיהיה דבק עם השם יתברך, שהוא נבדל לגמרי מהכל. אבל מה שמביא האדם אל הדבקות היא התורה, שהיא מורה הדרך אל השם יתברך, שעל ידי זה יהיה דבק בו יתברך... שהאדם יש לו חיבור אל השם יתברך באמצעות התורה". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקסט] כתב: "מי שחסר התורה, שהיא החכמה האמיתית, אין מקבל היראה מהשם יתברך". ולמעלה פ"ג מ"ט [לאחר ציון 993] כתב: "מה שאמר כאן 'כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו', מדבר בחכמת התורה בפרט, דלא שייך באומות כלל... מעלת התורה שהיא אלקית, והיא רחוקה מן האדם... שהיא חכמה אלקית, ואין התורה חכמה אנושית". ולמעלה פ"ג מי"ח [לאחר ציון 2120] כתב: "כי עיקר החכמה היא בתורה ובהלכות המצות, ודבר זה הצלחת האדם... ולא בשאר חכמות". ולהלן פ"ה מכ"ב [ד"ה ועוד פירוש] כתב: "שאין לך מדה טובה הימנה [מהתורה]... שהיא הדבר המביא אל השי"ת להתדבק בו יתברך ביחוד יותר מהכל, ולא כן שאר חכמות. ואילו ידעו בני אדם יושבי חושך להבין... לא היו מבלים ימיהם בדברי חכמי האומות ועוזבין תורת אמת, אשר בצלה אנו חיים". ובתחילת נתיב התשובה כתב: "התורה... שהיא חכמה העליונה שאין אחריה דבר". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמא.] כתב: "ועוד הם [ישראל] נבדלים יותר במה שיש להם התורה השכלית, הנבדלת מכל חכמה". וראה הערה 1338. וזהו יסוד מוסד בספרי המהר"ל. וכ"ה בח"א לשבת לב. [א, כא.], ח"א לקדושין לא. [ב, קלח.], ח"א לבכורות ח: [ד, קכג.], נתיב התשובה פ"א הערה 4, למעלה פ"ב הערה 490, ועוד.

<> לשונו בבאר הגולה באר החמישי [נח:]: "חכמי האומות, אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם פנימית, סתרי חכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים, ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000].

<> לשון המדרש: "אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמן, הדא הוא דכתיב 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'". ואם יש אבדון חכמה מהגוים, משמע שקודם לכן היתה להם חכמה. וכן ביאר בנצח ישראל פל"א [תקצח.].

<> לשונו בנר מצוה [כט:]: "כי כל ענין המלכות [יון] זה שהיו מבקשים החכמה, וכמו שהוא מבואר מן היונים, וכמו שיתבאר. ולכך היו נותנים דעתם על התורה ולבטל אותה מישראל, כי לא היו רוצים שתהיה החכמה, בפרט שהיא יותר חכמה והיא יותר עליונה מן החכמה האנושית שהיה להם, כמו שהיא התורה שהיא החכמה על הכל. והחכמה הזאת שהיא על הכל לא שייך אל האומות, כמו שהוא מבואר במדרש. וכך אמרו במדרש 'מלכה ושריה בגוים אין תורה', אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים, תאמין, שנאמר 'והאבדתי חכמים מאדום ותבונה מהר עשו'. אם יאמרו יש תורה בגוים אל תאמין, דכתיב 'מלכה ושריה בגוים אין תורה'. ולכך המלכות, הם היונים, לא היו מתנגדים לישראל כי אם בתורתם". ובנתיב התורה פי"ד [א, נט:] כתב: "במסכת ברכות [נח.] הרואה חכמי אומה"ע אומר 'ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם'. והרואה חכמי ישראל אומר 'ברוך שחלק מחכמתו ליראיו'. ומה הפרש בין זה לזה... כי לשון נתינה משמע אינו מן עצם החכמה שהיא אל השי"ת... ואין זה מאמתת חכמת השי"ת, שהיא נבדלת אלקית. אבל לישראל השפיע החכמה העליונה האלקית... אשר נתן משפט שכלי לגמרי לישראל... שאף הדברים הנגלים שהם בתורה הם שכל אלקי נבדל לגמרי. ולכך אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש חכמה בגוים - תאמין... תורה בגוים - אל תאמין... כי אין חכמי האומות ראוים אל שכל האלקי הנבדל, שהיא התורה. וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל בחבורו [מורה נבוכים ח"ב ס"פ כב], כי מה שאמרו חכמי האומות במה שהוא תחת גלגל הירח יש לשמוע להם, כי היו חכמים בעולם הטבעי. אבל מה שאמרו במה שהוא למעלה מן גלגל הירח, שזהו מה שאחר הטבע, אין לשמוע להם... שחכמת הטבע נקראת חכמה גמורה... רק שאין חכמתן חכמה אלקית נבדלת מן גשמי לגמרי" [הובא למעלה פ"ג הערה 989, ופרק זה הערה 482]. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות. אמרו במדרש [איכ"ר ב, יג] אם יאמר לך אדם יש תורה באומות - אל תאמין, שנאמר [איכה ב, ט] 'אין תורה בגוים'. אם יאמר לך יש חכמה באומות - תאמין, שנאמר [עובדיה א, ח] 'והאבדתי חכמה מאדום וגו'', אם כן אית בהו. והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך", וראה שם הערה 59, כי הוא יסוד נפוץ בספריו [הובא למעלה פ"ג הערה 1000, ולהלן הערה 1356]. @**וכך מוכח**^ מיניה וביה; שהרי בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נא.] כתב: "תכלית התורה שיקנה האדם מעלה זאת העליונה, הוא צלם האלהים... כי כל התורה כולה פירוש באיזה צד יגיע למדרגה הזאת, שיהיה האדם בצלם אלהים לגמרי. ולכך המצות עשה בתורה הם רמ"ח, כמנין איברי האדם, ואיברי האדם הם צלמו... וכל התורה הוא פירוש זה באיזה ענין מגיע האדם למעלה זאת, והוא ע"י מצות עשה, שהם רמ"ח כנגד אברי האדם שהם צלמו" [הובא למעלה פ"ג הערה 628]. ולמעלה נתבאר [פ"ג מי"ד (ושם הערה 1580)] שאין לגוים מעלת הצלם בשלימות. וברי הוא שאין התורה שייכת לגוים, כי אם אין צלם - תורה מנין.

<> שוב מוכח שכאשר אומר כאן "סייעתא דשמיא" כוונתו היא למזל, שהרי כרך כאחד "מזל וסייעתא דשמיא". ולכך לא קשה ממה שאמרו [מגילה ו:] "לאוקמי גירסא ["שלא תשתכח ממנו" (רש"י שם)] סייעתא דשמיא ["ויש יגע ואינו מוצא" (רש"י שם)]", כי שם לא איירי בסייעתא דשמיא של המזלות, אלא בסייעתא דשמיא כפשוטה. וראה למעלה הערה 1332.

<> אודות ההבדל בין חכמת התורה ושאר חכמות בנוגע למזל, ראה דבריו בח"א לב"ב יב. [ג, סז.], שכתב: "אי אפשר שלא יהיה הש"י מוציא שכל האדם מכח אל הפעל. והוכיח זה עוד [שם בגמרא] מצד שיודע החכם השכל הפשוט, הוא הלכה למשה מסיני. כי שכל זה אי אפשר שתהיה הסבה אליו רק הש"י. אבל זה שמשיג שאר השגות... דעת חכמים כי דבר זה אין ראיה כ"כ, כי שמא מזליה הוא שמוציא שכל שלו אל הפעל, כי כאשר יש לו מזל מיוחד, הוא שגורם שיהיה לו ג"כ שכל מיוחד. וא"כ אין ראיה מזה. רק מדבר זה הוא ראיה ברורה, כאשר האדם משיג השגות עליונות, והם השגת אלקיות, בדברים שאינם תחת המזל, מזה יודע שהוא יתברך מוציא שכל האדם מכח אל הפעל, והדבר הזה ברור".

<> פירוש - אין הכוונה "הוי גולה למקום תורה" לומר שהתורה לא נמצאת בסמיכות למקומו, אלא שיש עליו לטרוח אחר התורה, כי התורה נקנית רק ביגיעה, מחמת שאינה תחת המזל. וראה להלן הערה 1358.

<> פירוש - אע"פ שנאמר "הוי גולה למקום תורה" [שפירושו "שיש לאדם לטרוח אחר התורה" (לשונו למעלה)], מ"מ אין זה שולל שיועילו מזל וסייעתא דשמיא, כי גם בשאר קנינים בדרך כלל יש לטרוח אחריהם, ומ"מ לפעמים נמצא שמזל וסייעתא דשמיא מועילים בהם. וכך היה מקום לחשוב שהוא הדין לגבי לימוד תורה.

<> בזה מתרץ את קושיתיו על המשנה, שהקשה [למעלה לאחר ציון 1316]: "ויש לשאול במאמר זה, שאמר 'הוי גולה למקום תורה ואל תאמר שתבא אחריך', כי למה צריך לומר 'ואל תאמר שתבא אחריך', כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן שאל יסמוך על זה שתבא אחריו, שאם לא כן, למה צריך שיהיה גולה למקום תורה. ועוד, דהוה ליה למימר 'ואל תשען שתבא אחריך', כמו שאמר אחר כך 'ואל בינתך אל תשען'". והתשובה היא שבסיפא לא מדובר על ה"למעשה" שהתורה לא תבוא אחר האדם [שזה באמת ידענו כבר מהרישא], אלא הסיפא מבארת את טעם הדבר, שיש לגלות למקום תורה משום שהתורה אינה "בתורת" לבוא אחר האדם. לכך נאמר "ואל תאמר שהיא תבא אחריך", "&**שלא יחשב**^ האדם באולי הוא אצל התורה כמו שהוא אצל שאר הקנינים, שהם באים אחריו" [לשונו למעלה], הרי מדובר על החשיבה והטעם שבדבר. לכך המשפט "ואל תאמר" אינו מיותר, והוא נאמר בלשון "ואל תאמר".

<> כל זה ההמשך של "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך", והאופן שזה יהיה הוא "שחבריך יקימוה בידך", שאל תאמר שאינך צריך לגלות למקום שיש שם רב, כי חבריך יבואו למקומך, ויהיו לך במקום רב, כל זה אל תאמר, וכמו שמבאר. וכן בח"א לשבת קמז: [א, עט.] כתב כן בפירושו השני, וז"ל: "אי נמי, שהוא פירושו, ואל תאמר שהתורה תבוא אע"ג שאל תגלה למקום תורה, חביריך יקיימו אותה בידך, שהם יבואו וילמדו אותך תורה". וראה להלן הערות 1392, 1403.

<> המשך לשונו בח"א שם: "לא תעשה [כן], רק תגלה למקום תורה". וכן פירש הרע"ב כאן בפירושו הראשון, וז"ל: "ואל תאמר שהיא תבוא אחריך - תלמידי חכמים יבואו לכאן. שחבריך יקיימוה בידך - ואל תסמוך שחבריך כשיבואו מבית הרב יקיימו התורה בידך, שתלמוד מהם מה שלמדו הם מן הרב. אלא הוי גולה אתה בעצמך למקום הרב, שאינו דומה שומע מפי תלמיד לשמוע מפי הרב", וכן הביאו התויו"ט כאן. וכן ביארו הרבינו יונה והיעב"ץ כאן. וצרף לכאן דבריו למעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1277], שכתב: "אין הקבלה [מרב] סייג לתורה, כי הקבלה מן הרב הוא גוף התורה שבעל פה, שאין התורה שבעל פה זולת הקבלה מפי רב", ושם הערה 1280. וראה למעלה הערה 1060.

<> כי מה שהוא לא יודע, מהיכי תיתי שחבריו ידעו, הרי הם שוים אליו, ובעל כרחך שרק מהרב מקבל את המושכלות העמוקות הנעלות ממנו. וכן כתב בהקדמה לבאר הגולה [י.]: "המושכלות והחכמות אשר הם עמוקות, אי אפשר שישיג אותם האדם בעצמו, כי אם מרבו, אשר רבו גם כן קבלם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1280]. ולהלן פ"ו מ"ז בקנין הי"א של תורה, כתב: "הרבה תורה למדתי מרבותי, ומחבירי יותר [תענית ז.]... 'הרבה תורה למדתי מרבותי' מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם' מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה". הרי מסירת החכמה באה מהרב, ובירור החכמה בא מחברים. אמור מעתה, החכמה היא מהרב, והבינה היא מעצמו או מחבריו. ורש"י [משלי ד, ז] כתב: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ בכל קנינך קנה בינה, תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר". וראה בסמוך הערות 1355, 1365, 1400.

<> כן פירש רש"י כאן בפירושו הראשון, וז"ל: "שחבירך יקיימוה בידך - שכל ספקות שיש לך יאמרו לך". וראה להלן הערה 1402.

<> שיש לגלות ממקום מושבו, ולא ילמד תורה במקומו, כי זה עלול להחשב שהתורה באה אליו.

<> ומדוע שללו במשנה רק "שחבריך יקיימוה", הרי אף יש לשלול אם רבו בעיר ויקיימנה בידו, כי אין החסרון ב"חבריך יקיימוה" מפאת שהם חבריך, אלא מפאת שאז התורה באה אליו, ומה לי רבו ומה לי חבריו.

<> אף אם הרב נמצא בעיר, כי כל עוד שהאדם בא אל התורה, ולא שהתורה באה אליו, שפיר זה נחשב שהוא גולה למקום תורה. וצרף לכאן את מאמרם [ברכות סג:] "'ומשה יקח את האהל ונטה לו מחוץ למחנה' [שמות לג, ז], והלא דברים קל וחומר; ומה ארון ה', שלא היה מרוחק אלא שנים עשר מיל, אמרה תורה [שם] 'והיה כל מבקש ה' יצא אל אהל מועד' ["כלומר קראו הכתוב מבקש ה'" (רש"י שם)], תלמידי חכמים שהולכים מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה, על אחת כמה וכמה". הרי ש"מבקש ה'" אינו תלוי בריחוק מקום, אלא אף אם המבוקש נמצא בסמיכות מקום, מ"מ נקרא "מבקש ה'" כל עוד שבא כמקבל תורה. והביאור הוא, שכאשר אדם מעמיד את עצמו כמקבל, בזה גופא הוא יוצא ממקומו, כי בזה הוא מקטין ומשפיל את עצמו, וכפי שכתב למעלה פ"א מי"ג [שמה:], וז"ל: "הנה כל אשר הוא עושה עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו", ושם הערה 1223. ובבאר הגולה באר הרביעי [תסא.] כתב: "הקטן הוא מקבל, ואין שייך בו משפיע. אבל הגדול אפשר גם כן שיהיה משפיע לקטן ממנו... והוא סוד הכרובים, אפי רברבי אפי זוטא, שהוא פני גדול ופני קטון [סוכה ה:]". וראה למעלה פ"ג הערה 181.

<> פירוש - ההליכה לחבירו אינה נחשבת שמשפיל ומקטין את עצמו כלפי חבירו, כי חבירו לפעמים בא אצלו, ולכך אין בהליכה זו יציאה ממקומו של ההולך, אלא שההולך עדיין עומד במקומו, וממילא כל תורה שתבוא אליו תחשב שהתורה באה אחריו, ולא שהוא הולך אל התורה. וראה להלן הערה 1395.

<> כי בינה היא שמבין מעצמו דבר מתוך דבר [ראה למעלה הערה 1349]. ורש"י שמות לא, ג, כתב: "ובתבונה - מבין דבר &**מלבו**^ מתוך דברים שלמד" [ראה למעלה פ"ג הערה 1959, ותחילת הפרק הערה 53, ובסמוך הערה 1365]. ולכך האזהרה "ואל בינתך אל תשען" באה לומר לאדם שלא יסמוך על חכמתו ולבו להשכיל בתורה מעצמו. ונאמר [משלי ג, ה] "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", ותרגם יונתן שם "סביר באלהא מן כלי לבך ועל ביונתא &**דלבך**^ לא תסתמיך", הרי הוסיף תיבת "דלבך", וכמבואר כאן.

<> כי התורה היא גלוי הבאה מחוץ לאדם, שאין אדם יכול להשיגה מעצמו מחמת שהיא נבדלת לגמרי מן האדם. ובנצח ישראל פל"א [תקצז:] כתב: "יש לך לדעת, כי החכמות הם שתים בעולם; החכמה האחת היא חכמת התורה, והם דרכי השם, אשר חכמה זאת לא הוריש לשום אדם, כי היא שכל האלקי, כמו שהוא ידוע כי התורה בפרט היא שכל אלקי. ולא נתן זה כי אם לישראל, אשר צוה להם חקים ומשפטים. והחכמה הזאת היא מן השם יתברך, אשר נתן תורה לישראל. החכמה השניה היא חכמה האנושית, וזאת החכמה היא גם כן באומות... והאדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1341].

<> נאמר [משלי ג, ה] "בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען", ופירש המלבי"ם שם: "בטח אל ה' בכל לבך - יען שחוקי החכמה נשגבים מבינת האדם, ואינו יכול להשיגם בכח בינתו. ואם ישען על בינתו תוליכהו שולל אל ההפך מדרכי החכמה. לכן אמר 'אל בינתך אל תשען', כי החכמה לא תושג אל האדם ע"י בינתו, רק היא נתונה מאלקים, וצריך לבטוח בה' בכל לבו וללכת כפי מצות ה' אשר צוה על חקי התורה והחכמה ומצותיה, ולא יסמוך על בינתו כלל", והם הם דברי המהר"ל.

<> ואם תאמר, אם אי אפשר שיסמוך על חברים משום שאין בכך מספיק "גולה למקום תורה", ק"ו שלא יסמוך על עצמו, כי בזה לגמרי מפקיע עצמו מגלות למקום תורה, ומאי קמ"ל בזה. והרבינו יונה כתב כאן: "ואל בינתך אל תשען - גם כי תהיה גולה למקום תורה ותלמד ותחכם, אל בינתך אל תשען, שלא תשען על סברתך, אך בעצת החכמים תעשה את הכל", ולפי זה ניחא, שאיירי שגולה למקום תורה. אך מהמהר"ל משמע שלומד כרש"י כאן בהסברו הראשון, שכתב: "ואל בינתך אל תשען - אל תאמר איני צריך ללכת לרב, אלא מעצמי יכול אני לירד לעומקה". ומהי הרבותא בזה לאחר שכבר נשלל הלימוד מחבריו. ויראה לומר, כי החסרון בלימוד מחברים הוא שאינו טורח אחר התורה, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 1344]: "שיהיה גולה למקום תורה, שיש לאדם לטרוח אחר התורה". ולכך היה מקום לחשוב שאם יטרח בעצמו ומעצמו, לא יהיה בכך חסרון שאינו גולה למקום תורה, כי סוף סוף טרח טובא בהבנת המושכלות האלו. זאת ועוד, הרי הטרחה גופא היא עצמה נחשבת שגולה מחוץ למקומו, כי הגדרת עמילות היא ש"מגביר השכל על החומר" [לשונו למעלה פ"א מי"ב (שנ.)], והואיל ו"השכל הוא גר בעולם הגשמי" [לשונו בגבורות ה' ס"פ ט (הובא למעלה הערה 1244)], לכך בכל עמילות ויגיעה יש "גולה חוץ למקומו", כי נותן עצמו לידיו של הגר. ושמעתי ממו"ר שליט"א לבאר כי "יגיעה" היא מלשון "להגיע", ששואף להגיע למקום שמעבר לעצמו. אם כן בכל יגיעה יש גלות חוץ למקומו, אף שעושה כן מדעת עצמו. קמ"ל משנתינו שעם כל זה אין הטרחה והיגיעה האלו מגיעות אל החכמה של תורה, הנמצאת מעבר להשגת האדם. וראה להלן הערה 1364.

<> בא לבאר הסבר שני מדוע "אל תאמר שהיא תבוא אחריך". ועד כה ביאר שהתורה היא למעלה מן המזל, ולפיכך התורה תבוא לאדם רק על ידי מעשי האדם, ולא על ידי מזל וסייעתא דשמיא. אך מעתה יבאר שהתורה נבדלת מן האדם, ודבר הנבדל מן האדם לא יבוא אל האדם אלא אם כן האדם רדוף אחריו. אם כן לפי הסברו הראשון המיוחד בתורה הוא שאינה מושפעת מהעליונים, ולפי הסברו השני המיוחד בתורה הוא יחסה לאדם שבתחתונים.

<> כן כתב הרבה פעמים למעלה. וכגון, למעלה פ"א מי"ג [שנה:] כתב: "התורה היא השכל שבראש האדם, והוא שכל נבדל". ולמעלה פ"א מי"ח [תנא.] כתב: "'עשה לך רב' [שם משנה טז], דהיינו השכל האמיתי, שהוא שכל התורה, שהוא נקרא 'שכל נבדל'". ולמעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1254] כתב: "כי התורה מצד מדריגתה ומעלתה העליונה, שהיא חכמה אלקית, היא קשה לקנות כזהב וככלי פז, שהם דברים שהם אינם עם האדם, ורחוקים שימצא האדם אותם... במה שהתורה היא שכל עליון אלקי". והרי רק במשנה הקודמת ציין כן הרבה פעמים [ראה שם הערות 1143, 1145, 1159, 1203, 1213, 1271, 1274, ובהערות אלו נקלטו מקבילות רבות ליסוד זה].

<> פירוש - כל אחד הולך אחר השלמתו, וכאשר יתאחד עם אחר ויעשה עמו אחד, בהכרח שלפני התאחדות זו הוא חלק וחסר, ולכך הוא מוצא את השלמתו בהתאחדותו. ובגבורות ה' פ"ס [רסג:] כתב: "השלימות הוא אחדות, כדכתיב [שמות לו, יג] 'והיה המשכן אחד'. ופירושו כאשר היה שלם, אז היה נחשב אחד, שהרי החלק אינו שלם ואינו אחד, ודבר זה מבואר" [הובא למעלה הערה 243].

<> אודות שכל דבר הולך אחר השלמתו, הנה אמרו חכמים [קידושין ב:] "דרכו של איש לחזר על אשה... משל לאדם שאבדה לו אבידה, מי חוזר על מי, בעל אבידה מחזר על אבידתו", וראה אור חדש [קד:]. ומאידך אמרו [כתובות פו.] "יותר ממה שהאיש רוצה לישא, אשה רוצה להנשא". ובב"ר סח, ג, אמרו "יש שהוא הולך אצל זיווגו, ויש שזיווגו בא אצלו. יצחק זיווגו בא אצלו... יעקב הלך אצל זיווגו". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ו כתב: "טעם הדבר במה שאמרו [נדה לא.] אשה מזרעת תחלה יולדת זכר [איש מזריע תחלה יולדת נקבה]... כי הזרע של נקיבה יותר שייך לזכר, מפני כי הזכר הוא מצטרף דווקא אל האשה יותר, והאשה מצטרף אל הזכר. ולפיכך כאשר האשה מזרעת תחלה, מפני כי האשה יש לה צירוף אל הזכר, מולידה גם כן בנים זכרים. וכאשר זרע שלה קודם, אז זרע הזכר טפל אצלה, ופעולתה עיקר. והזכר צירוף שלו תמיד אל הנקיבה, כי הנקיבה היא בת זוגו, ולפיכך כאשר הזרע שלו בא תחלה אז הוא עיקר. וכל התנועות מן המתנועע הולכות תמיד אל השלימות המתנועע. ותשלום הזכר הוא בנקיבה, ותשלום הנקיבה בזכר, שהרי בסדר הבריאה הזכר והנקיבה הם משלימים זה את זה. לכך יוליד כל אחד דבר שהוא השלמתו... והנה יפעול כל אחד ואחד השלמתו, וזהו נכון". ובנצח ישראל פ"ח [ריד.] כתב: "העשירי נגרר אחר הט'. ודבר זה ידוע... כי הי' נמשך ונגרר אחר הט', והוא השלמה לו, שהוא משלים לעשרה, שהוא סוף חשבון. ולפיכך אמרו חז"ל [ברכות מז:] קטן משלים לעשרה, מפני שאין בעשירי רק השלמה, לכך אף קטן משלים לעשרה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1320]. וכן כתב בדרשת שבת הגדול [רכז.], וז"ל: "ומזה 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" [הובא למעלה הערה 192]. וכן הוא בנתיב השלום פ"ב [א, ריט.]. וראה להלן הערה 1370.

<> בילקו"ש משלי פ"ב [המשך רמז תתקלב] אמרו "'אם תבקשנה ככסף וגו'' [משלי ב, ד], אמר ריש לקיש, אם אין אדם הולך אחר דברי תורה, הם אינם באים אחריו. וכן רבי נהוראי אומר, הוי גולה למקום תורה. ואם אדם מחפש אחריהן, מתוך כך זוכה לחכמה ולבינה" [הובא למעלה הערה 1317]. ומבואר מהילקו"ש כמהלך זה, שהדגשת המשנה שיש לאדם ללכת אחר ד"ת ולא שד"ת יבואו אחריו. ובמדרש משלי [פרק לא] אמרו "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה וגו'' [משלי לא, יד], אם אין אדם גולה עצמו על דברי תורה, אינו למד תורה לעולם, ואין 'לחם' אלא דברי תורה, שנאמר [משלי ט, ה] 'לכו לחמו בלחמי'". ומהמדרש הזה משמע כהסברו השני, שכפי שהסוחר צריך לחזר על סחורתו לא מפאת שהסחורה היא למעלה מהמזל, אלא מפאת שהסחורה מרוחקת מהסוחר, כך הלומד צריך לחזר על תורתו מפאת ריחוקה ממנו. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה לשון חכמים הוא [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה] "'היתה כאניות סוחר ממרחק תביא לחמה', דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר". הנה לא אמרו "דברי תורה עניים &**במקום זה**^ ועשירים במקום אחר", אלא "עניים &**במקומן**^". ומדוע העניות של דברי תורה היא דוקא במקומן, ואילו העשירות היא דוקא באינו מקומן. אלא הם הם הדברים. הרי מפסוק זה ["היתה כאניות סוחר וגו'"] למדו במדרש משלי הנ"ל שהתורה מרוחקת מן האדם ונמצאת בהישג ידו רק כאשר יגלה ממקומו. לכך מתחייב מכך שדברי תורה עניים במקומן דוקא, כדי שיקיים בלימודו "הוה גולה למקום תורה". לכך העניות לעולם תמצא במקומן, ואילו העשירות לעולם תמצא במקום מרוחק.

<> כמו ישראל שקבלו את התורה במדבר, וכפי שביאר בתפארת ישראל פכ"ו [שצב:], וז"ל: "כי ראוי שתנתן התורה באלו שלשה [במדבר, באש ובמים (במדב"ר א, ז)], כי התורה אינה מתייחסת לאדם, כי האדם בעל גשם, ואילו התורה היא שכלית. ולפיכך אין לתורה התיחסות לאדם כלל, לריחוק מעלתה מן האדם, והיא מובדלת מן האדם. ולכך נתנה התורה באלו שלשה דברים, כי כל אלו דברים הם הפקר לעולם, וזה מורה שאינם מיוחדים לאדם... ולכך התורה היא ראויה בפרט במדבר, ולא בישוב, כי בישוב הדברים הטבעיים, והתורה אינה לפי הטבע" [הובא למעלה הערה 1287]. נמצא שעצם נתינת התורה במדבר היה קיום למשנתינו "הוה גולה למקום תורה". @**ובבאר הגולה**^ תחילת הבאר הרביעי [שיג:] כתב: "והנני משתטח ארצה בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי... שאם יקרא דברים אלו ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד. כי הדברים האלו לא יכנסו בלב הקורא רק בעיון רב מאוד, כי כך הם כל דברי אמת ויושר, נראים רחוקים בתחלת העיון, ולבסוף יתגלה ויאירו כשמש בצהרים" [הובא למעלה פ"ג הערה 782]. ומדוע "כל דברי אמת ויושר נראים רחוקים בתחלת העיון" [ראה שם הערה 30 במה שנתבאר]. אך לפי דבריו כאן הענין מחוור, כי הואיל ודברי תורה נבדלים ומרוחקים מהאדם, לכך מן הנמנע שאורם של ד"ת יתגלה לאדם בתחילת עיונו, ורק לאחר ש"גלה" ממקומו הראשון יש בידו לקלוט דברי תורה. וכבר נתבאר למעלה [הערה 1358] שהיגיעה בתורה נחשבת ל"גולה ממקומו". @**אך קשה**^, כיצד יסוד זה עולה בקנה אחד עם הנאמר [דברים ל, יא-יד] "כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחוקה היא לא בשמים היא וגו' ולא מעבר לים היא וגו' כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשתו", ופירש רש"י שם "כי קרוב אליך - התורה נתנה לכם בכתב ובעל פה". ואם התורה היא דבר ש"קרוב אליך הדבר מאד", מדוע מוטל על האדם לגלות ממקומו כדי לקנותה. דע לך, שבנתיב הזריזות פ"א [ב, קפה.] הוא עצמו הקשה כן, וז"ל: "אמר 'כי קרוב הדבר בפיך ובלבבך', ואין התורה כל כך קרובה אל האדם, והרי התורה היא רחוקה לגמרי מן האדם... אבל משה רבינו עליו השלום מדבר כי אם למד על מנת לעשות, ואז מספיקין בידו ללמוד ולעשות, ובשביל כך התורה היא קרובה אל האדם בתכלית הקרובה... רק שצריך שיהיה כונתו לעשות, ומספיקין בידו לעשות, וזהו 'כי קרוב וגו''. הרי יש לתורה שתי בחינות... שאין צריך רק להוציא התורה מפיו... אבל התורה בעצמה היא יותר רחוקה מן האדם... כי התורה היא שכל עליון לגמרי... ועם כל זה התורה קרובה מאוד אל האדם. שאף שהיא רחוקה מן האדם, מכל מקום השם יתברך מסייע לו ומספיקין בידו הכל, כמו שאמר הכתוב 'בפיך ובלבבך לעשותו'". וכן כתב בדרוש על המצות [נג.]. הרי מדובר בבחינות שונות; התורה בעצם מרוחקת ונבדלת מן האדם, אך כאשר לומד תורה כדבעי היא נמצאת מיד בהישג ידו.

<> כי בינה היא שמבין מעצמו דבר מתוך דבר, וכמבואר ברש"י [שמות לא, ג], שכתב: "ובתבונה - מבין דבר &**מלבו**^ מתוך דברים שלמד" [ראה למעלה פ"ג הערה 1959, ופרק זה הערות 53, 1355]. ורש"י [משלי ד, ז] כתב: "ראשית חכמה קנה חכמה - תחלת חכמתך למוד מאחרים, קנה לך שמועה מפי הרב. ואח"כ בכל קנינך קנה בינה, תתבונן בה מעצמך להשכיל הטעמים דבר מתוך דבר" [הובא למעלה הערה 1349].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1275]: "ודבר זה רמזה התורה, במה שבכתר של שלחן כתיב [שמות כה, כד] 'ועשית לו', ובזר המזבח כתיב גם כן [שמות ל, ג] 'ועשית לו', אבל אצל הארון כתיב [שמות כה, יא] 'ועשית עליו'. וידוע כי לשון 'עליו' משמע שהוא נבדל ממנו, אבל מלת 'לו' הוא מלת קנין, שהוא שלו, אינו נבדל ממנו... וזהו שאמרו [יומא עב:] כתר כהונה זכה בו אהרן וזרעו, כתר מלכות זכה בו דוד וזרעו, כתר של תורה מונח, כל הרוצה לזכות בו יזכה. ופירוש זה, כי לכתר כהונה צריך הכנה מיוחדת, ולכך זכה בה דוקא אהרן וזרעו, שהם מוכנים דוקא לזה. וכן כתר מלכות, צריך לכתר זה הכנה מיוחדת, וזכה בכתר זה דוד וזרעו, כי הם מוכנים לזה. ומפני כך, אשר מוכן לכתר זאת, אינו מוכן אל האחרת, כי הם מחולקים. אבל כתר תורה, מפני שהכתר הזאת הוא השכל הנבדל מן האדם, אין צריך בזה הכנה. ומפני כך היא מונחת לפני כל, כי אין צריך הכנה. והכל נרמז במה שבכתר הזאת כתיב 'עליו'". ולהלן פ"ו מ"ו [ד"ה ואמר כתרך] כתב: "כי המעלה האלקית שיש אל מי שעוסק בתורה היא יותר מכתר מלכים. כי כתר מלכים מצטרף אל האדם הגשמי. ואף כי יש במלכות קדושה אלקית, הקדושה הזאת יש לה צירוף אל הגוף. אבל הכתר של תורה, דהיינו המעלה הנבדלת מן הגשמי שיש אל בעל תורה, היא נבדלת לגמרי מן הגשמי. ודבר זה מורה הכתוב, כי אצל זר המזבח הוא מרמז על כתר כהונה כתיב 'ועשית לו'. וכן אצל השלחן כתיב 'ועשית לו'. אבל בארון כתיב 'עליו'. שדבר זה רמז כי הכתר של תורה היא נבדלת לגמרי מן האדם הגשמי, שהוא נושא כתר זה, וכבר בארנו זה" [הובא למעלה הערה 1311].

<> אודות שהתורה אינה מתאחדת לגמרי עם האדם, כן כתב בתפארת ישראל פל"ז [תקנד:], וז"ל: "דמיון זה באדם; הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד". ושם פ"נ [תתקל.] כתב: "התורה מצרף אל המקבל, ואינו מעורב עם המקבל כלל". ובבאר הגולה באר השני [קיד:] כתב: "אין השכל האלקי חבור עם האדם, רק הקשר המציאות, שנמצא עמו ואינו מוטבע בו". וכן כתב למעלה במשנה ה, ושם הערה 604 [הובא למעלה 1146].

<> כבר הביא גמרא זו למעלה [לאחר ציון 1324], וביארה לפי הסברו הראשון [שהתורה למעלה מן המזל].

<> נמצא שמבאר ש"הוי גולה למקום תורה" הוא אחד עם "מצאתי ולא יגעתי אל תאמן", שבשניהם הענין הוא שאין התורה נמשכת אחר האדם, אלא האדם צריך להמשך אחר התורה. וכן ביאר למעלה [לאחר ציון 1329] שויון זה, אך שם תלה זאת במזל ["כי אם אפשר לומר שמצא ולא יגע, אם כן המזל היה גורם" (לשונו לפני ציון 1330)], ואילו כאן תולה זאת בהמשכת האדם אחר התורה. @**וראיה מוכחת**^ לדבריו כאן הם דברי הגמרא במנחות ז., שאמרו שם "אבימי מסכתא איתעקרא איתעקר ליה ["אבימי מסכתא דמנחות איעקר ליה, נשתכחה הימנו" (רש"י שם)]. ואתא קמיה דרב חסדא לאדכורי גמריה [בא לפני רב חסדא שיזכיר לו את הגמרא]. ולישלח ליה וליתי לגביה ["ולישלח ליה - לרב חסדא דליתי לגביה" (רש"י שם)], סבר הכי מסתייעא מילתא טפי", ופירש רש"י שם "מסתיייע מילתא - משום 'יגעתי ומצאתי'". הרי הליכת אבימי לרב חסדא [במקום שרב חסדא יבוא אליו] היא קיום ל"יגעתי ומצאתי", וזהו לפי המבואר כאן שבעי שהאדם ימשך אחר התורה, ולא שהתורה תמשך אחר האדם. ולפי זה רש"י שם היה יכול לומר "מסתייע מילתא - משום 'הוי גולה למקום תורה'", וחד מנייהו נקט [מפי ידי"נ הרה"ג רבי הדר מרגולין שליט"א]. ושמעתי שמרן הגאון רבי חיים קרייסויטה זצוק"ל היה מקפיד שכאשר החזן עובר בתוך הקהל עם ספר תורה בידו, שיש להגביה את הילדים הקטנים כדי לנשק את הספר תורה, ולא שהחזן ינמיך קומתו כלפי הילדים.

<> כמבואר בהערה 1362. וכן ביאר למעלה [משנה ב (לאחר ציון 190)] שלכך "מצוה גוררת מצוה", כי כל המצות הן דבר אחד, ולכך "מצוה גוררת מצוה". וכן נאמר [עמוס ג, ג] "הילכו שנים יחדו בלתי אם נועדו". ובלשון חכמים [ב"ק צב:] "לא לחנם הלך זרזיר אצל עורב אלא מפני שהוא מינו". 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 1051].

<> "שם נהר שמימיו מלוחים" [רש"י שם].

<> "שם מדינה שיינה משובח" [רש"י שם].

<> "שהיו בעלי הנאה ועסוקים בכך, ולא היו עוסקים בתורה, ויצאו לתרבות רעה" [רש"י שם].

<> "לפורגיתא ודיומסית" [רש"י שם].

<> "אחר היין והרחיצה" [רש"י שם].

<> "נעקר תלמודו ושכחו" [רש"י שם].

<> כי הרדיפה אחר תענוגות משכחת תלמודו, וכמו שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום ענין גופני... ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 1065 שנתבאר שם שהחומריות מביאה לשכחת התורה. 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 הערה 43, ולהלן הערה 2141].

<> זהו הסבר חדש למשנתינו. שמה שנאמר "הוי גולה למקום תורה" לא איירי בדרך קנין התורה ואופן לימודה [כפי שביאר בשני הסבריו הראשונים], אלא נאמר כאן הוראה כללית שיש לאדם לדור רק במקום תורה, וכפי שאמרו להלן [פ"ו מ"י] "איני דר אלא במקום תורה".

<> האנשים החיים במקום שאין בו תורה.

<> אודות שהחסר תורה נמשך אחר התאוות, צרף לכאן את דברי הרמב"ם הידועים בסוף הלכות איסורי ביאה פכ"ב הכ"א, שכתב: "וכן ינהוג להתרחק מן השחוק ומן השכרות ומדברי עגבים, שאלו גורמין גדולים והם מעלות של עריות... מכל זאת אמרו יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה" [הובא למעלה פ"א הערה 417]. ולמעלה פ"ג מ"א [לפני ציון 66] כתב: "כי היצר הרע דרכו שיבא מחמת הבטלה". ובכתובות נט: אמרו "הבטלה מביאה לידי זימה". ובקידושין פא. אמרו "סקבא דשתא ריגלא", ופירש שם הערוך "כיון שאוכלין ושותין ובטלין ממלאכתן, מתייחדין ובאין לידי עבירה". וראה למעלה פ"ב הערה 266.

<> לשונו למעלה פ"א מ"ב [קפ:]: "גלוי עריות הוא הפך התורה... כי מעלת התורה שהיא השכל הנבדל מן החמרי לגמרי, ואין דבר שעל ידו האדם נבדל מן החמרי רק על ידי התורה השכלית, ואין צריך לזה ראיה. והפך זה גלוי עריות, שהולך אחר זנות הגוף, שהיא גלוי עריות". וראה למעלה הערה 1223. ובמדרש תנחומא, נח, אות ג, כתבו: "ללמדך שכל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה, ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". וראה למעלה פ"ג הערה 1097. ולהלן פ"ו מ"ה כתב: "אמר כאן 'כך היא דרכה של תורה', כי כך ראוי זה אל התורה במה שהיא תורה שכלית, שלא יהיה נמשך כלל אחר התענוגים, שהם תאות הגוף, ואז יש קיום אל התורה". ואמרו חכמים [סנהדרין קיא.] "לא תמצא תורה במי שמחיה עצמו עליה", וכתב שם בח"א [ג, רסט.] בזה"ל: "דבר זה מבואר ממה שאמרו [שבת פג:] אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו... כי האדם הוא בעל גוף, וכאשר מחיה עצמו, שהוא גופו, הוא בטול לתורה, שהיא שכלית, כאשר מחיה גופו שמעדנו בתענוגים שהם גופנים, לא תמצא בו התורה השכלית. כי השכל והגוף הפכים". וראה למעלה הערה 898, ובסמוך הערה 1389.

<> "מקפח" הוא מלשון לקצץ, וכמו שפירש רש"י [קידושין נב:] "לקפחני - כמו לקפח את שוקיו [סוטה מד.], לקצץ רגלינו". והערוך ערך קפח כתב: "תרגום [שמות יג, יג] 'וערפתו' ותקפיח [ובאונקלוס שלפנינו "ותנקפיה"]... תרגום [הושע ז, א] 'פשט גדוד בחוץ' ובמדברא ביממא קפחין, פירוש ענין קפיחה מכה והרג". ואודות גלותם של עשרת השבטים, ראה רש"י [בראשית ט, כא] שכתב: "רמז לעשרה שבטים... שגלו על עסקי היין", ושם בגו"א אות יד האריך לבאר הדבר.

<> ואם עושים כן בטל מהם שם "ישראל", וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ח אות ג, וז"ל: "אין ראוי לישראל לעשות מעשים אלו [המתועבים בעריות], שדבר זה מרוחק מישראל, ואם עושים דברים אלו הם מקלקלים מעלתם, ואין שם 'ישראל' עליהם" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 100].

<> כמבואר גו"א במדבר פל"א אות יח, וז"ל: "דע, כי ההבדל שיש בין בעלי חיים ובין האדם, כי הבעלי חיים הם חומרים, והאדם, שיש בו נפש נבדלת, אינו חומרי כמו הבעלי חיים, ודבר זה מבואר. ועל זה אמרו [יבמות סא.] 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. כי האומות, אף על גב שהם אדם, מכל מקום נפשם אינה נבדלת, רק מוטבע בחומר... ומכל שכן מן המדות הטובות שיש לישראל, שהם גדורים בעריות, ועל האומות מעיד הכתוב [ויקרא יח, ג] כי הם פרוצים בעריות. שכל זה ראיה כי ישראל קדושים, נבדלים ביותר מן החומרי מכל האומות. וזה שאמרו 'אתם קרוים אדם, ואין האומות קרוים אדם'. שההבדל שיש בין הבעל חיים והאדם נמצא בכם ביותר. ואין האומות אדם, לפי שנפשם מוטבעת בחומר, משתתף לבעלי חיים החומריים. ודבר מבואר הוא זה". וראה שם הערה 86. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלב.] כתב: "מדת הזנות [אינה נמצאת בישראל], כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב, רק רע בלבד, ודבר זה מורה על פחיתות גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 100]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "ישראל שהם קדושים נבדלים מפחיתות החמרי שיש לאומות העולם, ודבר זה התבאר גם כן במקומות הרבה עד שהוא ידוע מאד, כי מדרגת ישראל שאין להם פחיתות החומר, כמו שיש לאומות העולם". ובסוף גבורות ה' [שלא.] כתב: "הרי לך כי עיקר איסור זה [של יין נסך] שיהיו ישראל מובדלים מן העמים, ודבר זה תכלית מדריגת ישראל ומעלתן ההבדל הזה שהם מובדלים ומופרשים מן העמים, שלא יהיו כגויי הארץ". @**וצרף לכאן**^, שהביאור הלכה בסימן א [ד"ה הוא כלל] העתיק את דברי החינוך [בהקדמתו ובסימן כה] שיש שש מצות תמידיות, כאשר חמש הראשונות הן; להאמין שיש אלוק, לא להאמין לאלהים זולתו, ליחדו, לאהבו, וליראו. והמצוה הששית היא "שלא נתור אחר מחשבת הלב וראיית העינים, שנאמר [במדבר טו, לט] 'ולא תתורו אחרי לבבכם וגו''. ואמרו חכמים [ברכות יב:] 'אחרי לבבכם' זו אפיקורסות, 'ואחרי עיניכם' זו זנות... ובכלל זנות הוא מי שהוא רודף אחר תאות העולם מבלי שיכוין בהם כלל לכוונה טובה, כלומר שלא יעשה אותם כדי שיעמוד בריא ויוכל להשתדל בעבודת בוראו, רק כוונתו תמיד להרבות תענוגים גדולים לנפשו" [לשון הביאור הלכה שם]. ולכאורה יש להפלא, דבשלמא חמש המצות הראשונות הן יסודות הדת, אך מדוע המצוה הששית נכללת עמם. אלא הואיל ומהות ישראל היא ההפרשה וההבדלה מ"התאות היתירות", לכך אף מצוה זו שייכת היא ליסודי הדת.

<> כמו שנאמר [בראשית יח, ד] "יוקח נא מעט מים ורחצו רגליכם וגו'". ובדרשה לשבת תשובה [פב.] כתב: "כאשר יש לגוף רחיצה, שהיא מעדן הגוף, עד שיש לו זיו... הרחיצה היא עדון הבשר". וצרף לכאן דבריו בדרשת שבת הגדול [ריז.], שכתב: "כי האש הוא אינו גוף, והפך זה הדברים שהם בעלי גוף, מתיחסים למים".

<> למעלה 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". וראיתו מהפסוק "יין ישמח לבב אנוש" שהיין קשור לנפש, יכולה להתפרש בשלשה אופנים; (א) הלב הוא משכנו של הנפש. (ב) השמחה שייכת לנפש. (ג) תיבת "אנוש" מורה על הנפש. ואודות שהלב הוא משכן הנפש, הרי כך רמז למעלה בפ"ב מ"ה [תקצא.], שכתב: "וידוע כי הכעס הוא מן הנפש, [דברים יט, ו] 'כי יחם לבבו'". הרי הנפש והלב שייכים להדדי. ובח"א לר"ה טז. [א, קא.] כתב: "כי נפש בפרט הוא החום... ונפש כל אדם הוא בלב, שהוא חום טבעי, אשר הוא בלב, אשר מזה החום בא התנועה וכל שאר הכחות, והוא ידוע". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "וחם [בן נח] הוא כח הנפש, ונושא כח הנפש החיוני הוא חום טבעי בלב אדם, לכך נקרא 'חם'". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו ג"כ כוחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה... ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב". ובנצח ישראל פכ"ג [תפח:] כתב: "וכן התפילין של יד הם נגד הלב, ששם הנפש", ושם הערה 65. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש חוטא בנפשו בנקימה ונטירה ושנאה שבלב, והחמדה, וכל הדברים שהם לנפש". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "הקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב". ואודות שהשמחה שייכת לנפש, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תצו:], וז"ל: "דע כי השמחה הוא מצד הנפש, כי השמחה הוא כאשר האדם הוא בשלימותו, ואין שלימות רק אל הנפש, ולא אל הגוף החמרי... ואדרבא מצד הגוף החמרי שהוא בכח ימצא התוגה. ולפיכך כאשר האדם מרקד יש בו השמחה יותר, כי הנפש בשלימות כחה, ואז נמצא השמחה". ובאור חדש [רג.] כתב: "כי השמחה הוא לנפש". ואודות ש"אנוש" מורה על הנפש, כן מבואר למעלה הערה 305. ולכך הואיל והיין &**משמח**^, וכן היין קשור ל&**לב^,** וכןקשור ללבב&**אנוש**^, מוכחים שהיין שייך לנפש האדם. וצרף לכאן את מאמרם [תענית יא.] "מה תלמוד לומר [במדבר ו, יא] 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש', וכי באיזה נפש חטא זה [הנזיר], אלא שציער עצמו מן היין". הרי צער מהיין נקרא "חטא על הנפש", וכמבואר כאן [הובא למעלה פ"ג הערה 1054].

<> לשונו בח"א לשבת קמז: [א, עח:]: "קפחו עשרת השבטים. פירוש, כי החמרי הוא מתנגד אל דבר הנבדל [ראה למעלה פ"ב הערה 1319]. וכאשר האדם נמשך אחר התאוה החמרית, מתרחק מן מדריגה הנבדלת. וזה שאמר חמרא דפרוגיתא ומיא דיומסת קפחו עשרת השבטים מישראל, שהיו נוטים אחר התאוה הגשמית. וזכר שני דברים, חמרא ומיא, נגד הגוף והנפש. כי המים מענגים את הגוף, ומעדנין אותו. והיין משמח הלב, שנאמר [תהלים קד, טו] 'ויין ישמח לבב אנוש'. ואלו שניהם קפחו עשרת השבטים, כי אלו שני דברים הם נוטים מן מדריגת ישראל, אשר מדריגת ישראל הוא השווי והיושר. אבל עשרת השבטים כאשר נמשכו אחר מיא דיומסית וחמרא פרוגיתא, להמשיך הגוף אחר עדונין והנפש אחר עדונין, היו נוטים מן מדריגת ישראל, אשר הוא האמצע. ומפני זה אלו שני דברים קפחו עשרת שבטים מן ישראל, והבן זה".

<> למקומות של היין והמים ["לפורגיתא ודיומסית" (רש"י שם)].

<> כמשפט ההפכים, שכאשר נוטה אל אחד בזה הוא מפקיע עצמו מכנגדו, וכמבואר למעלה הערה 835. ולהלן פ"ו מ"ז אמרו שהקנין הכ"ג של תורה הוא "מיעוט תענוג", וכתב שם לבאר: "דבר זה כי הרודף אחר התענוגים הגופנים הרי הוא בעל גוף ובעל חומר, ואין ראוי שיקנה החכמה, שהוא הפך הגוף... תענוג יותר מדאי אל יעשה, משום שהוא נוטה בזה אל תאוות הגופניות, וזה הפך התורה".

<> עד כה ביאר שבמקומות אלו נמשכים אחר התאוות, אך עתה מוסיף "כי נמשכים אחר הדברים של עניני העולם הזה". אך היינו הך, וכפי שכתב בגו"א ויקרא פי"ט אות ג [נה.], וז"ל: "'קדוש' רוצה לומר פרוש מעניני עולם הזה, שהוא גוף" [הובא למעלה הערה 899]. ובח"א לב"ב י. [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועוה"ב נבדל לגמרי, ולפיכך אשר הם מוכנים אל עוה"ז הגשמי אין להם עולם הנבדל" [הובא למעלה הערות 273, 541].

<> כן מבואר באבות דרבי נתן סוף פרק יד, שאמרו שם: "כשיצאו מלפניו [תלמידי רבי יוחנן בן זכאי מלפני רבם] הוא אמר [רבי אלעזר בן ערוך] אלך לדמסית, למקום יפה ומים יפים ונאים. והם אמרו, נלך ליבנה למקום שתלמידי חכמים מרובים, אוהבים את התורה. הוא שהלך לדמסית, למקום יפה ומים יפים ונאים, נתמעט שמו בתורה. הם שהלכו ליבנה, למקום שתלמידי חכמים מרובים ואוהבים את התורה, נתגדל שמם בתורה".

<> בא לבאר את ה"אל תאמר" של המשנה. ועד כה ביאר שאל תאמר שהתורה תבוא אחריך מחמת שהתורה מעל למזל, וכן התורה נבדלת מן האדם. אך עכשו שמבאר ש"הוי גולה למקום תורה" פירושו שיתרחק ממקומות הנמשכים אחר התאוות, ממילא המשך המשנה יתפרש בהתאם.

<> כהמשך המשנה "שחבריך יקימוה בידך", ולומד שזהו ההמשך של "אל תאמר", וכפי שביאר למעלה [ראה הערה 1347].

<> עד כאן ה"כן תאמר", ומעתה יבאר מדוע "אל תאמר" כך.

<> חידוש גדול למדים אנו מדבריו. והוא, שאע"פ שנמצא במקום שלומד עם חבריו תורה, מ"מ כל עוד שהוא נמצא שלא במקום תורה, השפעת המקום תגבר עליו, ולבסוף ישכח את התורה למרות לימודו עם חבריו. והביאור הוא, שאע"פ שלומד עם חבריו, מ"מ אין בכך הפקעה ויציאה ממקומו, כי חברים אינם מוציאים אותו ממקומו, וכמו שנתבאר למעלה הערה 1354. והאופן היחידי ללמוד תורה שלא במקום תורה הוא רק אם יוכל להחיל על המקום גדר חדש של מקום תורה [כמו שיבאר בסמוך בנוגע ללימוד מרב]. אך לימוד תורה שלא במקום תורה הוא דבר שלא יצלח ולא יעלה יפה, בבחינת [תענית טז.] "טובל ושרץ בידו". ולמעלה פ"ג מ"ד [לאחר ציון 599] כתב: "נכנס המקום בהכרת האדם לומר 'פלוני ממקום פלוני', ואם שינה [בגט] שם עירה ושם עירו הוא נחשב כמו שינה שמו ושמה [גיטין לד:]", ושם הערה 600. הרי המקום מגדיר את יושביו. ולכך אם דר שלא במקום תורה, הרי הוא נגדר באופן דומה, ולא אהני לכך שום דבר שהוא פחות מהפקעתו מהמקום. ועוד אודות השפעת המקום על יושביו, הנה רבקה אמנו נשתבחה ש"מקומה אנשי רשע ולא למדה ממעשיהם" [רש"י בראשית כה, כ]. ושם בגו"א אות יט [ו:] ביאר את השבח שבדבר.

<> ומדוע במשנה רק שללו חברים המקיימים בידו התורה, ולא אף אם רבו יקיים בידו התורה.

<> כמו שאמו למעלה [פ"א מ"א] "העמידו תלמידים הרבה", וכפי שביאר למעלה שרק על ידי רבוי תלמידים התורה מתבררת. ולהלן פ"ה מי"ח כתב: "כי לא נקרא רב אל תלמיד אחד, כי הרב הוא רב אל תלמידים הרבה, וקשור הרב בתלמידים, היינו דוקא כאשר התלמידים הם הרבה לרב אחד, ואז יאמר עליהם כי הרב עם תלמידיו, יש להם קשור וחבור אחד, ואין ראוי שיהיה הרב נפרד מן התלמידים והתלמידים מן הרב. אבל הרב עם תלמידים יחידים, אין כאן משפט תלמיד ורב שיהיה הם קשורים ביחד כלל".

<> אודות השפעת רב על מקומו, הנה רש"י כתב [בראשית כח, י] "יציאת צדיק מן המקום עושה רושם, שבזמן שהצדיק בעיר הוא הודה הוא זויה והוא הדרה, יצא משם, פנה הודה פנה זיוה פנה הדרה". ובגו"א שם אות ח כתב: "נראה שמזכיר ג' דברים, לפי שהצדיק בעיר מדריך האנשים בקרבה ביראת שמים, שהוא מצות עשה ולא תעשה, והם מצות השם יתברך. והשני, שהוא משכיל אותם בחכמה. והשלישי, ללמד אותם מדות טובות והגונות הנזכרים במסכת אבות, והדומים לאלו המדות טובות והישרות. וכנגד הראשון אומר 'פנה הודה'... ויראת ה' הוא לו שבח בודאי. וכנגד החכמה שהוא מלמד אותם נאמר 'פנה זיוה' הנאמר על החכמה שהיא זיו, כדאמרינן בפרק מי שהחשיך [שבת קנו.] 'מאן דאתילד בד' בשבת יהא גבר חכים ונהיר', ופירש"י 'גבר זיותנא'. וכן 'חכמת אדם תאיר פניו' [קהלת ח, א]. 'הדרה' הוא רמז על המדות המשובחות שהם תפארת לעושיה" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 40].

<> צריך ביאור מדוע היותו שכלי נקראת דוקא על שם הבינה. ובשלמא לפי הסבריו הקודמים, ניחא, שאיירי שם על הצד שילמד תורה מעצמו, ויהיה מבין דבר מתוך דבר, וזה בודאי שייך דוקא לבינה [ראה למעלה הערות 1355, 1365]. אך לפי הסברו כאן, שאיירי שטוען שהוא אדם שכלי ואינו נמשך אחר התאוות, מה מקום יש לייחד את הדיבור לבינה דוקא. אך הענין מבואר על פי דבריו בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעח:], שכתב: "יש שכל שהוא מוציא דבר מתוך דבר, והוא שכלי לגמרי, והוא נקרא 'בינה' מלשון בן, כי הנבון מוציא דבר מתוך דבר כמו הבן שנולד" [הובא למעלה פ"ג הערה 1959]. ולמעלה פ"ג מי"ז [לאחר ציון 1962] ביאר שהבינה היא יותר מן הדעת.

<> כפי שהקשה למעלה [לפני ציון 1349], ועתה מיישב שאלה זו לפי המהלך הזה.

<> פירוש - לא מדובר כאן בלימוד דברים חדשים, אלא במניעת שכחת התורה שכבר ידועה לו, והיתה כאן הוה אמינא שחבריו ימנעו ממנו את שכחת התורה, ושפיר נקרא הדבר "יקימוה בידך", ולא בשם לימוד.

<> לכאורה משפט זה ["ואינו מועיל לו תבונתו וחכמתו הגדולה"] מוסב רק על "ואל בינתך אל תשען", ולא על "שחבריך יקימוה בידך". אך לפי זה קשה, מדוע הזכיר כאן "וחכמתו", כאשר במשנה הוזכרה רק "בינתך". ועוד, הרי המשפט שלפניו איירי בביאור "וחבריך יקימוה בידך", והמשפט שלפני פניו איירי ב"ואל בינתך אל תשען", ועכשו יחזור לעסוק בלפני פניו, ולא בפניו, הרי זהו דוחק מבואר. ומתוך כך נראה, שמשפטנו מוסב על תרוויהו; "ואינו מועיל לו תבונתו" הוא כנגד "ואל בינתך אל תשען", והמשך המשפט ["וחכמתו הגדולה"] הוא כנגד "וחבריך יקימוה בידך". ולפי זה מתבאר שהלימוד עם חברים הוא בגדר חכמה. וכן ביאר למעלה פ"ב מ"ז את המשנה "מרבה ישיבה מרבה חכמה", שכתב [תרכג:]: "ואמר אחר כך 'מרבה ישיבה', רוצה לומר שהוא מרבה להשיג בישיבת חבירים, 'מרבה חכמה'. כי אחר שזכר התורה זכר החכמה... הבנת טעמי התורה והשגת המצות, דבר זה הוא חכמה, והחכמה הוא ענין אחר והוא מעלה נוספת". ולהלן פ"ו מ"ז [סוף קנין יא] כתב: "ולפיכך אמר [תענית ז.] 'הרבה תורה למדתי מרבותי', מפני שהם מסרו לי החכמה. 'ומחבירי יותר מהם', מפני שהם שואלים זה את זה, ועומדים על עיקר החכמה" [ראה למעלה הערה 1350].

<> מעין זה ביאר בפירושו הראשון בח"א לשבת קמז: [א, עט.], שכתב: "רק הוא ילך אחר מקום התורה. ונתן טעם לדבריו שכאשר גולה למקום תורה, חביריו יקימו התורה בידו, על ידי שיוכל לשאול". וראה למעלה הערה 1347. וכן פירש כאן הרע"ב בפירושו השני, וז"ל: "שחבריך יקיימוה בידך - מפני מה אני אומר לך הוי גולה למקום תורה, שחביריך יקיימוה בידך, שאפילו אתה חריף ומפולפל ביותר, לא תתקיים התורה בך אלא על ידי חבריך, שתשא ותתן עמהם. והיינו דמסיים 'ואל בינתך אל תשען'". וכן ביאר כאן הגר"א.

<> ש"חבריך יקימוה בידך" הוא המשך ל"אל תאמר", ולא שחוזר לרישא "הוי גולה למקום תורה". וראה בתויו"ט כאן שהביא את שתי האפשרות האלו בביאור המשנה, ותלה זאת בשאלה האם הגירסא היא "שחבריך יקימוה בידך" [ואז הוא המשך ל"אל תאמר"], או "&**ו**^שחבירך יקימוה בידך" [ואז הוא המשך ל"הוי גולה למקום תורה"].

<> פסוק זה מורה שהסרה רגעית מדברי תורה מביאה לאיבוד התורה, וכמו שאמרו [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 'התעיף עיניך בו ואיננו' ["שאם תכפיל עיניך לסתום עין בהסח הדעת מהסתכל בהן מיד ואיננו" (רש"י שם)] אתה קורא אותן 'זמירות'". ובדרוש על התורה [לד:] כתב: "כי התורה נמשלה לברק, אשר בהרף עין יעבור מנגד עיני האדם, 'התעיף עיניך בו ואיננו', כך היא קלת ההסרה והאבוד אצל האדם, אשר מפני כך צריך ליראה לירא מלאבדה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1257]. וכן כתב בנתיב העושר פ"א [ב, רכב.]. וכוונתו, שהתורה היא קלת איבוד מחמת שהתורה היא נבדלת מן האדם. וכמו שכתב למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1251], וז"ל: "התורה היא אלהית לגמרי, והאדם הוא גשמי, ולפיכך התורה יותר נקל להסרה מן האדם... 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... מפני זה עצמו יש להם הסרה, שנוחים להשבר ככלי זכוכית. שהדבר שאיננו שייך אל האדם, והוא רחוק ממנו, אינו מתחבר אל האדם, לכך הוא נוטה להסתלק מן האדם. וזהו שאמר 'ונוחין להשבר ככלי זכוכית'". ומפני שהתורה שכלית ונבדלת מן האדם, לכך האופן היחידי לקיימה הוא שאף האדם יהיה שכלי ונבדל, וכפי שכתב בנתיב התורה בתחילת פ"ב [א, י.], 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". ושם בפ"ג [א, יג.] כתב: "והתבאר כי צריך שיהיה אל האדם הכנה לקבל התורה, ואם לא כן אי אפשר לקבל התורה השכלית, רק צריך שיהיה גובר על גופו הגשמי, אשר הוא סבת הרחקה מן השכל הנבדל, ואז יש לתורתו קיום שעומד בו השכל האלקי, הוא התורה". וכן כתב שם בפ"ד [א, כא.]. ובתפארת ישראל פי"ב [קצא:] כתב: "לא היה מוכן לקבל התורה השכלית, שאין לה בחינה חמרית כלל, רק מי שיש לו מדרגה זאת גם כן, שהוא נבדל בלתי חמרי, כי לקבל התורה צריך הכנה" [הובא למעלה הערה 1286]. ולכך יש לאדם להתרחק מתאוות העולם הזה כדי לזכות בתורה.

<> בא ליישב, שאם כוונת המשנה היא לומר שיש לאדם לדור במקום תורה, מדוע התנא לא אמר כן בהדיא, וכפי שהתנא אמר להלן פ"ו מ"ט "איני דר אלא במקום תורה", ומדוע אמר יסוד זה בלשון "הוי גולה למקום תורה". ועל כך מיישב כי תנא דידן מוסיף שיש לגלות ממקומו כדי לדור במקום תורה אף אם העתקת מקומו היא קשה עליו, מ"מ עליו לעשות כן. ואודות הקושי בגלות, הרי אמרו חכמים [כתובות כח.] "טלטולי דגברא קשין מדאיתתא". ובגו"א דברים פי"א אות כג כתב: "שהרי גלות הוא קשה מצד שהיו גולים". ובח"א לסנהדרין לז: [ג, קמו:] כתב: "דע כי ראוי הגלות לכפרה, באשר הגלות נחשב לאדם קצת הסרה מן העולם הזה. וזה כי כל הדברים יש להם קיום במקום... והמקום נותן קיום לדבר שהוא במקום... ולכך נקרא 'מקום' שהוא מקיים הדבר שעומד בו. וכאשר גולה ממקומו, כאילו בטל קיומו. וכמו שהמיתה מכפרת על האדם, כך הגלות, שהוא בטול דבר שהוא קיומו, מכפר... ועוד, מי שגולה ממקומו כאילו בטל עצם האדם". ובנצח ישראל ס"פ ט [רמב.] כתב: "כי המקום נותן קיום ליושביו... ואין דבר שהוא סבה למעוט ישראל כמו הגלות" [הובא למעלה פ"ג הערה 616]. ובסמוך יבאר שהגלות היא בזיון האדם, ובמשנה הבאה מוסיף שהגלות היא יסורין לאדם [ראה הערה 1455].

<> ועל כך אמרו [למעלה פ"ב מ"ד] "אל תאמן בעצמך עד יום מותך", שיש לאדם לעולם לחשוש שיתפתה אחר גופו, וכפי שביאר שם [תקנה:]. וראה למעלה פ"ג הערה 916.

<> בזה מיישב את שאלותיו על המשנה [למעלה לאחר ציון 1316], שכתב: "כי למה צריך לומר 'ואל תאמר שתבא אחריך', כי במה שאמר 'הוי גולה למקום תורה' אשמועינן שאל יסמוך על זה שתבא אחריו, שאם לא כן למה צריך שיהיה גולה למקום תורה. ועוד, דהוה ליה למימר 'ואל תשען שתבא אחריך'". והתשובה היא, שמשפט הזה ["ואל תאמר שהיא תבוא אחריו"] אינו רק מציין שלא יסמוך על כך שהתורה תבוא אחר האדם, כי זה באמת נאמר כבר ברישא. אלא שמשפט זה בא לומר שאף אם ילמד עם חבריו מ"מ זה לא יועיל להפקיע אותו מהמקום שנמצא בו, וכמו שנתבאר. והואיל והמשפט השני עוסק בציור אחר מהמשפט הראשון [לימוד עם חברים], לכך נאמר בו "ואל תאמר", ולא "ואל תשען", כי בא לאפוקי מחשיבה מוטעית הסוברת שלימוד עם חברים יועיל למנוע מעצמו הגלות ממקומו.

<> רש"י בראשית יב, ב "ואעשך לגוי גדול - לפי שהדרך גורמת לשלשה דברים; ממעטת פריה ורביה, וממעטת את הממון, וממעטת את השם. לכך הוזקק לשלשה ברכות הללו, שהבטיחו על הבנים ועל הממון ועל השם". ובגו"א שם סוף אות ג כתב: "כי בודאי הדרך ממעט השם כלפי אותה החשיבות שהיה במקומו, דאין אדם מכובד אלא בביתו". והפחד יצחק פסח, מאמר פא, אות ב, כתב: "הנה הדרך הוא מהדברים הממעטים את השם... כשאדם נכבד קבוע במקומו, שמו נמצא במזל של גידול ועליה, ככתוב [תהלים כט, ט] 'ובהיכלו כלו אומר כבוד'. אבל כשהוא מצטרך להיות נע ונד ממקומו, הרי טבעם של טלטולי הדרך הוא להמעיט את השם. וכמו שמצינו בתורה שבשעה שהגיע אברהם אבינו לפרשת לך לך, נזקק לברכה מיוחדת של [בראשית יב, ב] 'ואגדלה שמך'". ועוד אודות השייכות של מקום לכבוד, הנה בגו"א במדבר פ"י אות כח כתב: "יורה חשיבות המקום על מעלת העומד בו, כי המקום מורה על מעלת העומד בו. לכך קראו רז"ל המעלה בשם 'מקום', באמרם [כתובות קג:] 'ממלא מקום אבותיו', שתראה כי המקום מורה על מעלת הדבר" [הובא למעלה פ"ג הערות 534, 1721].

<> וכן היעב"ץ כתב כאן: "רבי נהוראי אומר הוי גולה. הזהיר אזהרה זו בלשון גלות, לומר תתבזה ותהיה מטולטל ממקום למקום עליה, בוא ועשה כן כי ישועת ה' לעולם תהיה וצדקתו לדור דורים", וראה להלן הערה 1455. והגלות היא בזיון, שבמקום שיהיה מכובד בביתו הוא נטול כבוד, ונטילת כבוד במקום הראוי לכבוד נחשב לבזיון. ועצם אי נתינת כבוד גופא נחשבת לבזיון. כי כאשר לא נעשית פעולה מתבקשת, הרי אי עשיית אותה פעולה אינה רק בגדר "שב ואל תעשה" גרידא, אלא היא "קום ועשה" של הסרה וסילוק. דוגמה לדבר; רש"י כתב [שמות יח, ו] שיתרו אמר למשה [באמצעות שליח] שמשה יצא לקראתו, לכבודו של יתרו. וכתב על כך הגו"א שם אות טו: "מקשים בכאן, וכי יתרו שהיה גדול, היה רודף אחרי כבוד, שישלח 'צא בגיני'. ואין זה קשיא, כי אין זה רדיפת הכבוד, רק הסרת גנאי ובזיון, שכל אדם, אפילו צדיק וחסיד, מקפיד על בזיונו. ומפני שדרך לכבד את האורח, ובפרט כאשר היה חותן משה, אם לא יצא לקראתו היה בזיון וגנאי ליתרו, ועשה זה להציל מן הגנאי והבזיון, ואין זה רדיפת כבוד כלל". הרי שאי נתינת כבוד מתבקש אינו רק העדר כבוד, אלא הוא גנאי ובזיון [הובא למעלה פ"א הערות 1028, 1333, וראה למעלה הערה 254, ולהלן הערה 1878]. 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 הערה 254, וראה להלן הערה 1468].

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב "אמר רבי שמואל בר נחמני".

<> "המנבל עצמו - ששואל לרבו כל ספקותיו, ואע"פ שיש בהם שחבריו מלעיגים עליו" [רש"י שם].

<> ביפה תואר שם מציין לאבות דר"נ פי"א מ"ב, שאמרו שם "בן עזאי דרשהו מעניינו, אם מנבל אדם עצמו על דברי תורה, ואוכל תמרים חרובים, ולובש בגדים צואים, ויושב ומשמר על פתח של חכמים, כל עובר ושב אומר שמא שוטה הוא זה, לסוף אתה מוצא כל התורה כולה עמו".

<> כמו שאמרו באבות דר"נ שם "אמר רבי עקיבא, כל המגביה עצמו על דברי תורה למה הוא דומה, לנבלה מושלכת בדרך, כל עובר ושב מניח ידו על חוטמו, ומתרחק ממנה והולך. שנאמר 'אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה'". ומסמיך כאן המשניות לפי דעת בן עזאי, שהאופן לזכות לכתר תורה הוא על ידי שינבל עצמו על דברי תורה, ויהיה גולה למקום תורה.

<> מבאר טעם שני לסמיכות המשניות, וכוונתו כאן להסברו השני למשנה למעלה [מציון 1359 ואילך], שטעם הגלות למקום תורה הוא משום שהתורה נבדלת מהאדם, ועל כן יש לאדם ללכת אחרי התורה, ולא שהתורה תבוא אליו.

<> בסוף המשנה הקודמת [לאחר ציון 1305], שכתב: "סמך אחריו המאמר של 'ג' כתרים', כי הכתר מורה על מדריגה בלתי גשמית, כמו שבארנו למעלה איך הכתר מורה על המדריגה בלתי גשמית. שלכך הכתר הוא תכשיט על הראש, כי הדבר שהוא נבדל בלתי גשמי הוא על האדם, מתעלה עליו, דומה אל השכל שהוא נבדל מן הגשמי, והוא בראש האדם. לכך כל אלו כתרים היו במקדש, שהוא קודש. וכתר תורה הוא קודש קדשים, שהוא יותר נבדל מן הגוף, ולכך היתה הכתר הזאת בקודש הקדשים".

<> מבאר טעם שלישי לסמיכות המשניות.

<> שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "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 [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערה 1315, ולהלן הערה 1458.

<> מה שרבי נחמיה חולק על רבי יהודה נמצא הרבה בש"ס, וכגון שבת כח., שם צח:, יומא ס., סוטה י., קידושין ל., מכות יא., זבחים קג., חולין נו., ועוד [ראה "תולדות תנאים ואמוראים עמוד 925]. ומה שחולק על רבי שמעון, נמצא בשבת לו., שם קכד:, וביצה לב.

<> ומלבד זאת רבי נחמיה היה אף מתלמידיו של רבי עקיבא, וכמבואר בב"ר סא, ג, וכמבואר בתוספות יומא מ: ד"ה כיון, וכפי ששאר התנאים שהוזכרו עד כה היו תלמידי רבי עקיבא. וראה למעלה הערה 1033.

%[פ"ד מט"ז]

<> כן הוא בש"ס בהרבה מקומות, וכגון ברכות יא:, עירובין כח:, פסחים קכא:, ביצה יב:, תענית יא:, מו"ק כו., יבמות קה., נדרים נז:, נזיר יט:, גיטין ס., קידושין כה., ב"ב כב., ע"ז לד., הוריות יב:, מנחות לז:, ועוד. וכן כתב כאן האברבנאל, וז"ל: "ויהיה פירוש 'אין בידינו' על קיצור שכלינו, כדאמרינן בגמרא 'לא הוה בידיה'". ורש"י סוטה לד: כתב "לא עלה בידינו - אין אנו יודעין לדרוש".

<> לשון הרע"ב כאן "אין בידינו - כמו לא הוה בידיה, כלומר אין הדבר הזה ידוע לנו מדוע דרך רשעים צלחה, ומפני מה הצדיקים מדוכאים ביסורין". וכן פירש רש"י בפירושו הראשון. והרבינו יונה כתב: "יש מפרשים... כי אע"פ שמן הדין הוא הוא 'רשע וטוב לו צדיק ורע לו', מ"מ אין אנו משיגים לטעם הדבר, והוא מן הדברים האמתיים שאין ידיעתנו משגת. וזהו מה שאמר ירמיהו עליו השלום [ירמיה יב, א] 'צדיק אתה ה' כי אריב אליך אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה שלו כל בוגדי בגד'. ועל זה נאמר 'אין בידינו לא משלות הרשעים', שאנחנו יודעים באמת כי יש טעם בדבר, ואין אנו משיגים לדעת אותו". וכן הוא באברבנאל, שהביא נביאים נוספים שתמהו על כך. והיעב"ץ כתב כאן: "יש מפרשים אין בפינו טעם למה צדיק ורע לו רשע וטוב לו. ולשון 'בידינו', כגון 'לא הוה בידיה'". והמאירי כאן כתב: "רבי ינאי אומר אין בידינו משלות כו'. כבר ידעת שרוב הנביאים דיברו על מבוכת העדר הסדור מבני אדם, עד שנראה כמה רשעים בשלוה גדולה, וכמה צדיקים ביסורין מכאיבים מכלי עינים ומדאיבי נפש, כמעט שלא היה בהם בנביאים המפורסמים אחד שלא הרגיש בוה, אם ברמז אם בדבור קצת... שלא נתברר מתוך דבריהם אלא שהשאירו הענין על מבוכתו, כמאמר זה החכם שאמר 'אין בידינו משלות רשעים אף לא יסורי הצדיקים', כלומר שלא נודע אופני משפט זה".

<> רש"י שם "להודיעו דרכיו - מנהג מדת משפטיו, כגון מפני מה צדיק וטוב לו, רשע ורע לו, צדיק ורע לו, רשע וטוב לו".

<> גם הרמב"ן בשער הגמול [אות קיח (עמוד רעד)] מבאר שמשנתינו היא כשיטת רבי מאיר [הראני לכך בני הבה"ח חנוך דוב שליט"א].

<> לשון רש"י שם "את אשר אחון - את אשר יכמרו רחמי עליו לשעה, ואע"פ שאינו כדאי".

<> פירוש - הצלחת הרשע מוסברת משום שהקב"ה מרחם עליו לשעה בלבד, ואינה הצלחה נצחית, ולכך אין לתמוה מדוע "רשע וטוב לו", כי טובה זו נמשכת לשעה קלה בלבד מפאת רחמי ה'.

<> כי הנהגת רחמים אינה אלא לפי שעה. וכן ביאר את מאמרם [ברכות לג:] "האומר על קן צפור יגיעו רחמיך... משתיקין אותו... מפני שעושה מדותיו של הקב"ה רחמים, ואינן אלא גזרות", וכתב בתפארת ישראל פ"ו [קא:] בזה"ל: "אין ראוי שיהיו מדות השם יתברך, אשר הוא מנהיג עולמו בתמידות, על ידי רחמים, רק בדין ובגזרה. כי הגזרה הוא לפי חכמתו יתברך, ודבר זה ראוי למלך אשר מולך על הכל, להנהיג באמת וביושר. אבל הרחמנות אין בו מדת אמת, כי מרחם אף שאינו ראוי. ועם כי הוא יתברך עושה בודאי רחמים עם הבריות, מכל מקום עיקר המדה שהיא בתמידות הוא מדת הדין, שבה מנהיג את עולמו... הנהגה התמידית היא דין לפי שהוא יושר, ודבר זה ראוי. והאומר 'על קן צפור יגיעו רחמיך', הוא עושה מדותיו שהוא יתברך מנהיג בהן עולמו, רחמים, שהוא מנהיג עולמו בתמידות ברחמים, ודבר זה הוא יציאה מן היושר, מה שאין ראוי" [הובא למעלה פ"ג הערה 648]. לכך משה רבינו בודאי ידע שהנהגת "אף על פי שאין הגון" אינה הנהגה תמידית, אלא הנהגה לפי שעה בלבד. @**דוגמה לדבר;**^ בכמה מקומות ביאר שכל נס הוא רק לפי שעה, ולא לתמידיות. וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [סא.], לגבי שהאבנים מתחת לראשו של יעקב נעשו לאבן אחת [רש"י בראשית כח, יא], וז"ל: "בעת המראה היו האבן אחד כאשר עלה יעקב במעלתו, ואחר כך חזר להיות כמו בראשונה, כמו הרבה נסים, שהיה המטה לנחש [שמות ד, ג], שחזר לקדמותו [שם פסוק ד]". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יז] כתב: "הבלתי טבעי אינו תמידי, אך הוא לפי שעה". ובנצח ישראל פ"נ [תתיג.] כתב: "הנס הוא לצורך שעה", ושם הערה 38. וראה באר הגולה באר הששי [שלג:], ונר מצוה [קי.], ובפחד יצחק פסח, קונטרס רשימות ה, אות ח. והביאור הוא, שכבר השריש בח"א לגיטין נו. [ב, קג.] שהנס בא לעולם מצד מדת הרחמים, וכלשונו: "כי הנסים באים לעולם מצד מדת הרחמים, ודבר זה ידוע גם כן אם יש לך לב להבין, כי לא מצאנו נס בעולם רק כאשר היו ישראל בצרה, והש"י מרחם עליהם, כאשר תמצא בכל הנסים. כי אין הקב"ה משנה הטבע שלא לצורך, רק שהוא לצורך, ודבר זה ממדת הרחמים". ובח"א לסנהדרין פב: [ג, קעב.] כתב: "כי הנסים מצד עצמם ראוים שיהיו ששה הנסים, כנגד הוי"ו של שמו הגדול, שממנו הנסים", ושמו הגדול הוא שם הויה, המורה על מדת הרחמים [ב"ר לג, ג]. ולכך ברור שהנס הוא רק לפי שעה, כי הנהגת הרחמים היא רק לפי שעה, וכמו שנתבאר כאן.

<> פירוש - מדוע שכך תהיה ההנהגה אף לשעה אחת בלבד, כי אין "שעה אחת" סבה וטעם. דוגמה לדבר; בגו"א בראשית פמ"ו אות ה [שנג.] ביאר שיעקב אבינו נשא שתי אחיות [בראשית כט, פסוקים כד, כח], אע"פ שזהו איסור תורה [ויקרא יח, יח], כי הקב"ה הודיע ליעקב שיעשה כן, וכלשונו: "כי הפה שאסר הוא הפה שהתיר [כתובות טז.], ומי שהיה מודיע להם התורה, הודיע להם גם כן זה, והודיע ליעקב כי ראוי לו שישא שתי אחיות, כמו שנאמר לאליהו [מ"א יח, ל-מ] להקריב בחוץ". וקשה, הרי היתרו של אליהו היה רק מחמת הוראת שעה [יבמות צ:], ואיך ניתן להשוות זאת ליעקב שנשא שתי אחיות לא רק כהוראת שעה. ושמעתי לתרץ, שאף בהיתר של "הוראת שעה" אין ההיתר נובע מצד שהוא רק לפי שעה, כי מה לי היתרא רבא מה לי היתרא זוטא [ראה למעלה הערה 1052]. אלא שאף בהוראת שעה ההיתר נובע מצד הסברה של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". ומה שהוצרכו להיתר "הוראת שעה", אין זה נוגע לעצם ההיתר, אלא מתוך שנצטווינו לא לשמוע לנביא המצוה לעבור על ציווי ה' [דברים יג, ד], בזה נאמר שאם ציווי הנביא נאמר רק במסגרת של הוראת שעה מותר אז לשמוע בקולו, אף אם הוא עומד כנגד ציווי ה'. אך גם אז שורש ההיתר הוא מצד הסברה של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ו"הוראת שעה" מועילה לא לעצם ההיתר, אלא שלא יחשב דבר זה כעקירת דבר מהתורה. וכן מפורש ברמב"ם בהלכות יסודי התורה פ"ט ה"ג שכתב אודות מעשה אליהו הנביא בזה"ל: "ואילו שאלו את אליהו ואמרו לו היאך נעקור מה שכתוב בתורה [דברים יב, יג] 'פן תעלה עולותיך בכל מקום'. היה אומר לא נאמר אלא המקריב בחוץ לעולם חייב... אבל אני אקריב היום בחוץ בדבר ה' כדי להכחיש נביאי הבעל". הרי שביאר ש"הוראת שעה" מועילה שמעשה זה לא יחשב כעקירת דבר מהתורה, אך לא שזהו טעם ההיתר. לכך משה רבינו לא הבין את ההנהגה של "רשע וטוב לו" אף שהיא רק לפי שעה, שסו"ס מהו טעם ההיתר, כי "לפי שעה" לכשעצמו אינו מבאר דבר זה.

<> הולך להביא מדרש המורה שמדת טובו של הקב"ה אכן אינה נתפסת על ידי משה רבינו.

<> והרי זה בבחינת "אם כן מצינו חוטא נשכר" [יבמות צב:], וזה לא יתכן.

<> בבחינת [סוכה מה:] "ראיתי בני עלייה והן מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי &**מעשה הבריות**^ שבני עלייה... מועטים הם". ועוד אמרו חכמים [יומא לח:] "ראה הקב"ה שצדיקים מועטין, עמד ושתלן בכל דור ודור". וכן השריש שהקדושה חלה רק על מקצת, ולא על הרוב, וכמו שכתב בתפארת ישראל פכ"ב [שלה.]: "כי לא יקבל כל הבית קדושה כמו המזוזה, שהוא דבר קדוש, והוא דבר במקצת מן הבית". ובנצח ישראל פ"ז [קצג.] כתב: "כי הדבר החשוב הוא מעט, והדבר שהוא הרבה אינו חשוב". ובבאר הגולה באר השני [קצו.] כתב: "כי הדבר ששייך לאלקות הוא מקצת, שהוא נבחר מהכל [ראה למעלה בהקדמה הערה 12]. כמו שהיה שבט לוי נבחר מהכל, שהם י"ב שבטים, ובחר בשבט לוי מן השאר... כי לא שייך לאלקות רק דבר שהוא נבחר מן השאר, כמו שנבחר העשירי למעשר". וכן ביאר בגבורות ה' פ"ה [לה:], וז"ל: "ואם תשאל... ולמה לא תהיה בריאת אברהם בלבד... לא מחכמה שאלת על זאת. כי הדברים האלו ידועים בעצמם, כי לא ברא הקב"ה את אברהם בלבד בעולם, מחמת חסרון המקבל, שלא יתכן להיות המקבל הפעולה שלימה, לכך נמשך אל העלול חסרון. כי בריאת העולם הזה אין במציאותו השלימות בכולו. כמו שתמצא האדם אשר ברא הקב"ה, ויש בחלק ממנו דבר נכבד, הוא השכל. ואין עליך לשאול למה לא בראו שכלי בלא חומר, כי אין מדריגת האדם נותן כך, שיהא שלם כל כך שיהא כלו שכלי. ואמנם בחלק ממנו ימצא זה. וכך היה בכלל העולם, אשר אין מדריגת העולם שיהא בכללו השלימות, רק בריאת העולם במדריגה אשר השלימות יש חלק ולא בכללו. ואילו לא נברא בעולם רק אברהם וזרעו, היה מדריגת העולם הזה שהוא כולו שלם. והנה זהו ענין אברהם ואומה הנבחרת שהם חלקים, ואי אפשר מבלתי האומות, שאין שלימות העולם רק בחלק לבד. והחלק הזה חלק ה', כדכתיב [דברים לב, ט] 'כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו'". וכן כתב בגבורות ה' פס"ז [שיא.]. ולמעלה משנה ד [לאחר ציון 498] כתב: "אין כל בני אדם כונתם בלמודם לשם שמים". @**ועוד אודות**^ שאין כל בני אדם בעלי מעלה, 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". וראה למעלה פ"א הערה 595, פ"ג הערה 913, למעלה הערה 499, גו"א ויקרא פ"ו הערה 45, ושם דברים פכ"ה אות ב.

<> כי כל בני אדם שייכים לאוצר זה, ולא רק בעלי המעשה המועטים. וכן ביאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סא:], שאע"פ שאין לומר שכל ישראל יהיו צדיקים מחמת מעשיהם, אך מאחר שנאמר [ישעיה ס, כא] "ועמך כלם צדיקים", על כרחך לא איירי בצדיקים מחמת מעשיהם, אלא "שהם צדיקים בעצמם, בלא צד מצות ומעשים טובים" [לשונו שם]. וצריך ביאור, מדוע ניתן לומר ש"כל ישראל" הם "צדיקים בעצמם", אך לא ניתן לומר ש"כל ישראל" הם צדיקים מחמת מצות ומעשים טובים. והביאור הוא, שכאשר מדובר בצדקות שהיא בעצם, בהכרח שהיא באה מצד שכך הקב"ה בראם ["שהשם יתברך ברא את ישראל כסולת נקיה בלא פסולת" (לשונו שם בסמוך)], ולזה אין שום הגבלה. אך כאשר מדובר בצדיקים מחמת מצות ומעש"ט, זהו מצד המקבלים, והואיל והיצה"ר עדיין מרקד בתוכנו, מן הנמנע שכולם יהיו צדיקים, וכמו שאמרו [סוכה מה:] "ראיתי בני עליה והם מועטין", ופירש רש"י שם "רואה אני לפי &**מעשה הבריות**^ שבני עלייה... מועטים הם" [הובא שם הערה 35].

<> לעומת הטובה שבאה מצד המקבלים. ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלו.] כתב: "'כי לעולם חסדו' [ברכה ראשונה בברכת המזון]. כלומר חסדו יתברך אין לו גבול ושיעור. ואם הש"י עושה חסד, אל תאמר כי יש לזה תכלית וגבול, 'כי לעולם חסדו', שאין קץ וגבול לחסדו יתברך. ויש לך לשאול, מפני מה נאמר דבר זה על חסד הש"י בפרט. וכן נאמר במזמור הודו [תהלים קלו, כה] 'כי לעולם חסדו'. וכן בהלל [תהלים קיח, א] 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'. וזה יש להבין, כי כל הדברים הם מצד המקבל... כי הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד. חוץ מן החסד, כי החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו, שהוא טוב. ודבר שהוא מצד עצמו של הקב"ה, כמו שהוא יתברך מצד עצמו בלתי תכלית, וכך החסד שהוא עושה הוא לעולם בלתי קץ ובלתי תכלית, רק הוא לעולם. ולא כן המשפט והרחמים, כיון שהם מצד המקבל... וכמו שהמקבל הוא בעל תכלית, כן המשפט והרחמים יש לו תכלית. וזה שאמר 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו', רוצה לומר שיש לשבח הקב"ה כי הוא טוב, לכך 'כי לעולם חסדו', כמו שהוא יתברך אין קץ וסוף אליו, כך חסדי הש"י אין קץ וסוף אליו. אבל שאר דברים שהוא מצד המקבל, יש להם קץ ותכלית" [הובא למעלה פ"א הערה 124]. וראה הערה הבאה, והערה 2101.

<> והואיל ומדובר כאן בחסדו יתברך [כמבואר בהערה הקודמת], לכך תיבת "גדול" שייכת במיוחד, כי "גדול" מורה על חסד, וכפי שפירש רש"י [דברים ג, כג] "את גדלך - זו מדת טובך". ובנצח ישראל ר"פ נב כתב: "החסד מתדמה כהר, לפי שכל חסד הוא גדול... כדכתיב [תהלים לו, ו] 'צדקתך כהררי אל'". וכן נמצא שאברהם אבינו מתואר בשם "גדול", וכפי שכתב באור חדש [קע:]: "אברהם היה לו הגדולה... ודבר זה ידוע, כי אברהם נקרא [יהושע יד, טו] 'אדם הגדול בענקים' [שמו"ר כח, א]". ובגו"א בראשית פי"ב אות ה כתב: "ראוי 'ואעשך לגוי גדול' [בראשית יב, ב] לאברהם, כי אליו הגדולה". וזהו שאומרים בתפילת "עלינו": "לתת גדולה ליוצר בראשית", שהרי הבריאה היא בטוי לחסדו יתברך [הובא למעלה פ"א הערה 548].

<> בנצח ישראל^ פס"ב [תתקמב.] כתב: "ובספרי [דברים לג, כט], נתקבצו כל ישראל אל משה, אמרו לו משה רבינו, מה טובה עתיד הקב"ה ליתן לנו לעולם הבא. אמר להם איני יודע, מה אומר לכם, אשריכם מה מתוקן לכם... 'מה רב טובך אשר צפנת ליראך' [תהלים לא, כ], עד כאן. רצה לומר, כי בסוף דבריו היה אומר להם כי אי אפשר לפרש ולהגביל את מעלת ישראל, והצלחתם האחרונה... [וזהו] חילוק והפרש בין גאולה ראשונה ובין גאולה אחרונה; כי גאולה ראשונה היתה מתחייבת מצד ישראל ומצד זכות אבות, וגאולה זאת יש לה הפסק, כי כל דבר שהוא מצד האדם יש לו הפסק. אבל גאולה אחרונה, אף כי תהיה על ידי המלך המשיח, תהיה מצד השם יתברך, אשר הוא מעמיד המשיח, ודבר זה נקרא כי השם יתברך הוא הגואל... לכך לא תהיה הפסק לדבר זה, וזה שאמר [ישעיה מה, יז] 'ישראל נושע בה' תשועת עולמים', וכמו שאמר 'מי כמוך עם נושע בה'' [דברים לג, כט]". ודייק לשון [המקרא שהובא בספרי] "מה רב &**טובך**^ אשר צפנת ליראך", ולא נאמר "מה רב הטוב אשר צפנת וגו'", אלא "טובך" דוקא, כי טוב ה' הוא ללא גבול. וצרף לכאן דברי רש"י [דברים א, יא] שכתב: "יוסף עליכם ככם אלף פעמים - מהו שוב 'ויברך אתכם כאשר דבר לכם' [שם]. אלא אמרו לו, משה, אתה נותן קצבה לברכותינו, כבר הבטיח הקב"ה את אברהם [בראשית יג, טז] 'אשר אם יוכל איש למנות וגו''. אמר להם, זו משלי היא, אבל הוא יברך אתכם כאשר דבר לכם", וגו"א שם אות כו.

<> שלא נמסרה לשום בריה. וכמו שאמרו חכמים [ר"ה כא:] "חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נתנו למשה, חסר אחת". והרמב"ן בהקדמתו לחומש כתב על השער שנחסר ממשה בזה"ל: "ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה, שלא נמסר לנברא". וכן הוא בר"ן לנדרים לח. [הובא למעלה פ"א הערה 118]. הרי שמשה רבינו אינו יכול לעמוד על דבר שתולה באמתת השגתו יתברך. ואודות שמדת החסד "תולה באמתת השגתו יתברך", כן מבואר בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קנ.], וז"ל: "מפני מעלת החסד שהיה באברהם, אמרו במדרש [ב"ר יב, ט] 'אלה תולדות שמים וארץ בהבראם' [בראשית ב, ד], בזכות אברהם נברא העולם, עד כאן. ולמה בשביל אברהם נברא העולם יותר. אבל דבר זה כי אברהם היה בו מדת החסד, ודבר זה הוא ראשון וקרוב אל הש"י יותר מכל, וזה מפני כי הוא יתברך הטוב בעצמו, ולכך מדת החסד שהוא הטוב, קרוב אליו יותר מכל. וכאשר נברא העולם היה נברא בשביל דבר שהוא ראשון וקרוב אליו, ושאר דברים נבראים בשבילו. ולכך הכל נברא בשביל אברהם, שהיה מדתו החסד, והוא ראשון אל הכל". וראה למעלה פ"א הערה 195, ופ"ג הערה 1072.

<> אך דבר שהוא מצד עולם הזה, היה משה עומד עליו. וצרף לכאן מאמרם [מנחות כט:] שמשה רבינו לא היה יודע את הדרשות שדרש רבי עקיבא מהתגין. ובתפארת ישראל פס"ג [תתקפג:] כתב לבאר: "אל תתמה מה שאמרו כי לא ידע משה רבינו ע"ה מאי קאמרי, ותאמר ח"ו כי מדרגת רבי עקיבא היה יותר מן משה רבינו ע"ה, חס ושלום לומר כך. אבל הכל נאמר על ענין שלא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. ואין ספק כי היה למשה רבינו ע"ה גם כן השגה אל התגין, רק שלא היה לו חבור אליהן לגמרי, כמו שהיה למשה רבינו ע"ה חבור אל התורה עצמה. וזה לא היה פחיתות למשה רבינו ע"ה כלל, כי משה רבינו ע"ה היה לו עולם הזה גם כן, הוא עולם המורגש, עד שאמרו בפרק חלק [סנהדרין צח:] לא נברא העולם הזה אלא למשה, כדאיתא שם. וכן אמרו במדרש [ב"ר א, ד] בשביל משה נברא העולם... ואיך לא יהיה משה עיקר עולם הזה, שהרי הוא היה משלים את העולם על ידי התורה שנתנה על ידו. וראה איך היה שולט משה בעולם הזה, שהרי כבש סיחון ועוג, שני מלכי האמורי הגדולים [במדבר כא, כא-לה]... ומפני שהיה משה שולט גם כן בעולם הזה כמו שאמרנו, לכך לא היה למשה רבינו ע"ה חבור אל התגין. כי במה שהשגות דקות נבדלים מהתורה עצמה, אין למי שהוא בעולם המורגש שייכות בשלימות אל אותם השגות, והם נבדלים מאתו, ולא היה מוכן אל התגין". @**עוד נרמז**^ בלשונו שעולם הבא הוא נבדל ממשה רבינו, וכמו שאמרו חכמים על העוה"ב [ברכות לד:] "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלקים זולתך'", ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג] כתב: "מפני שהעולם הבא מצד עצמו נבדל מן האדם שהוא בעולם הזה, וכמו שהוא נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו, ואין חבור לנביא לשם... וזהו הפירוש האמתי מה שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים" [ראה למעלה פ"ב הערה 169, ולהלן הערה 1502]. הרי שמשה רבינו אינו יכול לעמוד על ענין העוה"ב, משום שהוא נגדר ב"אלקים זולתך", בלתי לה' לבדו. ועל כל פנים מבואר במדרש ביאור למשנתינו שאכן "אין בידינו לא משלות הרשעים", וכפי שמשה רבינו לא עמד על האוצר הגדול של מתנת חנם למי שאינו הגון.

<> אע"פ שנתבאר הרישא של "אין בידינו לא משלות הרשעים", וכמבואר במדרש הנ"ל, אך עדיין נשאר קשה המשך המשפט "ואף לא מיסורי הצדיקים", וכמו שמבאר.

<> שהרי כך אמרו בגמרא [ברכות ז.] "צדיק וטוב לו, צדיק גמור. צדיק ורע לו, צדיק שאינו גמור". ובספר העקרים מאמר רביעי פרק ז, כתב: "וגם הנביאים המאמינים בהשגחה ומפרסמים אותה בעולם והחכמים התורניים נמצאם מתלוננים על שתי המדות הללו, אם על טובות הרשע, אם על רעת הצדיק. ואע"פ שאין התלונות שוות, שהתלונה 'ברשע וטוב לו' אמתית וקשה מאד, מצד היות כל האנשים רואין בעיניהם רשעת הרשע בהיותו עובד ע"א ומגלה עריות ושופך דמים, ועושה עול וחמס מפורסם, ואין פחד אלהים לנגד עיניו, ועם כל זה מעשיו מצליחין. וזה מביא את כל האנשים לספק בהשגחה, כמאמר 'מדוע דרך רשעים צלחה' [ירמיה יב, א]. אבל התלונה מ'צדיק ורע לו' אינה קשה כל כך, שאין העול גלוי אל בני אדם, שהכל יודעין ש'אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא' [קהלת ז, כ], אם מועט ואם הרבה. ואם יגיעו לצדיק רעות, אין זה זר אצלם, שיאמרו אולי חטא בפועל במסתרים במקום אשר אין רואה אלא השם... הנה גלוי שאין הכרת הצדיק מסור לכל אדם, ש'האדם יראה לעינים' [ש"א טז, ז], ויחשבהו צדיק, 'וה' יראה ללבב' [שם] שאינו כן, אבל הוא רשע". ובהמשך דבריו העמיס חילוק זה על דברי משנתינו, שכתב: "וכן יראה מלשון התנא במסכת אבות שאין קושית 'צדיק ורע לו' שוה לקושית 'רשע וטוב לו', אמר; 'אין בידינו לא משלות הרשעים', כלומר שאין טעם 'רשע וטוב לו' ידוע לנו. ואחר כך אמר 'ואף לא מיסורי הצדיקים', רצה לומר אף יסורי הצדיקים, שיחשב שהטעם נודע לנו, אינו כן, וזה יורה לשון 'ואף', שלא אמר 'ולא מיסורי הצדיקים', וזה ממה שיורה שאין תלונת 'צדיק ורע לו' קשה כל כך, לפי שאין העולם מכירין מי הוא צדיק גמור". וכן ביאר כאן התויו"ט. אך המהר"ל לא ניחא בזה, שי תיבת "אף" לא תעלה ארוכה לכך, שאם אין מקום לשאול על "צדיק ורע לו", מדוע אמרה על כך משנתינו "אין בידינו לא מיסורי הצדיקים", הרי יש בידינו הדבר, שנעמיד זאת בצדיק שאינו גמור. ולכך יבאר באופן אחר את "יסורי הצדיקים". וכן הרמב"ן בשער הגמול [אות קיט (עמוד רעח)] כתב: "והנה תירץ צופר הקושיא הגדולה והמפורסמת שבזה הענין, מן הרשעים שטוב להם, כי הקושיא בצדיק ורע לו אינה נראית בעולם, שכל הנספה נאמר בו חייב היה כזאת".

<> ה., שאמרו שם "אם רואה אדם שיסורין באין עליו, יפשפש במעשיו... פשפש ולא מצא, יתלה בבטול תורה... ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם", ופירש רש"י שם "יסורין של אהבה - הקב"ה מייסרו בעולם הזה בלא שום עון, כדי להרבות שכרו בעולם הבא יותר מכדי זכיותיו".

<> אם כן יש טעם ליסורין אלו, וכפי שכתב בנתיב היסורין פ"א [ב, קעד.], וז"ל: "ואמר [ברכות ה.] אם לא מצא [חטא], יתלה שהם יסורין של אהבה. ופירוש 'יסורין של אהבה' כי כאשר האדם הוא צדיק, וראוי אל מעלה עליונה, והאדם מצד הגוף יש בו צד מה שאינו ראוי אל אותה מעלה, שאין האדם ראוי אל אותה מעלה מצד החסרון שהוא דבר בחומר, והקב"ה מביא עליו יסורין כדי למרק הנפש, שהוא דבק בחומר, ולסלק חומר שלו ממנו, כדי להביא אותו אל המעלה העליונה שאין האדם זוכה לה. שהגוף יש בו פחיתות, והיסורים ממרקים הנפש, ומסלקין הנפש מן פחיתות החמרי, עד שהוא טהור... בודאי הם יסורים של אהבה, שגם דבר זה מצד חסרון של אדם, שאין ראוי למעלה העליונה עד שימרק אותו מן החמרי על ידי יסורין, כי היסורין מסלקין את האדם מן פחיתות החמרי, עד שראוי האדם עד מעלה העליונה. ולפיכך נקראו 'יסורין של אהבה', כי מצד שהשם יתברך אוהב אותו, ורוצה לקרב את האדם אליו להיות דבק בו יתברך, ויש לאדם מניעה ועכוב שאין ראוי אל הדביקות בו, לכך מביא השם יתברך עליו יסורין למרק את חטאו, עד שראוי אל הדביקות, ולכך נקראו 'יסורין של אהבה'. לא שהפירוש הוא כי בשביל אהבה הוא מביא עליו יסורין, שודאי דבר זה אין ראוי, רק שהשם יתברך אוהב אותו וחפץ בו, ומצד שהוא חפץ בו רוצה השם יתברך לקרב אותו אליו, ואין לו המעלה הזאת, ולכך ממרק השם יתברך פחיתות חומר שלו, עד שהוא ראוי אל הדביקות וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1801, ופרק זה הערה 980]. נמצא ש"יסורין של אהבה" הם יסורין שאינם באים על החטא. וכן כתב בקיצור להלן פ"ה מ"ג [ד"ה ויש עוד].

<> בנתיב היסורין ס"פ א [ב, קעה:] כתב: "מה שאמרו שם אח"כ רבי יוחנן חלש, על לגביה רבי חנינא, אמר ליה חביבין עליך יסורין, אמר ליה לא הן ולא שכרן. דשמעינן מזה שאין היסורין חביבין, דבר זה לא יקשה, כי בודאי יש לצדיק לדאוג שלא יוכל לעמוד ביסורין, ויעשה כמו שעשה איוב. ומפני כך אמר 'לא הן ולא שכרן' אם אפשר שיהיה פטור מהן. אבל בודאי ובודאי חביבין וחביבין כאשר סובל אותם, כי הם זכוך הנפש עד שהם מביאים לדבק האדם אליו יתברך".

<> בצדיק שאינו גמור.

<> וזהו לשון "&**ואף**^ לא מיסורי הצדיקים", שפירושו שאע"פ שיש בידינו מיסורי הצדיקים שאינם צדיקים גמורים, אך אין בידינו יסורי הצדיקים שהם בגדר "יסורין של אהבה". וא"כ אין בידינו שלות הרשעים, וכן אפילו יסורי הצדיקים, שרובם מובנים יותר משלות הרשעים, מ"מ אין בידינו יסורי צדיקים שהם יסורין של אהבה.

<> כי זה אנו יודעים, וכפי שמבואר בגמרא [ברכות ה.] שיש צדיק ורשע שאינו גמור, וכפי שהעיר למעלה.

<> כמו שנאמר [מלאכי ג, יד] "אמרתם שוא עבד אלקים ומה בצע כי שמרנו משמרתו וכי הלכנו קדרנית מפני ה' צבאות", וביאר שם המלבי"ם "אמרתם - שרוצה לומר שהם משיבים יקשה מיסורי הצדיקים שלא חטאו, ובכ"ז הם חיים חיי צער, ועל כן אמרתם שוא עבוד אלקים... מה בצע כי שמרנו משמרתו, הלא לא הרוחנו בזה מאומה, כי הלא הלכנו קדורנית מפני ה' צבאות, לריק יגענו בעבודתנו ואין לנו שכר כל מאומה, אבל בהפך". והרמב"ן [בראשית יח, כג] כתב: "ויגש אברהם ויאמר האף תספה צדיק עם רשע - אפו של הקב"ה היא מדת דינו. וחשב אברהם שהיא תספה צדיק עם רשע... לא יתכן גם במדת הדין להמית צדיק עם רשע, שאם כן יהיה כצדיק כרשע, ויאמרו שוא עבוד אלהים". הרי יסורי הצדיק מביאים לבני אדם לחשוב שמעשיו אינם מועילים לו כלל.

<> וכן נאמר [בראשית טז, ד] "ותרא כי הרתה ותקל גברתה בעיניה", ופירש רש"י שם "אמרה הגר, אין סתרה כגילויה, מראה עצמה כאילו היא צדקת ואינה צדקת, שלא זכתה להריון כל השנים הללו, ואני נתעברתי מביאה ראשונה". הרי הגר מבינה שהצלחה בעולם הזה מורה על צדקות, ויסורין מורים על רשעות. ועל כך באה משנתינו ללמד שאין הדבר כן, וכפי שביאר כאן. וראה בכוזרי מאמר הרביעי אותיות כא, כב, שביאר שם שהשפלות והיסורין אינן מורות על רשעות. אמנם לפי פירוש זה לא יוסבר מדוע אמר "&**ואף**^ לא מיסורי הצדיקים", שמהו החידוש שיש ביסורי הצדיקים יותר משלות הרשעים. ובשלמא לפי הסברו הראשון ניחא, וכמבואר בהערה 1444, אך לפי הסברו השני זה עדיין קשה. ובאמת כאשר ציטט כאן את לשון המשנה השמיט את תיבת "אף", אך למעלה [לאחר ציון 1439] ציטט תיבת "אף". ויל"ע בזה.

<> פירוש - "אין בידינו" הוא כמו "אין כח בידינו", והדבר נעשה בעל כרחנו ובלית ברירה. ואודות ש"יד" מורה על כח, כן פירש רש"י [יחזקאל א, ג], וז"ל: "יד ה' - כל לשון יד האמורה בספר זה [יחזקאל] ובכל לשון נבואה אינה אלא לשון תוקף, שהנבואה תוקפת על כרחו כאדם משתגע". וכמו שכתב הרמב"ן [שבועות מא:] "אבל אין בידינו כח לדחותה מהלכה דהא רבי אמרה". ובחכמת אדם כלל ז סעיף יד כתב: "ומכל מקום כיון שנהגו כן בכל המקומות אין כח בידינו למחות".

<> וכן לא יגזור על מעשה הצדיק שהוא אינו טוב, ושאין לעשות כמוהו [אך לא הזכיר זאת, אלא רק את הטעות שעלולה להיות ממעשה הרשע, וראה להלן הערה 1454]. ובכת"י כאן הוסיף דברים, וז"ל: "רק בא לומר שיש רשעים בשלוה ויש צדיקים שהם [ב]יסורין. כי אחר כך הצדיק באים עליו יסורין, יהיה קורא תגר על השם יתברך, כמו שעשה איוב על זה [ב"ב טז., וילקו"ש איוב המשך רמז תתקח], שאולי עשה (מדה) [חטא], כי אין יודע, כי אע"ג שיחשוב כי הוא צדיק, אפשר שעשה חטא, ולא חטא ידוע, ולכך באים עליו יסורים. וכן להפך, אם רואה רשע שהוא בשלוה, לכך הוא רוצה שיקרא תגר על הקב"ה שמניח הרשע שיהיה יושב בשלוה, כי אפשר עשה דבר מה שהוא טוב, ובשביל כך הוא יושב בשלוה. ולכך אלא יהיה [מהרהר] אחר מדת השם יתברך, כך יש לפרש. אבל עיקר הפירוש פירשנו כבר".

<> שאין אנו יודעים לבאר הדבר, וכמו שביאר לפי הסברו הראשון [ראה למעלה הערה 1421].

<> "בידי כל הבריות" - כותב כן להדגיש ש"אין בידינו" מתפרש כמשמעו, שאין הבריות יכולות לבאר דבר זה. וזה לעומת פירושו הקודם ש"אין בידינו" מוסב על הרצון [אין זה רצוננו], ואז אינו קשור לכל הבריות.

<> שצדיק שאינו גמור עלול להיות בצרה, ואילו רשע שאינו גמור עלול להיות בשלוה, וכמבואר בגמרא [ברכות ז.].

<> מעין מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ג ה"ב, וז"ל "אדם שעונותיו מרובין על זכיותיו, מיד הוא מת ברשעו... וכן מדינה שעונותיה מרובין מיד היא אובדת... וכן כל העולם כולו, אם היו עונותיהם מרובין מזכיותיהן מיד הן נשחתין... ושקול זה אינו לפי מנין הזכיות והעונות, אלא לפי גודלם. יש זכות שהיא כנגד כמה עונות, שנאמר [מ"א יד, יג] 'יען נמצא בו דבר טוב'. ויש עון שהוא כנגד כמה זכיות, שנאמר [קהלת ט, יח] 'וחוטא אחד יאבד טובה הרבה'. ואין שוקלין אלא בדעתו של אל דעות, והוא היודע היאך עורכין הזכיות כנגד העונות".

<> קשה, מדוע לא הזכיר גם את הצד השני; שאל יאמר כי לא אעשה כטובות הצדיק שיש לו יסורין. וכן למעלה [לפני ציון 1449] הזכיר רק את הטעות שעלולה להיות ממעשה הרשע, ולא ממעשה הצדיק. אך קודם לכן [לפני ציון 1446] כתב "ואמר זה שאם האדם יראה רשע בשלוה, אל יאמר כי מעשיו הם טובים וצדיקים, וגם אני אעשה כך. או אם יראה צדיק אובד בצדקו, ויאמר שאין מעשיו טובים, שאילו היו מעשיו טובים לא היה ביסורין". ואולי נבאר שהחשש ממעשה הרשע חמור יותר, כי עלול ללמוד מהרשע לעבור בקום ועשה על רצון ה'. אך החשש ממעשה הצדיק הוא שימנע מלעשות כמעשה הצדיק בשב ואל תעשה. והואיל ועבירה על רצון ה' בקום ועשה חמורה יותר מאשר עבירה בשב ואל תעשה [כמבואר ברמב"ן שמות כ, ח], לכך נקט בחשש החמור יותר.

<> כמו שאמר למעלה שהגלות קשה על האדם [ראה הערה 1406], והיא בזיון לאדם [ראה הערות 1409, 1410]. וכן היעב"ץ במשנה הקודמת דייק כך לשון המשנה, וכלשונו: "רבי נהוראי אומר הוי גולה. הזהיר אזהרה זו בלשון גלות, לומר תתבזה ותהיה מטולטל ממקום למקום עליה, בוא ועשה כן כי ישועת ה' לעולם תהיה וצדקתו לדור דורים" [הובא למעלה הערה 1410].

<> פירוש - ירצה לעשות כמעשה החוטאים, כי לדעתו אין זה ראוי שהצדיק יגלה מביתו ואילו הרשע יהיה יושב בשלוה בביתו. ונקט לשון קנאה בחוטאים, שכך הוא לשון המקרא [משלי כג, יז] "אל יקנא לבך בחטאים וגו'", ופירש רש"י שם "אל יקנא לבך בחטאים - בהצלחתם להיות רשע כמותם". וכן נאמר [תהלים לז, א] "לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה", ודרשו על כך חכמים [ברכות ז:] "'אל תקנא בעושי עולה' להיות כעושי עולה". ולהלן סוף משנה יח [לפני ציון 1673] כתב: "אם האדם רואה רשעים בעולם הזה שהם חשובים, ויש להם גדולה, אל יקנא לבו בחטאים, כי השם יתברך נתן להם עולם הזה לטורדן מן העולם הבא".

<> פירוש - תיבת "&**אף**^ לא מיסורי הצדיקים" מתפרשת כך; סמיכות המשניות מחייבת שתוזכר במשנה רק שלות הרשעים, ולא יותר, כי בא לבאר מדוע לא יקנא ברשעים היושבים שלוים בבתיהם, בעוד שהוא גולה מביתו למקום תורה. ואגב אורחא מוסיפה המשנה שלא רק שאין בידינו משלות הרשעים, אלא גם אין בידינו "מיסורי צדיקים שהקב"ה מביא יסורין עליהם". ומוסיף "שהקב"ה מביא יסורין עליהם" כדי להדגיש שאין אנו דנים במשפט זה על יסורי הגלות שיש לו, כי מה שגולה ברצונו למקום תורה אינו בגדר "הקב"ה מביא יסורין", אלא מדובר בשאר יסורין שהקב"ה מביא על הצדיקים, ושלא הוזכרו כלל במשנה הקודמת, אף יסורין אלו אינם בידינו.

<> שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "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 [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערות 1315, 1418, ולהלן הערות 1497, 1680. ורבי ינאי היה אביו של רבי דוסתאי [ראה תולדות תנאים ואמוראים עמוד 765], ורבי דוסתאי היה תלמידו של רבי מאיר [ראה למעלה פ"ג מ"ח, וראה תולדות תנאים ואמוראים עמוד 326]. נמצא שאביו [רבי ינאי] היה חי בתקופת רבי מאיר, ושייך לתקופת התנאים המוזכרים כאן.

%[פ"ד המשך מט"ז]

<> (א) "הוי מקדים בשלום כל אדם". (ב) והוי זנב לאריות". (ג) ואל תהי ראש לשועלים".

<> "בענין הראשית" - בהנהגה השייכת למי שהוא בראש ["ואל תהי ראש לשועלים"]. וראה הערה הבאה.

<> לשונו להלן [לפני ציון 1477]: "ואחר כך אמר כנגד מדת השפלות, שיבחר להיות זנב לאריות, שיהיה שפל בערך האחרים שהם גדולים. וכנגד מדת הראשית אמר שאל יבקש שיהיה ראש לפחותים... ואל יהא ראש לשועלים".

<> אודות שיש ג' מיני הנהגות עם הבריות [ביחס לאלו שהם מעליו, מתחתיו, ושוים לו], כן ביאר למעלה פ"א מ"ו בביאור המשנה "עשה לך רב, וקנה לך חבר, והוי דן את כל האדם לכף זכות", שכתב שם [רפ.]: "ואלו ג' דברים הם בג' חלקים של בני אדם; חלק האחד, באותם שנחשבים בעלי מעלה בערך שלו, כמו הרב. והחלק הב', באותם אשר הם דומים לו, בני אדם שהם בני גילו, כמו חבירו. החלק הג', בשאר בני אדם, אף באותם שהם למטה ממנו במדרגה, וזה שאמר 'והוי דן כל אדם לכף זכות', אפילו הוא פחות ממך, אל יהא דן אותו לכף חובה. כלל הדבר בזה, שלמד מוסר האדם הנהגתו עם הבריות, כי אי אפשר שיהיה האדם בלבד, רק יש חבור אל הבריות לכל אשר ראוי לו; הן לרב, הן לחבר, הן לשאר בני אדם". ולמעלה פ"ג מי"ב [לאחר ציון 1178] בביאור המשנה "הוי קל לראש ונוח לתשחורת, והוי מקבל את כל האדם בשמחה", כתב: "ויש לדעת כי ההנהגה שצריך אל האדם, שיהיה הנהגתו ישרה וטובה עם הבריות, נחלקת לג' חלקים; החלק האחד, איך יהיה הנהגתו עם גדולי המעלה ממנו, וזהו הנהגה אחת. החלק השני, איך יהיה הנהגתו עם בני אדם שהם קטנים ממנו. החלק הג', איך תהיה הנהגתו עם חביריו שהם בני גילו ודוגמתו, והם כיוצא בו. ולכך אמר שצריך שיהיה 'קל לראש', להיות נשמע לכל דבריו ולכל צוויו שלו יהיה קל. וזהו ההנהגה שהיא עם בני אדם שהם גדולים וחשובים ממנו, ותיכף שיאמר ויצוה דבר, יהיה נשמע לו. וכנגד ההנהגה השנית, הם בני אדם שהם קטנים ממנו, אמר 'ונוח לתשחורת', ופירוש ה'תשחורת' הם בני אדם שחורי ראש... ואמר שיהיה נוח להם, ולא ידבר עמהם בגבהות, רק בנוח. ואם ישאל אחד משחורי ראש ממנו דבר, יהיה נוח לו, ולא יהיה קשה לו. וכנגד בני אדם שהם כיוצא בו ובני גילו, אמר 'והוי מקבל כל אדם בשמחה', שינהג כבוד בכל אדם. ובזה הוא יוצא ידי כל הבריות; הן בריות שהם גדולים וחשובים הימנו, הן בריות שהם קטנים הימנו, הן בריות שהם בערכו ודוגמתו". @**ואם תאמר**^, איך התיבות "הוי מקדים בשלום &**כל אדם**^" מוגבלות רק לבני אדם השוים ודומים לו, ולא לכל בני אדם, וכמשמעותן הפשוטה. וכן יש להקשות על דבריו למעלה פ"ג מי"ב, שאמרו שם "והוי מקבל &**כל אדם**^ בשמחה", ומשמעותן הפשוטה של תיבות "כל אדם" היא "שינהג כבוד בכל אדם" [לשונו שם], ועם כל זה הגביל הנהגה זו רק כלפי אלו שהם שוים ודומים לו, וכמובא כאן. ויש לומר, כי ההנהגה עם בני אדם השוים ודומים לו היא משום שהם בני אדם, ומצד שם "אדם" נגזר שיתנהג כלפיהם באופן מיוחד. אם כן בודאי שכל בני אדם נכללים בזה, רק שכלפי אלו שעליונים או פחותים ממנו יש עוד הנהגה הנגזרת מפערים אלו, ואילו כלפי אלו השוים לו נשארת ההנהגה של "אדם" על כנה. וממוצא דבר למדנו שההנהגה כלפי אלו השוים והדומים לו היא מפאת שהם בני אדם, ולכך הנהגה זו נאמרה בלשון "כל אדם". וכן כתב בח"א לגיטין סב. [ב, קכג:], וז"ל: "התלמיד חכם נבדל מהכל, [לכך] כופלים שלום לתלמיד חכם. ואפילו אם הנותן לו שלום גם כן תלמיד חכם, מכל מקום הנותן שלום אין נותן לו מצד שהוא תלמיד חכם, רק מצד שהוא סתם אדם". הרי בשעה שהפערים בין בני אדם נופלים, ממילא חורת ההנהגה של "סתם אדם" למקומה.

<> שעל כך אמר "הוי מקדים בשלום כל אדם". אך אין לו להקדים שלום למי שגדול הימנו, וכמו שאמרו חכמים [שבת פט.] "אמר לפניו כלום יש עבד שנותן שלום לרבו". ובח"א לגיטין סב. [ב, קכג:] כתב: "אין שני דברים שהם מחולקים, האחד נותן שלום לאחר. כי השלום הוא בין השוין, וכמו שאמרו 'כלום יש עבד שנותן שלום לרבו', כלום קטן שנותן שלום לגדול. כי השלום שייך בין השוים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תסח:] כתב: "השלום מורה על השתוף, ואין העבד נותן שלום לרבו, מפני כי אין לעבד שתוף עם רבו... שאין שיתוף וחבור בין האדון ובין העבד". ואמרו חכמים [ברכות כז:] "הנותן שלום לרבו והמחזיר שלום לרבו... גורם לשכינה שתסתלק מישראל". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נ.] כתב: "השלום הוא החבור". וכן כתב בנצח ישראל ס"פ כח. ובנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 122] כתב: "השלום הוא הדבוק שנותן לאחר". וראה בסמוך הערות 1466, 1468, 1489.

<> "וזה הוראה שאין אדם אחר שפל בעיניו" [לשונו בהמשך]. מבואר מדבריו שכיבוד הזולת והענקת חשיבות כלפיו מורה על ענוה. ונקודה זו התבארה למעלה [הערה 280] שרק לאחר שאדם תופס את עצמו בענוה הראויה והנכונה, יוכל אז לתפוס את מעלות זולתו כראוי. אך כל עוד שהוא בעל גאוה, אין הוא בר הכי להעריך ולהכיר נכונה במעלות חבריו. 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". הרי מציאותם של אחרים אינה ניכרת ונחשבת כלפי הגס רוח, וממילא רק השפל רוח יוכל להכיר ולהחשיב מעלותיהם 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. @**וכן הוא**^ לשון רש"י [בראשית א, כו], שכתב: "נעשה אדם - ענותנותו של הקב"ה למדנו מכאן, לפי שהאדם הוא בדמות המלאכים ויתקנאו בו, לפיכך נמלך בהן". הרי הענקת חשיבות לזולת נגדרת היא כענוה.

<> פירוש - מתוך שהמשנה מורה "הוי מקדים בשלום כל אדם", מוכח שהמשנה באה לשלול עניית שלום שאינה הקדמת שלום. כי אם המשנה רק באה לשלול אי עניית שלום מוחלט, היה לה לומר "הוי משיב בשלום כל אדם". אך הדגשת "מקדים" מורה שלא מספיק להשיב שלום, אלא יש צורך להקדים שלום, וכמו שמבאר.

<> נראה לבאר זאת על פי דבריו בנתיב השלום פ"ב [א, ריט:], שכתב: "שהרי נתן לו שלום, ועל ידי השלום נעשו אחד, וכאשר הם אחד אז זה נותן שלום לזה, וזה נותן שלום לזה, עד כי שניהם אחד, שכך עושה השלום". וראה למעלה הערה 1463 שהשלום הוא חבור בין בני אדם. וכאשר בני אדם שפלים בעיניו, אם כן הוא נבדל מהם, ואינו מעונין להתחבר אליהם, ולכך לא יקדים להם בשלום. ומעין זה נאמר בתורה [בראשית לז, ד] "ויראו אחיו כי אותו אהב אביהם מכל אחיו וישנאו אתו ולא יכלו דברו לשלום", ופירש הראב"ע שם "לשלום - אפילו לשלום". הרי כאשר אין חבור בין אנשים ממילא גם אין נתינת שלום ביניהם.

<> לכאורה אם בני אדם שפלים בעיניו, אף לא יחזיר להם שלום, וכמו שאמרו חכמים [תענית כ.] "מעשה שבא רבי אלעזר ברבי שמעון ממגדל גדור מבית רבו, והיה רכוב על החמור ומטייל על שפת נהר, ושמח שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה. נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר. אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו, ריקה, כמה מכוער אותו האיש, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך". הרי שהגמרא מספרת ש"לא החזיר לו" שלום להקדמת השלום שאמר האיש המכוער, ודלא כדבריו כאן. ויש לומר, שאדרבה, ממקום שבאת מוכח כמהר"ל, שבלא"ה תקשי לך מדוע הוצרכה הגמרא לפרש ש"לא החזיר לו", הרי היה סגי לומר "אמר לו שלום עליך רבי, אמר לו ריקה, כמה מכוער וכו'", ובולטת היא העובדה שלא החזיר לו שלום. אלא מוכח מכך שאם לא היה מתפרש להדיא ש"לא החזיר לו", היינו אומרים שכן החזיר לו שלום [ורק הדבר לא צויין], אע"פ שהאדם המכוער היה שפל בעיניו, כי מחזירים שלום אף לאדם ששפל בעיניו. לכך היה צורך לגמרא לפרט "ולא החזיר לו" כדי להורות באצבע שלא החזיר שלום, והיה בכך חריגה מהמקובל. ועוד אמרו חכמים [ברכות ו:] "כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום... ואם נתן לו ולא החזיר נקרא גזלן", וראה בנתיב השלום פ"ב [א, ריט:] בביאור המאמר. וכן אמרו [ברכות לב:] "מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך. בא שר אחד ונתן לו שלום, ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפלתו. לאחר שסיים תפלתו אמר לו ריקא... כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום, אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מידי". הרי אי עניית שלום מביאה לחיוב מיתה, ובעל כרחך שהמקובל בין הבריות הוא להחזיר שלום, ולכך אי עניית שלום היא מחייבת מיתה. נמצא שיש בזה שלש דרגות; (א) הענו מקדים שלום לכל אדם. (ב) מי שבני אדם שפלים בעיניו, אינו מקדים שלום אך משיב שלום. (ג) מי שגס לבו לגמרי בבני אדם אף אינו משיב שלום. ולהלן פ"ו מ"ט אמרו "אמר רבי יוסי בן קסמא, פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד ונתן לי שלום, והחזרתי לו שלום". ושם הקשה על כך בזה"ל: "למה הקדים לו האדם שלום, והוה ליה לרבי יוסי להתחיל בשלום, שהרי אמרו על רבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם בשלום [ברכות יז.]". וראה הערה הבאה.

<> אודות שהקדמת שלום היא מעשה של קירוב בני אדם, כן מבואר למעלה [הערה 1463] שאמירת שלום יוצרת אחדות וחבור בין הבריות, ולכך היא קירוב בני אדם. וכן אמרו חכמים [ברכות יז.] "מרגלא בפומיה דאביי, לעולם יהא אדם ערום ביראה... ומרבה שלום עם אחיו ועם קרוביו ועם כל אדם, ואפילו עם נכרי בשוק, כדי שיהא אהוב למעלה ונחמד למטה, ויהא מקובל על הבריות. אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום מעולם, ואפילו נכרי בשוק". הרי הקדמת שלום היא "מרבה שלום עם אחיו". וממילא אי הקדמת שלום היא מעשה הרחקה, שכבר נתבאר למעלה [הערה 1410] שהמנעות מעשית מעשה מתבקש היא גופא נחשבת לעשיית ההפך.

<> ואם לא היו מקדימין לו בשלום, הוא לא היה עונה שלום, א"כ השלום נמצא אצלו במקרה, ותלוי בגורמים חיצוניים, ואין זה שלום בעצם.

<> כיסודו הידוע שההתחלה היא העיקר, וכפי שכתב בבאר הגולה באר השלישי [ער.], וז"ל: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וכפי שנתבאר למעלה פ"א הערות 1150, 1817, ופ"ג הערות 482, 603, 925, 955, ולמעלה הערה 1239, ולהלן הערה 1961. @**דוגמה לדבר;**^ אמרו חכמים [סנהדרין יז.] "סנהדרין שראו כולם לחובה, פוטרין אותו". ובבאר הגולה באר השני [קמב:] כתב: "ועוד תדע להבין כי משפט מן ב"ד של מטה הכל הוא לזכות, כי הב"ד ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב [דברים יט, יט] 'ובערת הרע מקרבך'. ודבר זה במקרה, כאשר לא ימצא זכות. ולפיכך אמרו [סנהדרין לב.] פותחין לזכות ולא לחובה. וכל זה מפני כי מן ב"ד הצדק ראוי שיבא הצדק והטוב בעצם ובראשונה, קודם שיתחיל בחיוב, כי אין זה בעצם ובראשונה. ולפיכך ב"ד שראו כולם לחובה פוטרין אותו, וזה כי מצד שצריך להיות ב"ד של צדק ויבא מן הב"ד הצדק הטוב בעצם ובראשונה". @**דוגמה נוספת;**^ ההבדל בין בריאת ישראל לבריאת האומות הוא ההבדל בין הנברא בעצם ובראשונה לנברא כטפל, וכפי שכתב בגבורות ה' פס"ד [רצד.], וז"ל: "ובמדרש [מדרש תהלים מזמור קטז] אין האזנים של מעלה כרויות אלא לי בלבד, שנאמר [תהלים מ, ז] 'חטאת ועולה לא חפצת אזנים כרית לי', וכתיב [תהלים יז, ו] 'הט אזניך ושמע'. פירוש, שהנמצאים הם מושפעים מאתו, וכמו שהם מושפעים מאתו מזה הצד ראוי שיקבל תפלתם להשלים חסרונם, שהרי המציא אותם, למה לא ישלים את חקם וחסרונם. לפיכך אמר 'אין אזנים של מעלה כרויות כי אם אל ישראל', כי הם נמצאים ממנו בעצם ובראשונה. ושאר הברואים אין מציאותם בעצם ובראשונה, רק שהם טפלים לישראל. ולא ברא כל העולם אלא לשמש את ישראל. ומאחר שישראל נבראים מאתו יתברך בראשונה ובעצם, ראוי שיהיה משלים חסרונם בראשונה ובעצם. ולפיכך אין האזנים כרויות אלא לישראל, שומע תפלתם להשלים מה שיחסר להן". ובח"א לשבת קיט: [א, סב:] כתב: "ישראל הם נבראו מן הש"י בעצם, לא כמו האומת. שאף שהם נבראו מן הש"י, אינם נבראים ממנו בעצם. כי הבריאה בעצם הם ישראל, רק שבריאת האומות נמשך אחר הבריאה בעצם, הם ישראל. כאילו בריאת האומות מקרה אשר נמשך אחר הבריאה בעצם". נמצאת אומר שהפותח בשלום מתייחס לשלום כפי בריאת ישראל, והעונה בשלום מתייחס לשלום כפי בריאת האומות. וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 76, פ"ג הערה 599, ופרק זה הערה 657.

<> פירוש - כאשר הוא פותח בשלום, א"כ הוא ה"בעלים" על השלום, שהשלום הוא שלו, כי הוא זה שיצר כאן את המצב של שלום. ומה שכתב "אף כי לא ידע כי יש לאחר שלום עמו", אין כוונתו שאמר שלום מתוך הספק, אלא שכוונתו היא שהפותח בשלום הוא יוצר כאן מצב של שלום, כי לפני שפתח בשלום לא היה כאן מצב של שלום, וא"כ פתיחה בשלום היא עשיית השלום, והעושה כאן הוא "בעל שלום". @**דוגמה לדבר;**^ בתשובות הרא"ש כלל ג אות טו איתא שהשם "שלום" נמחק, וכלשונו: "אף על פי שהשם עצמו נקרא 'שלום', כיון שאינו שם העצם, אלא על ידי הפעולה נקרא כך, הוה ליה כמו 'הגדול הגבור והנורא'... שנמחקין". וקודם לכן הביא את מאמרם [שבת י.] "אסור לאדם ליתן שלום לחבירו בבית המרחץ, שנאמר [שופטים ו, כד] 'ויקרא לו ה' שלום'". נמצא ששם "שלום" הוא נמחק, ומ"מ אין לאומר בבית המרחץ. והנה בודאי שרי לומר בבית המרחץ הכנוים של "גדול גבור ונורא", ומאי שנא בשם "שלום". וביאר על כך מו"ר שליט"א, שהשם שיש ב"שלום" אינו בתיבת "שלום", אלא בהחלת שלום, שהאומר "שלום" לרעהו בזה גופא יוצר מצב של שלום. לכך נהי שתיבת "שלום" נמחקת, מ"מ אין לומר "שלום" בבית המרחץ, כי בזה עושה בפועל שלום, וזה גופא נקרא אחד מהשמות הקדושים. ולמד כן מדברי המהר"ל בנתיב השלום פ"א [א, רטו.]. שהנה אמרו חכמים [חולין קמא.] "גדול שלום שבין איש לאשתו, שהרי אמרה תורה שמו של הקב"ה שנכתב בקדושה, ימחה על המים", ופירש רש"י שם "ימחה על המים - פרשת סוטה יש בה הזכרות הרבה כתובות". וכתב לבאר זאת בזה"ל: "מה שאמר גדול השלום שהשם שנכתב בקדושה ימחה כדי לעשות שלום, דבר זה כי השם יתברך ג"כ שמו 'שלום', ולפיכך אמרה תורה שימחה השם על המים לעשות השלום. כי מחיקת השם הוא בשביל שמו של השם יתברך, שהוא שלום. ודבר זה מבואר כי זה נקרא שהוא מוחק השם כדי לקיים השם שהוא שלום". הרי מוכח ששם "שלום" אינו נמצא בתיבת "שלום", אלא בעשיית שלום, שהרי אף מחיקת השם בפרשת סוטה נדונת ככתיבת שם שלום. לכך הפותח בשלום הוא הבעל השלום, שיוצר מצב של שלום, לעומת המחזיר שלום, וכמו שיבאר.

<> כי אין בענייתו יצירת מצב של שלום ועשיית שלום, כי חברו כבר מוכן לכך לפני שענה. לכך אין העונה שלום הבעלים על השלום, וכמבואר בהערה הקודמת. דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ברכות נג:] "גדול העונה אמן יותר מן המברך". ובדרוש לשבת תשובה [סח:] כתב: "ויוסיף העונה בשבח המקום ממה שאמר המברך... ואם לא עשה כך גם כן הוא מקיל בכבוד שמו. כי המברך לא שמע השם רק מפי עצמו, והוא היה הקורא בעצמו. אבל העונה, אם לא היה מוסיף בשבח המקום כאשר שמע קריאת השם, מה הפרש יש בינו ובין המברך שלא שמע השם כלל. ולכך צריך הוא להוסיף... ומזה נדע כי גדול העונה אמן יותר מן המברך, במה שהוא שמע ההזכרה. ואיך יתכן שלא יענה מי ששומע הזכרת השם יותר ממי שלא שמע הזכרת שמו, שהוא המברך". הרי הראשון הוא היוצר את המצב, אך העונה הוא מסכים למצב שכבר נוצר על ידי חברו, לכך עליו להוסיף עוד.

<> שנאמר [תהלים לד, טו] "בקש שלום ורדפהו". ולמעלה פ"א מי"ב [שלז:] ביאר שני טעמים מדוע יש לרדוף אחר השלום, וחלקו הובא למעלה הערה 412. וראה עוד בנתיב השלום פ"ב [א, ריט.] מה שכתב בזה.

<> פירוש - עצם העובדה שהוא מתחיל בשלום, זה גופא נחשב שממהר ורודף אחר השלום. והביאור הוא כפי שנתבאר למעלה, כי הפותח בשלום הוא היוצר את השלום, ויצירת שלום יש מאין היא הבאת השלום אל מקום שלא היה השלום נמצא קודם לכן. וכן מבואר כאן בפירוש הגר"א.

<> אמרו חכמים [ברכות ו:] "כל שיודע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום, שנאמר [תהלים לד, טו] 'בקש שלום ורדפהו'". וכתב על כך בנתיב השלום ר"פ ב [א, ריט.]: "אם יודע בחבירו שיתן לו שלום, צריך הוא שיקדים לו שלום, שאל"כ לא היה עושה השלום ברדיפה כאשר אינו מקדים שלום. וצריך לרדוף אחר דבר שהוא השלמה, כי קודם השלום הדבר חסר".

<> והנה מנהג ישראל הוא שהפותח בשלום אומר "שלום עליכם", והעונה בשלום מהפך הסדר ואומר "עליכם השלום". ושמעתי לבאר היפוך זה על פי דבריו כאן, שהנה אמרו חכמים [נדרים י:] "מנין שלא יאמר אדם 'לה' עולה'... תלמוד לומר [ויקרא א, ג] 'קרבן לה'". וכתב השל"ה מסכת פסחים מצה עשירה [א] לבאר: "לעניות דעתי נראה לפרש דלמא אמר 'לה'', וטרם אמרו 'עולה' ימות, כי אין אדם בטוח רגע כמימריה". והוא הדין לדידן, שהפותח בשלום אומר "שלום עליכם", כי אין לחשוש שאם ימות יוציא שם שמים לבטלה, שאף אם ימות לא הוציא שם שמים לבטלה, כי על ידי אמירת "שלום" בראשונה בזה גופא קיים רדיפת השלום, ושרי. מה שאין כן בעונה שלום, הואיל ואין ענינו שייך לרדיפת שלום, וכמבואר כאן, לכך אם יאמר "שלום" וימות הוברר שהזכיר שם שמים בחנם, שאינו יכול להפטר מכך מחמת שהוא רדף שלום, כי כל ענינו אינו בגדר זה.

<> צרף לכאן דבריו מלמעלה, פ"א מי"ז [שצח.], שכתב: "אין 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 [שם] 'לא מצאתי לגוף טוב אלא שתיקה' מטעם אשר אמרנו". וכן נאמר [משלי כה, ו] "אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד". ונאמר עוד [משלי יג, כ] "הולך את חכמים יחכם ורועה כסילים ירוע", ופירש הרבינו יונה שם "הולך את חכמים יחכם - שהולך עמהם ונעשה כטפלה להם, יחכם. 'ורועה כסילים' שנעשה לראש, כלשון 'ונתתי לכם רועים כלבי ורעו אתכם' [ירמיה ג, טו], ירוע, ישבר... וכן אמרו ז"ל 'הוי זנב לאריות'", וכן הוא בביאור הגר"א והמלבי"ם שם. וראה בתויו"ט כאן שהביא שיש הגורסים במשנתינו את הפסוק "הולך את חכמים יחכם". וכן אמרו למעלה [פ"ג מי"ב] "הוי קל לראש". ולמעלה פ"א מ"ד אמרו "והוי מתאבק בעפר רגליהם", וכתב שם לבאר [רמב:]: "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. ולא שיהיה נבדל לגמרי מן התלמיד חכם, שאם כן לא היה התלמיד חכם אצל האדם במדריגת השכל שהוא באדם, שנמצא השכל בביתו, הוא גוף האדם הגשמי, שדומה לבית. כי השכל נבדל מן האדם, רק יש אל האדם קשור עם השכל, ובזה האדם מתאבק בשכל. וכך יהיה נוהג עם תלמיד חכם בביתו, שיהיה נמצא תלמיד חכם בביתו, אבל לא יהיה לו חבור גמור אליהם, רק מתאבק בעפר רגליהם כאשר ראוי לנהוג" [הובא למעלה הערה 1146].

<> המדה להיות ראש וראשון, וכמבואר למעלה הערה 1461.

<> אודות ששמו של דבר חל על כל חלקיו, כן ביאר בבאר הגולה הבאר השביעי [שסד.], וז"ל: "אותם שיש להם חיבור וצירוף אל תלמיד חכם, נחשבים כמשפט תלמיד חכם, כי המחובר לדבר הרי הוא כמוהו. וזה כי האדם נקרא בשם 'אדם' בשביל נפש המדברת שבו, כדכתיב [בראשית ב, ז] 'ויהי האדם לנפש חיה', ותרגם אונקלוס [שם] 'והוה אנשא לרוח ממללא'. ובודאי גם על גופו הוא שם 'אדם', מפני שכל האברים מתחברים אל נפש מדברת, ועל כולם יקרא שם 'אדם'. וכך כאשר האדם יש לו חבור אל השכל, הוא התלמיד חכם, כאשר יש לו חבור אליו נכנס בגדר עמו" [הובא למעלה פ"א הערה 698].

<> ויש בזה הטעמה מיוחדת; הנה בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ח אמרו "מתניתין אמרה 'הוי זנב לאריות ולא ראש לשועלים', מתלא אמר [המשל אומר] הוי ראש לשועלים ולא זנב לאריות". ובספר "מכלול המאמרים והפתגמים" עמוד 565 כתב על דברי הירושלמי "הוא פתגם הרומי נגד אמיתת דברי חז"ל". וכך נאה וכך יאה. הרי אצל עשו הרשע מצינו שראש חולק מקום לעצמו, ואינו נכלל עם הגוף, שהרי ראשו קבור במערת המכפלה, ואילו גופו אינו נמצא שם [תרגום יונתן בראשית נ, יג]. ולכך אצל עשו ["אלוף מגדיאל - היא רומי" (רש"י בראשית לו, מג)] אמרינן "הוי ראש לשועלים", כי לשיטתו אין שם "שועל" חל הראש, שהרי הראש לחוד, והגוף לחוד. אך אצל ישראל קדושים אין נתק בין הראש לגוף, ולכך שם "שועל" חל גם על הראש, ולכך "אל תהי ראש לשועלים". וכן בלשון הקודש נקראים שומרי המלך בשם "שומרי ראש" [ראה ש"א כח, ב], ואילו בלשון לע"ז הם נקראים "שומרי גוף", כי הראש חולק מקום לעצמו.

<> ומה ראית לומר שיהיה "זנב לאריות", ולומר ששם "ארי" מכריע את שם "זנב", אולי נבאר הפוך, דשם "זנב" יכריע את שם "ארי".

<> והראיה שנאמר בתוכחה [דברים כח, מד] "הוא יהיה לראש ואתה תהיה לזנב". והרד"ק [ישעיה יט, טו] כתב: "ראש וזנב כפה ואגמון - הן משל על חכמי מצרים, החכמים והגדולים הם ראש, והפחותים זנב".

<> לשונו בגבורות ה' פמ"ד [קסז:]: "אשר הוא אדם בשלימות, אשר אינו נוטה לחמרי יותר מדאי, הם ישראל, בעבור שיש בהם הצורה השלימה מבלי נטיה חמרית. והרי אצל האומות אז בטל הצורה אצל החומר, כאילו אינם אדם, שהחומר עיקר והצורה טפילה, וכל דבר שיש עיקר ועמו טפל, הטפל בטל אצל העיקר. ואצל ישראל הוא הפך זה, כי הצורה עיקר והחומר טפל, ובטל הטפל אצל העיקר". ובגו"א דברים פ"ד סוף אות כא כתב: "כי בטל הטפל אצל העיקר... ואין בחינה בטפל, רק בעיקר". ושם פל"ב אות ז כתב: "העבירה שעשה [הצדיק] הוא מיעוט, ואינו עיקר, ודבר בטל הוא אצל זכות הצדיק". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 334, תפארת ישראל פס"ו הערה 194, ונר מצוה [כד:]. וראה למעלה פ"ג הערה 1772.

<> מקורו בזוה"ק ח"ב סוף קמז: "זנב דאריא, אריא... רישא דשועל, שועל... ושועל איקרי". וכן נאמר [ש"ב ג, ח] "ויחר לאבנר מאד על דברי איש בשת ויאמר הראש כלב אנכי אשר ליהודה וגו'", ופירש הרד"ק שם "הראש כלב אנכי - מלעיג אילו הייתי ראש כלבים, כלומר אפילו לא הייתי ממונה אלא על הכלבים שהייתי נקרא 'ראש כלב'... לא היה לך לבזותי כל כך היום". ובבאר הגולה באר החמישי [פג.] כתב: "והכתובים מורים על שפלותו [של הכלב], שכאשר זכרו בריאה פחותה אמר 'הראש כלב אנכי'... והדבר הוא מפורסם מן הבריות, עד שיספרו הכל בזה". הרי ששפלות הכלב חלה על ה"ראש כלב", והוא הדין ל"ראש לשועלים". וכן בפירוש הגר"א הביא כאן את הפסוק של "הראש כלב אנכי". @**דוגמה לדבר;**^ רש"י [שמות יד, ז] כתב: "כשר שבגוים הרוג, טוב שבנחשים רצץ מוחו". ופירושו שה"טוב" שבו הוא גם טוב של גוי ונחש, ושם "גוי" ו"נחש" חל גם על הטוב שבו, ולכך "הרוג ורצץ מוחו".

<> אמרו חכמים [ברכות סא.] "'ויבן ה' אלקים את הצלע' [בראשית ב, כב], רב ושמואל, חד אמר פרצוף, וחד אמר זנב". ורבינו בחיי [בראשית ב, יח] כתב: "אין הנקבה נחשבה בבריאה, שאינה אלא כדבר נטפל אל העיקר לקוח ממנו לצורך תשמישו, ולפיכך קראוה ז"ל 'זנב'". וצרף לכאן את דבריו בבאר הגולה באר הרביעי [תקד:], שלאחר שביאר את מאמרם [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן", כתב: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה", שפירושו שנתבטל לצדיקים, ושם "צדיקים" יחול גם עלינו. וראה להלן הערה 1672.

<> דוגמה לדבר; אע"פ שהעבד אינו חשוב לכשעצמו, מ"מ אמרו חכמים [שבועות מז:] "עבד מלך כמלך". ורש"י [דברים א, ז] כתב: "עד הנהר הגדול - מפני שנזכר עם ארץ ישראל קוראו 'גדול', משל הדיוט אומר 'עבד מלך מלך'. הדבק לשחוור [לשר] וישתחוו לך, קרב לגבי דהינא ואידהן קרב לגבי דהינא ואידהן ["אם נגעת במשוח בשמן תהא גם משוח בנגיעתו" (רש"י שבועות מז:)]".

<> ואם תאמר, הרי הראש הוא המלך האברים, ומדוע שיתבטל לגוף, וכמו שאמרו [שבת סא.] "הרוצה לסוך כל גופו, סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו". ועוד אמרו [עירובין מא.] "בתר רישא גופא אזל". ויש לומר, שאם היה מדובר כאן ביחס של הראש לאברים, אז יש להעיר כן, אך כאן מדובר ביחס של הראש לשם "שועל", ושם "שועל" הוא צורת החיה הזאת, וכל חלקי החיה בטלים לצורת החיה.

<> בשלשה טעמים מדוע יש להקדים שלום לכל אדם [למעלה מציון 1468 ואילך]; (א) הפותח בשלום, השלום נמצא אצלו בעצם ובראשונה. (ב) הפותח בשלום הוא בעל שלום, שעשה ויצר את השלום. (ג) הפותח בשלום הוא רודף שלום.

<> אף שבעצם אין לעשות כן, וכמבואר בהערה 1493. וכן משום שכל ענין השלום הוא חבור ואחדות בין בני אדם, וכמבואר למעלה הערה 1463, ואין להתחבר ולהתאחד עם הרשעים, וכפי שאמר דוד [תהלים קלט, כא-כב] "הלוא משנאיך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי". ובתחילת נתיב הפרישות [ב, קיא.] כתב: "בספר משלי [ד, יד] 'באורח רשעים אל תבא ואל תאשר בדרך רעים'... שלמה המלך הזהיר לאדם שאל יהיה לאדם צרוף וחבור לרשע, כי אולי ילמד מן מעשיו הרעים... והזהיר את האדם שאפילו לשעה ולזמן מה אל יתחבר לרשע". ובנתיב התשובה פ"ח ביאר שהמעכב האחרון לתשובה הוא "המחבר לרשע, כאשר יש לו חבור ודביקות לרע, שנקרא חבר לאדם רע, ולא יוסר ממנו". והרי חכמים אף אסרו להסתכל בפניו של אדם רשע [מגילה כח.], וביאר זאת בנתיב הצדק פ"ג [ב, קמג.] בזה"ל: "ביאור דבר זה, כי אסור להסתכל בצלמו, כי אם יביט בו יהיו עיניו מתחברים אל הרע, ולכך אסור להסתכל ברשע... כי הרשע אין ראוי אליו המציאות כלל, כי הוא יוצא מן המציאות אל ההעדר, והוא רשע למות. ולפיכך כאשר מסתכל בו עיניו מתחברים ודבקים אל ההעדר" [הובא למעלה פ"ג הערה 629].

<> אך הצדיק עלול להחזיק עצמו כרשע, כמו שאמרו [נדה ל:] "ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, היה בעיניך כרשע". אך הרשעים אינם כן, וכמו שאמרו חכמים [שבת לא:] "אמר הקב"ה לא דיין לרשעים שאינן חרדין ועצבין מיום המיתה, אלא שלבם בריא להן כאולם". ועוד אמרו חכמים [עירובין יט.] "רשעים אפילו על פתחו של גיהנם אינם חוזרין בתשובה".

<> כי מה שאינו מקדים שלום הוא משום שהבריות שפלות בעיניו, וכפי שביאר למעלה [הערה 1466].

<> משום דרכי שלום. ומעין מה שאמרו במשנה [גיטין סא.] "שואלין בשלומן [של גוים] מפני דרכי שלום", ופירש רש"י שם "אף על פי שמטיל על הנכרי שם שמים, שהשלום שמו של הקב"ה". ובשל"ה בווי העמודים פכ"ה כתב: "לפעמים יש היתר לומר לרשע שלום מפני דרכי שלום".

<> ומעיקר הדין אסור לברך לרשע, וכמו שמבואר בזוה"ק כמה פעמים. וכגון, בח"א קעא: איתא: "אסיר לאקדומי להו שלום לרשיעיא. וכיון דאסיר היכי אשכחנא דדוד אמר האי קרא לנבל ["ואמרתם כה לחי ואתה שלום וביתך שלום וכל אשר לך שלום" (ש"א כה, ו)]. אלא הא אוקמוה דלקב"ה קאמר... וחשיב נבל דעליה קאמר" ושם בניצוצי זהר אות ג כתב: "אף על גב דקמשבחי ליה לרבי יוחנן בן זכאי שלא הקדימו אדם שלום בשוק, אפילו נכרי [ברכות יז.], רשע גרע". וכן בזוה"ק ח"א רה. [יובא בהערה 1496]. וכן בזוה"ק ח"ב כג: איתא "מכאן אוליפנא דהא לבר נש חייבא אסור לאקדמא ליה שלם. ואי אצטריך, יקדים ליה כדוד דבריך ליה לקב"ה ואתחזי דבגיניה קאמר... לאו רמאות הוה". ושם בניצוצי זהר אות ח הביא מאגרא דפרקא אות קסה בזה"ל: "כמה הלכתא רבוותא נשמע מזה; (א) דאסור ליתן שלום לרשע. (ב) דאם נותן לו שלום ואמר בלשון שמתכוון לקב"ה, מותר, ולא מקרי רמאות. (ג) אם מתכוין לאיש אחר או לדבר אחר, והרשע סובר שנותן לו שלום, זה מקרי רמאות, עיין שם". וכן בכלה רבתי פרק שלישי אמרו: "איבעיא להו, רוצח נואף וחייבי כריתות, מה ליתן להם שלום. להחזיר לא מיבעיא, דכיון דקדים לך מהדר, אלא ליתן לו מאי. תא שמע, [ישעיה נט, ח] 'דרך שלום לא ידעו ואין משפט במעגלותם נתיבותיהם עקשו להם כל דרך בה לא ידע שלום', שמע מינה". ובספר החסידים סימן נא כתב: "כל מה שנוכל למעט בשאלת שלום של רשע יש לנו למעט, אך מפני דרכי שלום נוכל להקדים שלום לגדולים שבהם". ואודות לשונו כאן "הרי מברך רשע", צרף לכך את דברי רש"י [בראשית כה, ט], שכתב: "אע"פ שמסר הקב"ה את הברכות לאברהם, נתירא לברך את יצחק, שצפה את עשו יוצא ממנו". הרי אין לברך את הרשע. וכן פירש רש"י [בראשית א, כב] לגבי ברכת החיות, וז"ל: "אף החיות הוצרכו לברכה, אלא מפני הנחש העתיד לקללה, לכך לא ברכן, שלא יהא הוא בכלל". ונאמר [משלי י, ז] "זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב", הרי הרשע מופקע מהברכה.

<> לשונו בנתיב התוכחה ספ"א [ב, קצב:]: "מה שאמר מותר להחניף לרשעים בעוה"ז, פירוש כי מה שיש לרשעים הצלחה בעוה"ז הוא חנופה נחשב להם, שאין זה להם במדת היושר ובאמת. וכמו שפירש רש"י ז"ל על 'אשר חלק ה' לכל העמים' [דברים ד, יט], שהש"י החליק להם כדי לטרדם מן העולם. ודבר זה חנופה נחשב. ולפיכך מותר להחניף לרשעים בעולם הזה גם כן, כפי מדת הש"י שהוא נוהג בעולם עם הרשעים. ומה שהש"י מחניף לרשעים בעולם הזה, כדי לטרדם מן עוה"ב. לכך מותר ג"כ להחניף לרשעים בעולם הזה, שיקבלו שכר שלהם בעוה"ז, ולא יזכו לעולם הבא".

<> לשון הגמרא שם: "אף הקב"ה על גופן של צדיקים אומר [ישעיה נז, ב] 'יבוא שלום ינוחו על משכבותם', ועל נשמתן הוא אומר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'. על גופן של רשעים הוא אומר 'אין שלום אמר ה' לרשעים', ועל נשמתן הוא אומר [שם] 'ואת נפש אויביך יקלענה בתוך כף הקלע'". ולכאורה לפי זה היה צריך לומר שהפסוק "אין שלום אמר ה' לרשעים" נאמר על גופן של רשעים, ולא על "נפש הרשעים". ואולי אפשר ליישב זאת קמעא על פי דבריו בח"א שם [א, פד:], שכתב: "אבל הרשעים אין ראוי לגופם המנוח, וכל אשר אמרנו פה מן גוף אין הכונה כלל על גוף של בשר, דודאי זה אינו [כי מדובר לאחר מותם], רק על כח הגוף. שאין ספק כי לגוף הזה של אדם יש לו כח שאינו בשר ודם, והוא נקרא גוף של אדם. ובהפרד מן העולם הזה אז נאמר על הגוף הזה מה שאמר שינוח על משכבותם. ולפיכך אל תטעה לאמר שיהיה הכונה על הגוף הבשרי, שעל זה לא דברו" [הובא למעלה פ"ג הערה 787]. נמצא שהצד התחתון של הרוחניות נקרא "גוף", ולכך כוונתו כאן כאשר כתב "נפש הרשעים". וכן היה יכול להוכיח ממקום נוסף [כתובות קד.], שאמרו שם "בשעה שהרשע נאבד מן העולם, שלש כיתות של מלאכי חבלה יוצאות לקראתו. אחת אומרת 'אין שלום אמר ה' לרשעים'". הרי שפסוק זה נאמר לאחר מיתה. וכן ביאר בספר העקרים מאמר רביעי פנ"א. @**ועל כל פנים**^ החילוק בין עוה"ז לעוה"ב הוא ברור, שכל הסבה שרשאי לומר שלום לרשעים הוא מן הטעם שמותר להחניף לרשעים בעולם הזה, וכמו שביאר. וזה גופא שרי כדי למעט מחלקם לעוה"ב, וכמו שנתבאר בנתיב התוכחה ס"פ א [הובא בהערה הקודמת]. אך לאחר שכבר הרשעים אינם נמצאים בעולם הזה, שוב אין שום היתר להחניף להם, כי טעם ההיתר אינו שייך במצב שלאחר מיתה.

<> שפירש שם שאין אנו יודעים לבאר את שלות הרשעים בעולם הזה [לפני ציון 1427], ומאיזו מצוה היא נובעת [לפני ציון 1453]. וקשה, שבזוה"ק ח"א רה. מבואר שהפסוק "אין שלום לרשעים" נאמר גם על עוה"ז, שאיתא שם "אסיר לאקדמא שלם לבר נש חייבא, דכתיב [ישעיה מח, כב] 'אין שלום אמר ה' לרשעים'", ומדובר שם במעשה שאחד סירב לומר "שלום" לשנים אחרים, בחושבו שהם רשעים. ובספר קב הישר סוף פרק לה הביא מאמר זה מהזוה"ק, וכתב: "הרי מבואר דאסור להקדים שלום אם אינו בר נש זכאה, ומכ"ש שנוהגים כן למעלה שאין נותנים שלום לאדם רשע, כי שם אין מחניפים לרשעים כמו בעולם הזה, כי שם הוא עלמא דקשוט, ואין בה חנופה ואין נשיאות פנים, והכל נידון שם במדה ובמשקל ובקו הדקדוק. והא דבזמן הזה אנו מקדימין שלום לכל אדם, מבואר בספר הזוהר [ח"ב כג:] באם שהוא רואה שיוכל הרשע להתחזק עליו מותר להקדים לרשע שלום כדי שיוכל להנצל ממנו. ואפשר שזהו הטעם [ברכות יז.] דרבי יוחנן דהקדים שלום אפילו לנכרי בשוק". הרי שביאר את ההיתר לומר שלום לרשעים כדי שיוכל להנצל מהרשע, אך לא שהפסוק "אין שלום לרשעים" אינו חל בעולם הזה. ואע"פ שהוכיח ממסכת שבת שהפסוק "אין שלום לרשעים" נאמר לאחר מיתה, מ"מ עדיין אפשר לומר שהפסוק נאמר על עוה"ז גם כן, שהפסוק שולל שלום לרשעים בכל זמן, בין בעוה"ז ובין לאחר מותם. ויל"ע בזה.

<> שהמאמרים נסמכו משום שנאמרו על ידי תנאים שחיו בזמן אחד, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "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 [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערות 1315, 1418, 1458, ולהלן הערה 1680. ורבי מתיא בן חרש היה תלמידו של רבי ישמעאל, וחי בזמן חורבן ביתר [ראה תולדות תנאים ואמוראים עמוד 914]. א"כ הוא שייך לדור שהיה אחר רבי עקיבא, וזהו הזמן שבו חיו התנאים שהוזכרו לפני משנתינו.

%[פ"ד מי"ז]

<> ומה הצורך במשל של "פרוזדור וטרקלין", הרי בפשטות "פרוזדור" רק מורה שהוא עומד לפני הכניסה לטרקלין, וזה כבר מבואר ממילא בכך שהעולם שבו אנו נמצאים נקרא "הזה" והעולם שלפנינו נקרא "הבא", ומה מוסיף המשל של פרוזדור וטרקלין, והרי אמרו חכמים [עירובין כב.] "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם", מבלי להזכיר המשל של פרוזדור וטרקלין. ואע"פ שמצינו שחז"ל הביאו משלים על יחס העוה"ז לעוה"ב, וכגון שאמרו [ע"ז ג.] "מי שטרח בערב שבת ["בעולם הזה" רש"י שם)] יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת מהיכן יאכל בשבת". וברות רבה [שם] אמרו "אין אתה יודע שעולם זה [איירי שם בעוה"ב] דומה לשבת, ועולם שבאת ממנו [עוה"ז] דומה לערב שבת. אם אין אדם מתקן בערב שבת, מה יאכל בשבת. ועוד עולם זה דומה לים, ועולם שבאת ממנו דומה ליבשה. אם אין אדם מתקן ביבשה, מה יאכל בים. ועוד העולם הזה דומה למדבר, ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב. אם אין אדם מתקן ביישוב, מה יאכל במדבר". ומאי שנא המשל של פרוזדור וטרקלין [שהקשה עליו], מהמשלים של ערב שבת ושבת, ים ויבשה, ישוב ומדבר. ויש לומר, דשאני ושאני, כי המשלים הללו מבארים שרק בעוה"ז ניתן לתקן ולעשות, ואילו בעוה"ב כבר מאוחר מדי לתקן ולעשות, כפי שאי אפשר לתקן ולעשות בשבת, בים, ובמדבר, ואם לא עכשיו, אימתי. אך המשל של פרוזדור וטרקלין לכאורה רק מורה שהפרוזדור קודם לטרקלין, וזה אנו יודעים אף ללא המשל, וא"כ מהו הצורך במשל. וראה להלן הערות 1570, 1573.

<> פירוש - אם כבר הוצרכנו למשל, מדוע המשל נאמר רק בנוגע לעולם הזה ["העולם הזה דומה לפרוזדור"], ולא נאמר גם ביחס לעולם הבא [שלא אמר "העולם הבא דומה לטרקלין"], אלא רק בסוף המשנה נאמר "כדי שתכנס לטרקלין". באופן, שתיבת "פרוזדור" הוזכרה פעמיים במשנה ["העולם הזה דומה לפרוזדור", "התקן עצמך בפרוזדור"], ואילו תיבת "טרקלין" הוזכרה רק פעם אחת ["כדי שתכנס לטרקלין"]. וראה להלן הערה 1573.

<> אודות שראוי לאדם שידע את תכליתו, הנה בתחילת ההקדמה לבאר הגולה כתב: "במה ששלימות האדם בידיעת ובהשגת הנמצאים, היה יותר ראשונה לדעת ולהשיג מהות עצמו, ולא יהיה סכל בהשגת עצמו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 128, ופ"א הערה 358]. וברור הוא שתכלית האדם מגדירה את מהות האדם, וללא תכלית אין מהות, וכפי שכתב בדרוש על התורה [לב.]: "כל החסר תכלית הוא הבל, בשאין לו קיום". והמסילת ישרים פ"א האריך לבאר שתכלית האדם היא העוה"ב, ובתוך דבריו כתב: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו... נמצינו למדים, כי עיקר מציאות האדם בעולם הזה הוא רק לקיים מצוות ולעבוד ולעמוד בנסיון, והנאות העולם אין ראוי שיהיו לו אלא לעזר ולסיוע בלבד לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו. ואמנם ראוי לו שתהיה כל פנייתו רק לבורא יתברך, ושלא יהיה לו שום תכלית אחר בכל מעשה שיעשה, אם קטן ואם גדול, אלא להתקרב אליו יתברך, ולשבור כל המחיצות המפסיקות בינו לבין קונו... עד שימשך אחריו יתברך ממש כברזל אחר אבן השואבת. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא אמצעי לקורבה הזאת, ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו. וכל מה שיוכל לחשוב שהוא מניעה לזה, יברח ממנו כבורח מן האש... כיון שביאתו לעולם אינה אלא לתכלית הזה, דהיינו, להשיג את הקירבה הזאת במלטו נפשו מכל מונעיה ומפסידיה". הרי שתכלית האדם מכתיבה את מהות האדם, ואדם המחוייב להשיג את עצמו, מחוייב בזה גם לדעת את תכליתו.

<> כן כתב כמה פעמים שיבוא לדבר ענין מסוים מפאת חשיבותו הרבה לבני אדם. וכגון, להלן פ"ה מי"ז [ד"ה אמנם יש] כתב: "ומפני כי אין דבר בעולם אשר האדם נמשך אליו יותר מן המחלוקת, ואין דבר בעולם אשר סופו לרע יותר מן המחלוקת, יש לבאר דבר זה, שידע האדם ויהיה נזהר מעונש המחלוקת". ובהקדמה לבאר הגולה [טז.] כתב: "ומעתה אם נחריש, ימצא לנו חטא ואשמה, כי נשמע דברי בזוי על חכמי עולם, ונשלם רעה תחת טובה, שהם כוונתו לזכות אותנו, הדור האחרון ריקי החכמה מחוסרי השכל, ואנחנו נחריש ולא נסיר חרפתם... אך נבאר קצת דבריהם, והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו... כי באמונה דברו מה שדברו". ובח"א לשבועות ט. [ד, י:] כתב: "רק כדי להעמיד אותך על סוד הכפרה, כדי שיביא האדם כפרה על עצמו... הנה נבאר מאמר זה". וכן כתב בגבורות ה' פט"ז [עו:] לגבי התורה עצמה, וכלשונו: "הדברים שהם עיקר יסוד העולם, התורה מספר בהן באריכות. כמו אבות העולם, שהם אבות ושורש אל אומה הישראלית, שהם עיקר העולם. נמצא כי האבות הם יסוד העולם, וראוי לבאר היסוד על מה הוטבע העולם. ולפיכך לא יקשה לך למה מאריך לספר בענין שרה בת כמה היתה שרה כשנולד יצחק [בראשית יז, יז], שכן דרך הכתוב לספר באריכות אפילו מה שקרה לעבדי האבות, כל שכן מה שקרה להם בעצמם".

<> כן כתב כמה פעמים על כל דברי חז"ל. וכגון, בבאר הגולה באר הראשון [ק.] כתב: "כי להם [לחז"ל] בפרט היה מקובל בידם חכמה אלקית מפי אדון כל הנביאים. וכמו שאמרו [למעלה פ"א מ"א] 'משה קבל תורה מסיני ומסרה וכו'', וכך היו מקבלים החכמה האלקית זה מזה, דור אחר דור, עד דורות האחרונים". ושם בבאר הרביעי [שטז.] כתב: "וכאשר האדם... מתבונן בדבריהם [של חז"ל], נפלא בעיניו דבר זה. כי אין בדעת האדם להקיף על כל הדברים בכלל ובפרט, אם לא שקבלו החכמים הדברים מפי הנביאים". ובהמשך שם [תיג.] כתב: "והנה אנשי חקרי לב, כאשר חקרו על עניינים כאלו, כמו רעידת הארץ ורעמים וכיוצא בהם, היו תולים הכל בטבע, ולא הביטו אל יוצרם מרחוק. אבל חכמי ישראל, והם אנשי כנסת הגדולה, ומהם כמה נביאים, והנביאים קבלו מפי משה, שאין הדבר כך. כי קבלו הברכות על כל הדברים איש מפי איש". וכן כתב שם בבאר החמישי [נח:], וז"ל: "אין חכמתם [של חז"ל] דומה לחכמת חכמי האומות. כי חכמי האומות אף כי היו חכמים, היה חכמתם שכל האנושי. אבל חכמינו, חכמתם חכמה פנימית סתרי החכמה, מה שידעו על פי הקבלה מרבם, ורבם מרבם, עד הנביאים ועד משה רבינו עליו השלום" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000]. ובח"א לב"ב עד: [ג, קד.] כתב: "אל תפן אל דברי המכחישים ענין הלויתן... כי אלו האנשים לא נמסר להם חכמת סדר העולם מפי החכמים, אשר קבלו מפי הנבואה. אבל החכמים אשר קבלו מן הנביאים ידעו ועמדו על סודו וענינו". וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ב [ב, נח.]. ובנתיב התורה פי"ד [א, סא.] כתב: "כאשר ישראל חושבים תקופות ומזלות, ונותנים טוב טעם ודעת... ואיך אפשר לעמוד על הרגעים ועל השעות שמסבב כל גלגל וגלגל. אבל חכמי ישראל שהיה הדבר מקובל בידם מפי משה מסיני, שמסר לו השם יתברך, הוא בלבד אפשר לו לדעת האמת... שהיו יודעים כל הדברים על אמתתם כפי מה שקבלו מפי הנבואה מפי משה, ולכך על זה נאמר [דברים ד, ו] 'כי היא חכמתם ובינתם לעיני כל העמים'". וכן כתב באור חדש [צט: (הובא למעלה פ"ג הערה 2116)]. ובסנהדרין [צ:] הובאו פסוקים שונים הנדרשים להורות על תחיית המתים ועולם הבא. @**ואם תאמר**^, הרי אמרו חכמים [ברכות לד:] שהנביאים לא ראו את העוה"ב, שאמרו "כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לימות המשיח, אבל לעולם הבא [ישעיה סד, ג] 'עין לא ראתה אלהים זולתך'". ובהקדמה ראשונה לגבורות ה' [ג] כתב: "מפני שהעולם הבא מצד עצמו נבדל מן האדם שהוא בעולם הזה, וכמו שהוא נבדל מן האדם, כך נבדל מהשגתו, ואין חבור לנביא לשם... וזהו הפירוש האמתי מה שלא נזכרו דברים אלו בתורה ובנביאים" [הובא למעלה הערה 1437]. וכיצד כתב כאן שחז"ל ידעו על עוה"ב מן הנביאים. אמנם סתירה זו בנין היא, שהרי כל זה גופא נאמר על ידי הנביא ישעיה בפסוק "עין לא ראתה אלקים זולתך". נמצא שהנביאים ידעו שיש מושג של עוה"ב, רק לא ראו את מהותו, וכמו שנתבאר בהקדמתו לגבורות ה'. א"כ חז"ל קבלו מהנביאים שיש ענין של עוה"ב, ומהותו לא נתפרטה בנבואה אלא בהשגת חכמים.

<> כי כל הדתות מבטיחות למאמינהם שיש להם עולם הבא. וכן בתפארת ישראל פנ"ח [תתקיג.] כתב ששאר הדתות מבטיחות שכר עולם הבא. וכן הוא בכוזרי מאמר הראשון, קד-קי.

<> אודות שהחכמים משיגים מעצמם את ענין העוה"ב, כן כתב בתחילת ההקדמה הראשונה לגבורות ה' [ב], וז"ל: "ולפיכך אמרו חכמים [ב"ב יב.] חכם עדיף מנביא. וביאור זה, כי הנבואה דומה בדבר לחוש עין, שירגיש המוחש מבחוץ... ולפיכך אי אפשר שיבא כלל ענין עולם הבא והשארת נפש בנבואה, כיון שלא שייך בזה רואה או חוזה, כי דבר זה נבדל מן האדם... לכך עולם הבא והשארת הנפש יתבאר יותר בחכמה, שהחכם משיג הדברים הנעלמים יותר ממה שיתבאר בנבואה, לכך חכם עדיף מנביא, מה שהוא יכול להשיג דבר שאי אפשר בנבואה, שכח הנבואה מתדמה לחוש העין המקבל מוחשיו מבחוץ. ואיך אפשר להיות נכתב בתורה ענין עולם הבא, שאין זה מענין הנבואה, כי מי שידע החלוק אשר יש בין החכם ובין הנביא, ידע כי אי אפשר דבר זה, כי הנביאים היו מתדבקים בדבר שהם מתנבאים עליו" [הובא למעלה פ"ב הערה 169]. וכן כתב בתפארת ישראל פנ"ז [תתצ.]. אמנם לא ביאר במקומות האלו כיצד "האדם החכם המבין בחכמה ודעת ימצא דבר זה בעצמו". אך למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1839] ביאר יותר, וז"ל: "ומפני שהזכיר רבי עקיבא מן הנהגת העולם, שהאדם ניתן לו רשות לחטא, והשם יתברך נפרע אחר כך מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב. ועל זה אמר 'והכל מתוקן לסעודה', והסעודה הזאת היא השלימות לגמרי, כי האדם כאשר יסעוד, על ידי הסעודה משלים חסרונו עד שלא נמצא אצלו חסרון. ולכך אמר 'והכל מתוקן לסעודה', הוא השלמת העולם עד שיהיה שלם בלא חסרון, ותהיה הסעודה איך שתהיה, הכונה בזאת הסעודה השלמת המציאות, עד שיושלם בלא חסרון. וזהו בודאי לעולם הבא, שאז יהיה העולם בשלימות בלא חסרון. וזה פירוש הסעודה הנזכרת כאן" [ראה בסמוך הערה 1519]. וכן כתב בנצח ישראל פי"ט [תכד:], וז"ל: "כי יש שהם אומרים כי נמצא דברים שהם חסרון בעולם, ובפרט שיש צדיק ורע לו רשע וטוב לו, דבר זה יחשב חסרון. ועל זה אמר... כי יש להודות השם יתברך על שלימות הבריאה, ושלא ימצא חסרון בבריאה, רק הכל בהשלמה. ומפני כי השלמה הזאת אינה רק מצד עולם הבא, ועל ידו יושלם הכל, כמו שיתבאר, ולכך אומר [תהלים צב, א] 'מזמור שיר ליום השבת', ופירשו ז"ל [סוף תמיד] ליום שכולו שבת, והוא מנוחה לחי עולמים. כי אף אם נראה בעולם הזה דבר מה שהוא חסרון, אבל מצד עולם הבא יושלם הכל". וכן יבאר בסמוך שחסרון העוה"ז מחייב שיהיה העוה"ב. וראה להלן ציון 1542. @**והמסילת ישרים**^ פרק א כתב בזה"ל: "ותראה באמת שכבר לא יוכל שום בעל שכל להאמין שתכלית בריאת האדם הוא למצבו בעולם הזה. כי מה הם חיי האדם בעולם הזה, או מי הוא ששמח ושליו ממש בעולם הזה. 'ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם בגבורות שמונים שנה ורהבם עמל ואון' [תהלים צ, י]. בכמה מיני צער וחלאים ומכאובים וטרדות, ואחר כל זאת, המות. אחד מני אלף לא ימצא שירבה העולם לו הנאות ושלוה אמיתית. וגם הוא, אילו יגיע למאה שנה כבר עבר ובטל מן העולם. ולא עוד, אלא שאם תכלית בריאת האדם היה לצורך העולם הזה, לא היה צריך מפני זה שתנופח בו נשמה כל כך חשובה ועליונה, שתהיה גדולה יותר מן המלאכים עצמם. כל שכן שהיא אינה מוצאה שום נחת רוח בכל עינוגי זה העולם... כי אין הנשמה אוהבת העולם הזה כלל, אלא אדרבא מואסת בו. אם כן ודאי לא היה בורא הבורא יתברך בריאה לתכלית שהוא נגד חוקה ונמאס ממנה. אלא בריאתו של האדם למצבו בעולם הבא היא. ועל כן ניתנה בו נשמה זאת, כי לה ראוי לעבוד, ובה יוכל האדם לקבל השכר במקומו וזמנו".

<> "אחר התחיה" אחרי תחיית המתים, וכמו שמבאר והולך.

<> כפי שיוכיח בסמוך. וכן כתב בתפארת ישראל פט"ו [רכז:], וז"ל: "כי אין עצם עולם הבא רק העולם שיבוא אחר התחיה". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה אבל מלוין] כתב: "ודבר זה מוכח כי עולם הבא לגוף ולנשמה, וכן ראוי לומר, וכן הוא האמת, כמו שמבואר במקום אחר". ומה שמדגיש זאת הוא כדי לאפוקי משיטת הרמב"ם [כפי הבנת הרמב"ן בזה] ש"עולם הבא" הוא עולם הנשמות שלאחר המיתה, וכלשון הרמב"ן בשער הגמול [אות קכד (עמוד שח)]: "וכן יראה מדבריו [של הרמב"ם] שהוא משנה עלינו זמנו של העולם הבא, והוא לדעתו בא לאדם אחרי מיתתו מיד, והוא העונג והנועם שקרינו אנחנו אותו 'גן עדן'... שהוא מאמין שהעולם הבא הוא ההווה לאדם אחר המות מיד... שהוא יאמין בפירוש העולם הבא שהוא העולם הבא לנפשות אחרי מיתת הגופות מיד". והרמב"ן שם חלק עליו וסובר כמהר"ל כאן, וכלשונו שם [אות קכד (עמוד שב)]: "כל אלו דברים ברורים שעולם הבא האמור בכל מקום אינו עולם הנשמות והשכר המגיע להם מיד אחרי המיתה, אלא עולם הוא שעתיד הקב"ה לחדשו לאחר ימות המשיח ותחיית המתים... ומכל פנים נלמד בפירוש העולם הבא שהוא עולם שיש בו גוף ומקדש וכליו, ואינו עולם הנשמות, שכל אדם בו בחלק הראוי לו אחרי מיתתו מיד". וראה ברבינו בחיי [במדבר כג, י, דברים ל, טו], עבודת הקודש חלק העבודה פמ"ב, ושל"ה תולדות האדם, בית דוד, אות לא. והאברבנאל כאן [ד"ה ואמנם] כתב: "ראוי שנדע ראשונה על מה יפול זה השם של 'עולם הבא'... כי הנה הרמב"ם יחשוב שיאמר 'עולם הבא' על עולם הנשמות, לפי שהוא בא לאדם מיד אחר המות". וצירף לדעתו את דעת הראב"ע, רבי שלמה בן גבירול, רבינו יהודה הלוי והרב אלפסי. ושם מאריך בזה טובא, ומביא הרבה דעות האומרות שעולם הבא הוא לאחר תחיית המתים.

<> "שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה" [המשך הגמרא שם].

<> פירוש - בהמשך הגמרא נתבאר שמדובר בתחיה כאשר יקומו המתים, כי הובאו שם דוגמאות מספר של אנשים שכבר מתו מן העולם, שיחזרו ויחיו.

<> פירוש - לאחר שידון מי יחיה לתחית המתים. וכן מבואר בתוספות ר"ה סוף טז:, שכתבו: "ליום הדין - כשיחיו המתים, כדמוכח קרא. ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש, עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא, שהוא קיים לעולם. ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כן שמא יזכו".

<> דניאל יב, ב "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם". ובסנהדרין צב. אמרו "מניין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר... ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם".

<> כי אם תבאר שעולם הבא קודם לתחית המתים, א"כ איך המשנה מבארת שמי שאינו קם לתחית המתים אין לו חלק לעולם הבא, הרי אפשרי שיהיה לו עוה"ב לפני תחיית המתים, אע"פ שלא יקום אחר כך לתחיית המתים.

<> לפנינו בגמרא ובעין יעקב איתא "רבי יעקב".

<> "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא" [רש"י קידושין לט:]. ורש"י [חולין קמב.] כתב "שמתן שכרה בצדה - כגון כבוד אב ואם ושלוח הקן, שלא תוכל [שלא] להבין ממתן שכרה שעתידין המתים להחיות".

<> כי הגמרא הבינה ממתן שכר זה ש"אין לך מצוה בתורה... שאין תחיית המתים תלויה בה", הרי מדובר בשכר שיהיה לאחר תחיית המתים.

<> כמו שאמרו חכמים [תענית יא.] "כשם שמשלמין שכר לצדיקים לעולם הבא אפילו על מצוה קלה שעושין, כך משלמין שכר לרשעים בעולם הזה". וביבמות מז. אמרו "כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים". ורש"י במשנה הבאה כתב: ""שאין עולם הבא אלא לשילום שכר על מה שקיים בעולם הזה". ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] כתב: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [ע"ז ג.] 'היום לעשותם וכו'' [דברים ז, יא]", ושם מאריך לבאר מדוע מתן שכר אפשרי רק בעולם הבא. וראה להלן הערות 1598, 1659.

<> "דאם לא כן" - ש"עולם הבא" הוא קודם לתחיית המתים, ומתן שכר מתקיים לפני תחיית המתים.

<> פירוש - אם שכר "עולם הבא" אינו דוקא לאחר התחיה, אלא אף לפניה, מנין לגמרא בחולין להוכיח שיש במתן שכר של כבוד אב ואם ושלוח הקן רמז לתחיית המתים, שמא הפסוק עוסק בשכר שיהיה לפני התחיה. ובעל כרחך ש"עולם הבא" [שהוא מקום מתן השכר] אינו אלא לאחר התחיה, והדרך היחידה לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים. וכן מוכח מרש"י [בראשית ב, ז], שהנה נאמר שם "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה וגו'", ופירש רש"י שם "וייצר - שתי יצירות, יצירה לעולם הזה ויצירה לתחיית המתים". אך לשון חכמים בב"ר יד, ה [מקורו של רש"י] הוא "יצירה לעולם הזה ויצירה לעולם הבא" [הובא למעלה פ"ג הערה 1554]. וברור שרש"י שינה לשונם מ"עולם הבא" ל"תחיית המתים" כי על כך נופל יותר לשון יצירה. אך אם "עולם הבא" הוא לפני תחיית המתים, איך רש"י יכול להעמיס על "עולם הבא" את תחיית המתים, שבאה לאחריו. ובעל כרחך שדעת רש"י היא שהדרך לעולם הבא עוברת דרך תחיית המתים, "ובכלל מאתיים מנה", ולכך ניתן להחליף "עולם הבא" עם "תחיית המתים". וכן בגו"א שם [אות יח] כתב: "והביא [רש"י] דברי בראשית רבה, משום דילפינן מזה דבר גדול, שיש לאדם חלק לעולם הבא". הרי שאע"פ שרש"י נקט ב"תחיית המתים", ברור שמונח בזה גם "חלק לעולם הבא". וכן רש"י [קידושין לט:] כתב: "שאין תחיית המתים תלויה - באותו מתן שכר להודיעך שאין מתן שכר אלא לעולם הבא" [הובא בהערה 1513]. הרי הגמרא דיברה על תחיית המתים, ורש"י מפרש זאת לעולם הבא. וראה להלן הערה 1537.

<> נראה לבאר את ה"לפיכך" שנקט, והוא שאם עולם הבא היה העולם שלפני התחיה, א"כ הוא היה המשך העולם הזה, שהרי לא נעשתה יצירה חדשה שתפקיע מהיצירה הראשונה של העוה"ז. ואם כן לא נאמר שהעולם ההוא יהיה "שלם בשלימות", שהרי העוה"ז אינו מושלם, ומהיכי תיתי שהעולם הבא [אם הוא המשך העוה"ז] יהיה כזה [ובע"כ ששלימות העולם תימצא בשלב מאוחר יותר]. אך עכשו שנתבאר שהעולם הבא הוא העולם שלאחר התחיה, ומחמת היצירה החדשה של תחיית המתים הוא עולם חדש המנותק מן העולם הזה, מעתה מתבאר שהוא עולם ה"שלם בשלימות", וכמו שמבאר.

<> כפי שיבאר בסמוך. וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון, למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פז.] כתב: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל... ומפני כי ישראל הם עיקר פעולת השם יתברך, ובשבילם נברא הכל, ראוי שתהיה מתדמה הפעולה אל הפועל. וכמו שהוא יתברך אחד, כך הפעולה, שהם ישראל, הם גם כן אחד". ולמעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1839] כתב: "הנהגת העולם, שהאדם ניתן לו רשות לחטא, והשם יתברך נפרע אחר כך מן האדם, ודבר זה חסרון בעולם בודאי, ואין ראוי לומר שזה תכלית העולם, כי הוא יתברך שהוא שלם בתכלית השלימות, לכך אי אפשר לומר שברא את העולם לתכלית זה, כי אין זה תכלית טוב, ומן הטוב לא יצא רק הטוב", ושם הערה 1845 [הובא למעלה הערה 1504]. ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד" [ראה להלן תחילת הערה 1528]. ובגו"א בראשית פכ"ח אות לג כתב: "דודאי גבי 'והשיבותיך' [בראשית כח, טו] שהקב"ה בעצמו יהיה הפועל, בודאי פעולתו בשלימות לגמרי, עד שיהיה השבה שלימה, שלא ילמוד מדרכי לבן". ובגו"א דברים פ"ח אות ג [קמו.] כתב: "שלא בא דבר בלתי שלם מן השם יתברך" [הובא למעלה הערה 1124]. ולמעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 810] כתב: "כי מצד אשר הוא יתברך עלה אל הנבראים, הם שלימים". ובבאר הגולה באר הרביעי [תנא:] כתב: "כי אין אל השם יתברך חבור אל דבר חסר" ובבאר הגולה באר החמישי [לד:] כתב: "כי אין חסרון במעשה ידיו", ושם הערה 197. וראה למעלה פ"א הערה 327. ובגבורות ה' ר"פ סו [שה.] כתב: "אמר יהודה בן בצלאל זלה"ה, כאשר לכל דבר יבוקש תכלית, ולפי ענין שלו יש לו תכלית. שאם היה הפעל פעל חשוב וגדול, ראוי שיהיה לו גם כן תכלית חשוב. שאין ראוי שיהיה תכלית פחות ושפל לפעל חשוב. ומכל שכן פעל האל, שכל פעולותיו בחכמה והשכל, שכל פעולותיו ומעשיו הם הולכים לתכלית ראוי לפי הפועל. וכאשר ראינו ביציאת מצרים שפעל השם נוראות גדולות מאוד, והוא בעצמו ובכבודו הוציאם ממצרים, אם כן ראוי שיהיה לפועל הזה תכלית, ויהיה תכלית חשוב כפי ערך הפעל אשר פעל השם למען אותו התכלית".

<> אודות שהקב"ה הוא שלם בתכלית השלימות, כן כתב למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1843], והובא בהערה הקודמת. וכן למעלה פ"ג תחילת משנה ו כתב: "השם יתברך שהוא השלם, אין שכינתו עם הדבר החסר". ולהלן פ"ו מ"י [ד"ה ואין לומר] כתב: "כי השם יתברך הוא השלם לגמרי, עד שאי אפשר שיחסר שלימותו". ובנצח ישראל פי"ב [שיג.] כתב: "השם יתברך, שהוא השלם האמיתי". ובנצח ישראל פס"א [תתקלא.] כתב: "מפני כי מתיחס פועל זה אל השם יתברך, אשר הוא השלם בתכלית השלימות". ובבאר הגולה באר הרביעי [שלט:] כתב: "כי הוא יתברך השלם בתכלית השלימות". ובהמשך שם [תד.] כתב: "הוא יתברך, אשר הוא שלם בכל השלימות". ובגבורות ה' פ"ט [נח:] כתב: "אי אפשר שימצא בתכלית השלימות, כי לא ימצא אחד שהוא בתכלית השלימות כי אם הקב"ה בלבד". וכן הוא בנתיב התורה פי"ח [א, עה:], נתיב העבודה פ"א [א, עז:], ועוד [הובא למעלה פ"ג הערה 1844].

<> מה שכתב "כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה וכו'" בפשטות כוונתו גם לדעת החוקרים. וכן משמע מדבריו בגבורות ה' פנ"ב [רכז.], שכתב: "הפועלים תמצא אותם מיוחדים, שלא יצא דבר מכל דבר. כמו שתראה... כי האדם יוליד אדם, והשור שור... והפעל הוא לפי ענין הפועל, ודבר זה נראה בכל דברים הטבעיים... הפעולה דומה מתיחס אל הפעל. כי כאשר נמשך מן האש פעולה, נמשך היבש, לפי ענין האש שהוא יבש. וכן הליחות מן המים תמיד מתיחס הפעולה אל הפועל, ודבר זה מוסכם מן המעיינים". וראה הערה הבאה.

<> לשונו למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [פז:]: "ויש לדעת כי הפעולה אשר נמצא מן הפועל, מתדמה אל הפועל, כאשר אותה פעולה היא עיקר ועצם פעולת הפועל. הלא תראה כי האש יפעול חום, וזה הפעולה הבאה מן הפועל מתדמה אל הפועל, שהוא האש, שהוא חם. וכן המים פועלים ליחות, כי הפעולה מתדמה אל הפועל". וזהו משל נפוץ בספריו. וכגון, בתפארת ישראל פ"א [כט.] כתב: "כל פעולה היא מתייחסת אל הפועל; כי החמימות, אשר הוא פעולת האש, מתיחס אליו. וכן הקרירות מתייחס אל המים, אשר פועלים הקרירות. וכן בכל הדברים מתיחסות הפעולה אל הפועל". ובגבורות ה' ר"פ לו [קלד.] כתב: "כי האש שיש בו טבע אחד, אינו פועל רק פעולה אחת - לחמם. והמים שיש בהם טבע אחד, אין פעולתם רק לקרר... שאמרו [איכה ג, לח] 'מפי עליון לא תצא הרעות והטוב', כלומר מן אחד לא יבוא דברים מחולקים". וכן כתב בנר מצוה [טז.], וז"ל: "כי תמיד מתחייב ונברא מן הפועל דבר שהוא מתייחס אל הפועל; כי מתחייב מן האש שהוא חם, וכן הקרירות מתחייב מן הפועל שהוא קר, וכן כל הפעולות הבאות מן הפועלים, כל אחת היא מתיחסת אל הפועל. ולכך גזרו ואמרו, מן הפועל שהוא אחד לא יבוא ממנו ג"כ רק פעולה אחת". ואף הטועים השתמשו ביסוד זה, וכלשונו בנצח ישראל פ"ג [מא.]: "היו הראשונים טועים אחר העבודה זרה, מחמת שהיו אומרים כי ההתחלה אי אפשר שתהיה אחת, שאם היה ההתחלה אחת, איך יבוא מזה רבוי בעולם. וכבר הסכימו על זה איזה חוקרים בחכמתם כי מן דבר שהוא אחד, לא יבוא רק אחד. כי הרבוי, אשר יש בו דברים מחולקים, איך יושפע זה, מדבר שהוא אחד, דברים שהם מתחלפים. כמו שאי אפשר שיושפע מן האש דבר שהוא חלופו, רק האש פועל חמימות, והמים פועלים קרירות, ולא תמצא שיהיה דבר אחד פועל שני דברים מתחלפים, כך אי אפשר שיבואו דברים מתחלפים מן אשר הוא אחד. ולפיכך גזרו בדעתם שההתחלות הם רבות, וכפי רבוי ההתחלות יבואו רבוי הנמצאים בעולם". וכן הוא בח"א לסנהדרין קב. [ג, רלז. (הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 162)]. וראה להלן הערה 1528.

<> כמו שאמרו [ב"ק ב.] "תולדותיהן כיוצא בהן". ובנצח ישראל ר"פ ב כתב: "כשאנו חוקרין ומעיינים בחפוש הנבראים כלם, תמצא סדר אחד, לא יצאו מסדרם, ולא ישנו את חוקם, שהדומה מוליד הדומה, כי לא יצא חמור מסוס, וסוס מחמור, ואדם מבהמה, ובהמה מאדם. וכל הצמחים כלם, מזרע חטים לא יצא שעורה, משורש צפע יצא נחש". וכן כתב בנתיב הענוה פ"ו [ב, יג.]. והובא למעלה פ"ג הערה 268, ולמעלה הערה 224.

<> ומיתה היא חסרון והעדר שדבק בנמצאים, וכמבואר בהמשך.

<> "ברוך חי לעד וקים לנצח" [מתפילת "ברוך שאמר"], וראה להלן הערה 2019. וחילוק זה בין ה' לבני אדם הוזכר גם בתורה, שנאמר [בראשית ג, כב] "ויאמר ה' אלקים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל חי לעולם". ופירש רש"י שם "ומשיחיה לעולם הרי הוא קרוב להטעות הבריות אחריו ולומר אף הוא אלוה". הרי מציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 197] כתב: "במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול" [הובא למעלה פ"ג הערה 198]. ובהספד [קעח] כתב שלא רק שהמיתה מבדילה את האדם מן ה', אלא מהות המיתה נועדה כדי להבדיל בין האדם לה', וכלשונו: "כי המיתה היא מצד... 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" [הובא למעלה הערה 284]. וראה להלן הערות 1527, 1537, 2020.

<> בעל כרחך שדברים אלו קשורים לחסרון שיש בעולם הזה, שהרי ביאר קודם שהעוה"ז הוא עולם חסר ומחמת כן אינו מתייחס אל ה', וכאן נוקט בדוגמאות מספר להורות זאת. אם כן אכילה ושתיה ופריה ורביה מורות על החסרון שיש לאדם. ודברים אלו מתבארים לפי דבריו למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1849], שכתב: "וזה אמרם בפרק קמא דברכות [יז.], מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... ורצה לומר כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה, אבל יהיה האדם שלם במעלה יותר עליונה. ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו. ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם", ושם הערות 1854, 1855. וראה בסמוך הערה 1535.

<> וחייב להיות הבדל בין הקב"ה לבני אדם, ולכך עדיין עוה"ז יכול להתייחס אל הקב"ה, מחמת שאין אפשרות לשויון גדול יותר ביניהם, וכמבואר בהערה 1525. ובנר מצוה [ד:] כתב: "אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 77]. ובנצח ישראל פ"ג [מד.] כתב: "וזה כי הנברא מצד שהוא עלול, הוא חסר, וצריך השלמה. כי האדם נברא וצריך אליו השלמה, היא האשה. ודבר זה אי אפשר שיהיה נברא השלמתו עמו, ולא יהיה חסר, אם כן היה העלול שלם בעצמו, ודבר זה אי אפשר. רק שנברא חסר, והושלם על ידי דבר שהוא עזר, כי הוא חסר בעצמו כמו שראוי אל העלול. ודבר זה רמזו חכמי אמת במדרש [פרקי דר"א פי"ב] באמרם על בריאת האשה 'לא טוב היות האדם לבדו' [בראשית ב, יח], ופירשו ז"ל שאם נברא אדם בלא עזר היו אומרים כי הוא אלוה. והדברים כמו שאמרנו, כי העלול במה שהוא עלול יש בו חסרון, ודבר זה נתבאר בכמה מקומות, ואם לא היה האדם צריך לעזר, אם כן לא היה עליו דין עלול". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנג.], שכתב: "כל עלול הוא חסר מן העילה, שאין העלול במדריגת העילה, ואם כן יש בו חסרון והעדר מצד עצמו... שלא ישוו יחד העילה שהיא מחויבת מצד עצמה, והעלול אשר יש לו העדר מצד עצמו", וראה להלן הערה 2020.

<> יש להקשות, שכאן כתב ש"אין כאן שום התייחסות" בין העוה"ז והקב"ה, אך למעלה פ"א מי"ח [תלב.] כתב: "[אם] היה העולם מחולק, דבר זה אי אפשר, כי העולם הוא מן השם יתברך שהוא אחד, ראוי שיהיה העולם אחד". ולהלן פ"ה מ"א [ד"ה ועוד תדע] כתב: "כי העולם הזה אשר נברא מן השם יתברך אשר הוא אחד, ולכך אי אפשר שלא יהיה פעולתו גם כן אחת, כי כל פעולה מתדמה אל הפועל... ולכך צריך שתהיה הפעולה, שהוא העולם, אחד". וכן כתב בנצח ישראל ר"פ כא לגבי קדושת העוה"ז [יובא בהערה 1548]. וכיצד יסוד זה עולה בקנה אחד עם דבריו כאן. ויל"ע בזה. @**ועוד קשה**^, מדוע לא נאמר שאכן הקב"ה ברא את אדה"ר בשלימות, וללא מיתה, והאכילה ושתיה נעשו רק לתענוג [רמב"ן בראשית ב, יז], וגם הפריה ורביה לא נעשה להשלמת חסרונו, שהרי היה חי לעולם [ראה ע"ז ה. "אנו כמי שלא באנו לעולם", ופירש רש"י "לפי שהן חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובין כלום"]. ואז הפעולה אכן התייחסה לפועל [עיין בדעת תבונות סימן מ, שאם אדה"ר לא היה חוטא היה בשבת מקבל השלמתו, והיה בזה כמו בעוה"ב]. רק לאחר מכן אדה"ר קפח את מעשיו וחטא, והביא מיתה לעולם. וא"כ מעיקרא היה דמיון הפעולה לפועל בבריאת האדם, ורק לאחר מכן אדה"ר חטא, ויצר מצב שאין יותר דמיון הפעולה לפועל, ומדוע קלקול אדה"ר מחייב לומר שיהיה עוה"ב. ויש לומר, כי כבר השריש שהחטא הוא מקרה, ואי אפשר לומר שהחטא יבטל דבר שבעצם [נצח ישראל פי"א (שא.)]. והואיל ועצם מהות האדם צריכה להיות דומה במה לפועל, דמיון זה צריך לבצבץ ולעלות, ולא נאמר שהחטא מבטלו, כי אין בטול לדבר עצמי. וכן כתב בנתיב אהבת השם פ"א [ב, מג:], וז"ל: "אי אפשר... לבטל דבר שהוא ענין עצמי. משל זה, שאם כל המעכבים באים על האש, שהוא משתוקק תמיד אל מעלה. ואף אם כל המתנגדים ומעכבים יבאו עליו, אין מסירים אותו מדבר זה, ותמיד הוא משתוקק אל דבר זה. כי מה שמשתוקק האש לעלות למעלה הוא דבר עצמי אליו, ואין בטול לדבר עצמי" [הובא למעלה הערה 1135]. והרי הדוגמה המובהקת לדמיון הפעולה לפועל היא החמימות שפועלת האש [כמלוקט למעלה הערה 1522]. וכשם שאין בטול להשתוקקות האש ולחמימותה, כך אין בטול לדמיון האדם אל הפועל, ואם חטא האדם מסתיר דמיון זה, מ"מ חייב להיות מקום אחר שדמיון זה יבהיק שבעתיים, וזהו עולם הבא.

<> נטמן מלפניו, מתחבא ממנו [ראה רשב"ם ב"ב נד: ד"ה באגי מיטמרי].

<> רש"י [ויקרא כו, יב] הביא המדרש בזה"ל: "והתהלכתי בתוככם - אטייל עמכם &**בגן עדן**^ כאחד מכם, ולא תהיו מזדעזעים ממני. יכול לא תיראו ממני, תלמוד לומר 'והייתי לכם לאלקים'". הרי שהעמיד שאיירי בגן עדן. אך במדרש לא הוזכר "גן עדן", והובא כאן כדי להוכיח אודות העולם הבא, ולא אודות גן עדן.

<> ועל כך נאמר במדרש "הקב"ה עתיד לטייל בין הצדיקים".

<> פירוש "&**ועם זה**^ השם יתברך שהוא הפועל נבדל מהם" הוא שלמרות הדמיון שיש בין הפועל לפעולה לעת"ל, עם כל זה הקב"ה עדיין נבדל מהצדיקים, וכמו שמבאר. ועוד אודות שלעולם יהיה האדם עלול אל ה', ואף לעוה"ב, כן ביאר למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1872], וז"ל: "ואמר [ברכות יז.] 'ונהנין מזיו השכינה'. רצה לומר כי האדם על כל פנים מצד שהוא עלול, אי אפשר שיהיה שלם לגמרי מצד עצמו, ועל זה אמר שיושלם האדם על ידי העלה עצמה, שיהיו נהנים מזיו השכינה, והוא יתברך יהיה משלים אותם, וזהו שאמר שיהיו נהנים מזיו שכינה. והנה אין למעלה ממדריגה זאת, כאשר יהיה השלמת האדם על ידי השם יתברך בעצמו, שיושפע עליהם זיו שכינה, רוצה לומר שיהיה השם יתברך משלים את מציאותם, והוא יתברך צורה להם".

<> אודות שביחס של העלה אל העלול יש מורא על העלול, כן כתב בנתיב יראת השם פ"א [א, כ.], וז"ל: "כי זה עצם היראה כאשר האדם הוא עלול אל העלה... מעלת יראת שמים שעושה עצמו עלול, כאילו אינו כלל נגד העלה יתברך... ואם יש עלול, הרי יש כאן בודאי יראה, כמשפט העלול", וכל הפרק שם מבוסס על יסוד זה.

<> פירוש - בעולם הבא, שהוא העולם שדיבר עליו כאן.

<> פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1849], והובא במקצת בהערה 1526, ובהערה הבאה.

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1849]: "וזה אמרם בפרק קמא דברכות [יז.], מרגלא בפומיה דרב, העולם הבא אין בו לא אכילה ולא שתיה, ולא פריה ורביה... ורצה לומר כי האדם בעולם הבא אין צריך להשלמה, לא כמו שהוא בעולם הזה שהאדם צריך לקבל השלמה, אבל יהיה האדם שלם במעלה יותר עליונה. ולכך לא יהיה צריך לאכילה ושתיה להשלים עצמו. ולא יהיה צריך לפריה ורביה להשלים עצמו בתולדות, כי התולדות הם השלמה לאדם. ולא יהיה כאן משא ומתן, שצריך האדם להשלים חסרונו על ידי משא ומתן לקנות מה שצריך לו. ולא יהיה קנאה ושנאה, שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם שונא אחר, או מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר. וכן השונא, בודאי שונאו נחשב אליו חסרון. אבל העולם הבא יהיה שלם בלא חסרון. ואמר 'אלא צדיקים יושבים', כלומר שהעולם הבא אינו בעל תנועה כמו שהוא בעולם הזה, אבל העולם הבא יש שם ישיבה והנחה. ודבר זה מורה על כי האדם בשלימות בפועל, ואינו מתנועע אל ההשלמה, רק כבר הוא שלם, וכל אשר הוא שלם הוא נוח ויושב", ושם הערות 1854, 1855. ובח"א לב"ב עד: [ג, קה:] כתב: "בארו ענין זה כי מדריגת עולם הבא אין שום קבלת מעלה... שבמדריגה עולם הבא הכל בהשלמה. וזה שאמרו שאין בו אכילה ושתיה, רק צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם. שהישוב הוא קיום, שכל מקום שנאמרה 'ישיבה' אצל שאינם גוף מורה על הקיום, שהיושב יש לו קיום בישיבתו, כי העומד צריך לישב. וכן כתב הרמב"ם ז"ל [מו"נ א, יא] בשתוף שם ישב". וכן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה והביא אלו]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא שהאדם בעוה"ב "אין צריך להשלמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1851]. וראה להלן הערות 1572, 1593.

<> קצת קשה, שאם מגמת חז"ל במאמר זה ["העוה"ב אין בו אכילה וכו'"] היא להורות ש"הפעולה מתיחסת במה אל בוראה", מדוע לא אמרו גם "העולם הבא אין בו מיתה", שהרי מיתה היא הדבר המובהק ביותר המפריד בין הפעולה לפועל בעוה"ז, וכמו שנקט למעלה [הערה 1525]. ויש לומר, כי לשטתו זה ברור מאוד, שהרי עולם הבא בא לאחר תחיית המתים, ופשיטא שלאחר תחיית המתים אין צורך לומר שלא ימותו יותר. ועוד, כי סילוק המיתה נעשה בתחיית המתים, וזהו לפני שיהיה עולם הבא, ולכך אי אפשר לתלות סילוק המיתה בחיי עולם הבא, כי אף לפני עוה"ב נעשה סילוק זה.

<> פירוש - מקשה על הוכחתו שחייב להיות העוה"ב [כי בעוה"ז האדם הוא בעל פחיתות מרובה ואינו דומה לה'], שמדוע לא נאמר שהדמיון של הפעולה לפועל מתקיים אף בעוה"ז בבריאת המלאכים, שאף בהם אין מיתה, אכילה ושתיה, ופריה ורביה. ואודות שאין במלאכים דברים אלו, כן מבואר בגמרא [חגיגה טז.], שאמרו שם "תנו רבנן, ששה דברים נאמרו בשדים, שלשה כמלאכי השרת, ושלשה כבני אדם. שלשה כמלאכי השרת; יש להם כנפים כמלאכי השרת, וטסין מסוף העולם ועד סופו כמלאכי השרת, ויודעין מה שעתיד להיות כמלאכי השרת... ושלשה כבני אדם; אוכלין ושותין כבני אדם, פרין ורבין כבני אדם, ומתים כבני אדם". הרי ששלשת הדברים האחרונים אינם קיימים במלאכי השרת. ועיין עוד ביומא עה: מחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל אם מלאכי השרת אוכלים.

<> שהרי המלאכים נבראו ביום שני [רש"י בראשית א, ה], אך מ"מ לא נזכרו בתורה.

<> והעדר שם והזכרה מורה על מיעוט חשיבות, וכמו שנתבאר למעלה הערה 3. ובגבורות ה' פי"ד [ע.] כתב: "מפני מיעוט צורתם לא נאמר במים בריאה ויצירה בפרשת בראשית. וזה ראיה על מיעוט היצירה בהם. וכן החושך לא נאמר בו בריאה ויצירה" [הובא למעלה פ"ג הערה 772]. ואם המלאכים היו עיקר הבריאה, לא יתכן שהתורה לא תספר על בריאתם.

<> אודות שהאדם חשוב ועיקר יותר מן המלאכים, ומעלתו עדיפה על מעלת המלאכים, כן ביאר בהרבה מקומות. וכגון, בתפארת ישראל פי"ב [קפד:] כתב: "שהם אומרים [הפילוסופים] כי האדם פחות היצירה שפל הבריאה מן הגלגלים, ומכל שכן מן המלאכים... וכבר התבאר בחבור גבורות ה' [פרקים מד, סו-סט] כי אין רוח חכמים נוחה בזה, והוא הפך האמונה לגמרי. ולא תמצא דבר זה בדברי חכמים, רק ההפך... וגלו דבר זה במקומות הרבה מאד, ודרשו זה [ב"ר עח, א] מן הכתוב [תהלים צא, יא] 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך', מי הוא גדול - השומר או הנשמר... ועם שהאדם הוא בעל חומר, הנה מצד צלם אלקים שנברא בו, יש לו מעלה... אשר בשביל מעלת צלם הזה שייך אליו התורה... להורות כי האדם מצד צורת צלמו, שהוא בצלם אלהים, הוא חביב... הפך בני אדם שממעטין מדרגת האדם. ואם לא היה דעת רז"ל לומר כי חביבות שלו על כל העולם אף מן המלאכים, לא היה צריך לומר כי האדם חביב, דודאי חביב מן כל בעל חי. אלא שרצו בזה לומר מצד שהוא בצלם אלקים, חביב אף מן המלאכים. ואמר כי יש כאן חבה על חבה במה שנתן להם כלי חמדה". וכן כתב בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיב:]. ובגבורות ה' פמ"ד [קסז.] כתב: "ואולי תאמר, דסוף סוף יקשה איך אפשר לומר דיותר יהיה חביב האדם בעל חומר, מן המלאך שהוא בלא גוף. דלא יקשה דבר, כי אף אם צורת האדם בחומר, אין החומר עצם מעצמו, ומעלת האדם מפני צורתו, אף שהוא בחומר... לפי שאין החומר עצמותו. ומאחר שמצד עצמותו יש לאדם מעלה גדולה... ולא יגרע מעלתו בשביל החומר, בפרט בישראל אשר החומר בטל אצל הצורה... אמנם אני אומר כי כל האומר כי המלאכים הנבדלים הם יותר במעלה מן ישראל, שהם אדם באמת, אשר נקראו 'בנים' לו יתברך, אין רוח חכמים נוחה הימנו... כי דבר זה נתבאר בספר דרך חיים בפירוש מסכת אבות המסכתא המהוללה... כי ישראל הם עם קרובו מכל הנמצאים", וכן כתב בהמשך הפרק, ושם בפרקים סז-סט מאריך בזה טובא. ושם בפס"ז [שיא:] כתב: "וקצת החוקרים מדעתם ושכלם על המציאות, הרחיקו זה מאוד ומאנו ללכת בדרך הזה, מפני שיהושע נפל על פניו לפני מלאך אלהים [יהושע ה, יד]... הרבה דברים שמורים כי המלאך הוא נכבד מן האדם. ולא הבינו החלוק, כי בודאי מה שאנו אומרים כי האדם נכבד מן המלאך היינו מפני צורה המינית שלו, שיש בו צורת האדם, והוא צלם אלהים. וכמו שאמרו חכמים 'חביב האדם שנברא בצלם אלקים', וכמו שהארכנו בספר דרך החיים אצל 'חביב האדם' ענין מעלה זאת... [אך] הצורה הזאת נתלה בחומר, יש לצורה הזאת בטול מה, ובשביל כך נפל יהושע לפני המלאך. כי למעלתו הנבדלת אשר יש למלאך, אין לו בטול כלל. אבל אצל האדם, כל אדם לצורתו יש בטול מן החומר. ומכל מקום מצד עצם הצורה המינית נבחר האדם מן המלאכים. ומפני כך לא נפל יהושע על פניו רק לפי שהוא פרט, והפרט יש לו חסרון זה מה שהצורה נתלה בחומר, אבל מצד הכלל אין כאן חסרון זה כלל". וכן כתב שם בסוף הפרק [שיג.]. וראה למעלה פ"ג מי"ד הערה 1459.

<> אודות שבעוה"ב יושלם הכל, כן ביאר למעלה פ"ג מט"ז, ובנצח ישראל פי"ט, והובאו למעלה הערה 1504, וראה להלן הערה 1587. והנה בתפארת ישראל פנ"ח [תתקח.] דן שם בכמה הסברים מדוע לא הוזכר בתורה שכר העולם הבא. ובהסברו הראשון לאותו הפרק כתב: "כי מה שנזכר שכר עולם הזה בתורה, כי התורה היא באה להשלים את העולם לסלק את חסרון עולם הזה... ואם אתה אומר שיהיה מזכיר בתורה עולם הבא כדי להיישיר האדם אל העולם הבא, אם כן לא היה די בעולם הזה להיישיר את ברואיו, רק כאשר מבטיח להם עולם הבא. אם כן היה נברא העולם הזה בעל חסרון, ולא היה שלם בצד עצמו עד כי יושלם מצד עולם הבא. ודבר זה אינו, כי השם יתברך השלים מעשיו מהעולם הזה מצד עצמו. אבל שיושלם מצד עולם הבא, זה אינו, מאחר שהוא עולם בפני עצמו, כל אחד שלמותו בעצמו... ואם כן איך יזהיר התורה, שנתן לעולם הזה, שאם ישמרו התורה יהיה להם עולם הבא, ולכך יעשו התורה והמצות, והעולם הזה עולם בפני עצמו, ושלמותו בעצמו, ולא מצד אחר". ולכאורה אין דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן, שיש חסרון גדול בעולם הזה, והשלמת העולם היא רק מצד העוה"ב. וראה שם בתפארת ישראל הערה 16, במה שנתבאר בישוב שאלה זו.

<> בא לשאול, שנהי שבעוה"ב תהיה הפעולה דומה לפועל, אך עדיין יקשה שבעולם הזה אין הפעולה דומה לפועל, והעוה"ז נשאר בחסרונו. ומדוייק כך מלשונו, שכתב "ועולם הזה שברא הקב"ה", ומדוע הוסיף את שתי התיבות "שברא הקב"ה", ופשיטא שהקב"ה ברא הכל. אלא כוונתו להקשות, איך מתקיים בעוה"ז דמיון הפעולה אל הקב"ה. [ועל כך יתרץ שהעוה"ז אינו חולק מקום לעצמו, אלא הוא טפל לעוה"ב, ו"הדבר הטפל בטל אצל העיקר" (לשונו למעלה לפני ציון 1483), ולכך הכל נקבע על פי העוה"ב].

<> לשון הרמב"ם כאן: "לטרקלין - טרקלין הוא ההיכל, ופרוזדור הוא בית שער. והמשל מבואר והכוונה ידועה, ש בעוה"ז יקנה האדם המעלות שבהן יזכה לעוה"ב, כי זה העולם אמנם הוא דרך ומעבר לעוה"ב". ורבינו יונה כתב כאן: "פרוזדור הוא בית שער... טרקלין הוא הבירה. ורוצה לומר, שאין העולם הזה אלא כדי לזכות בו לחיי העולם הבא". וכן הוא ברש"י וברע"ב כאן. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "דומה עולם הזה לפרוזדור בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדור אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1784]. וראה להלן הערה 1573.

<> אודות שהעוה"ז הוא טפל ומכין לעוה"ב, כן ביאר במסילת ישרים פ"א, וז"ל: "כללו של דבר, האדם לא נברא בעבור מצבו בעולם הזה, אלא בעבור מצבו בעולם הבא, אלא שמצבו בעולם הזה הוא אמצעי למצבו בעולם הבא, שהוא תכליתו. על כן תמצא מאמרי חכמינו ז"ל רבים כולם בסגנון אחד מדמים העולם הזה למקום וזמן ההכנה, והעולם הבא למקום המנוחה ואכילת המוכן כבר. והוא מה שאמרו 'העולם הזה דומה לפרוזדור'. כמו שאמרו ז"ל [עירובין כב.] 'היום לעשותם ומחר לקבל שכרם'. [ע"ז ג.] 'מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת'. [רות רבה ג, ג] 'העולם הזה דומה ליבשה והעולם הבא לים וכו''. וכאלה רבים על זה הדרך" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 223]. וברות רבה [שם] אמרו "אין אתה יודע שעולם זה [איירי שם בעוה"ב] דומה לשבת, ועולם שבאת ממנו [עוה"ז] דומה לערב שבת. אם אין אדם מתקן בערב שבת, מה יאכל בשבת. ועוד עולם זה דומה לים, ועולם שבאת ממנו דומה ליבשה. אם אין אדם מתקן ביבשה, מה יאכל בים. ועוד העולם הזה דומה למדבר, ועולם שבאת ממנו דומה ליישוב. אם אין אדם מתקן ביישוב, מה יאכל במדבר". וראה למעלה הערה 1498.

<> מקשה כן לאור דבריו למעלה, שבעולם הזה לא מתקיים דמיון הפעולה לפועל, ותכלית הבריאה מתקיימת רק בעולם הבא, אם כן מהו הצורך בעולם הזה, החסר, ומדוע לא נברא ישירות העולם הבא, כי אותו אנו מבקשים.

<> בבחינת [איוב ח, ז] "והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאוד". דוגמה לדבר; בנצח ישראל פכ"ו [תקנד.] ביאר את מעלת בית המקדש השלישי, ושהוא אינו בר חורבן. ואחר כך כתב: "ואין לך לשאול, סוף סוף היה אפשר בית שלישי, שיהיה במהרה בימינו, ולא יהיה כלל חורבן. כי דבר זה אינו כלל, כמו שלא היה האור נמצא בתחלת הבריאה, רק היה צריך להיות נמצא בריאה שאינו כל כך במעלה קודם, ואז מעלין בקודש [ברכות כח.] אל המדריגה יותר עליונה. וכמו שהיה בריאת האור, שהיה נמצא העדר בבריאה, שהיתה הארץ תוהו ובוהו [בראשית א, ב], עד שהיה כאן העדר המציאות לגמרי, ואז נברא האור [בראשית א, ג] להשלים הבריאה. וכן בעצמו אינו ראוי שיהיה המדריגה העליונה, הוא הבית האחרון, נמצא ראשון, רק שמעלין בקודש, ולכך היה נמצאו שני הבתים הקודמים... וזה באמת קשור המציאות להעלותו אל תכליתו, הוא שלימתו האחרון". ובנר מצוה [עט.] כתב: "מעלין בקודש ואין מורידין [ברכות כח.]. כי הקדושה היא מעלה עליונה, ואין מגיע אל מדריגה הזאת העליונה מתחלה, רק כי עולה אליה מדרגה אחר מדרגה עד האחרון, מצד כי האדם מתעלה באחרונה אל קדושה יותר". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקיד:] כתב: "שלא ישנה סדר הראוי, רק שיהיה קודם דרך ארץ, ואחר כך התורה, וזהו [שם] 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ', שדרך ארץ קודם... ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי. וכך ראוי שיהיה האדם נוהג גם כן, שמתחלה ילמד דרך ארץ, שאין זה ענין שכלי, ואחר כך יקרב אל התורה השכלית, וזה 'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1932]. הרי שתחילת האדם היא לעולם בגדר "מצער", ורק לבסוף מגיע אל ה"ישגה מאוד". וצרף לכאן, שבלשון הקודש האדם בתחילת ימיו נקרא "צעיר" [בראשית כה, כג], והוא שורש "צער" [ספר השרשים לרד"ק, שורש צער], כי כל התחלה היא "מצער". וכאן יבאר את ההכרח לזה שהתחילה היא תמיד בחסרון ובהעדר.

<> כפי שביאר למעלה [מציון 1521 ואילך]. ובנצח ישראל פכ"א [תמד:] כתב: "אי אפשר שלא יהיה העולם הזה בו מדריגה קדושה בדבר מה, שאין הדבר הזה כך כלל... כי העולם הזה בא מן השם יתברך, שהוא קדוש. ומאחר שבא מאתו יתברך, אי אפשר שלא יהיה לעולם הזה התיחסות אליו יתברך. שלא יבא דבר מדבר אם אין לו התיחסות אליו בדבר מה... ומפני זה העולם אשר הוא בעל גשם, יש בו בחינה נבדלת בלתי גשמי. ובחינה זאת היא מצד הפועל, שהוא נבדל מן הגשמי. ויש בעולם הזה גם כן בחינה גשמית, וזה מצד הנברא עצמו, שהוא גשמי. וכנגד זה עמדו בעולם שתי בחינות מחולקות; האומות שהם נוטים אל הגשמי, וזהו בחינה אחת. והאומה הישראלית, האומה הקדושה, כנגד הבחינה השנית, שיש בעולם בחינה שראוי לעולם מצד בחינה קדושה בלתי גשמית" [הובא למעלה פ"ג הערה 1625]. הרי שיש בחינת "פועל" בעולם, ויש בחינת "פעולה" בעולם.

<> לשונו להלן משנה כב [לאחר ציון 2016] כתב: "'הילודים למות' [שם], רוצה לומר 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". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו" [הובא למעלה פ"א הערה 1560]. ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 195] כתב: "העלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן, לא היה עלול מצד ההתחלה שלו". ובגבורות ה' תחילת פל"ד [קכז.] כתב: "מפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו... וזה כי הוא יתברך נצחי, והעולם נמצא אחר ההעדר... וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:], וראה הערה 1560. ובגמרא [סנהדרין צא.] אמרו קל וחומר שתהיה תחיית המתים בזה"ל: "דלא הוו, חיי. דהוי חיי, לא כל שכן". ופירש רש"י שם "אותן שלא היו מעולם, נוצרין ונולדין וחיין, אותן שהיו כבר, לא כל שכן שחוזרין וחיין". והביאור כדבריו כאן, שמי שנוצר לאחר שלא היה יש בו העדר, ומ"מ הוא נמצא בעולם, ק"ו שימצאו בעולם אלו שהיה כבר כאן, ובאים לעולם לאחר שהיו בו. וראה בסמוך הערה 1551.@**ובכמה מקומות**^ ביאר שדבר שניתן לאדם יכול להנטל ממנו, משום שמעיקרא לא היה לו את הדבר. וכגון, למעלה בהקדמה [יח.] כתב: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם [הובא למעלה פ"ג הערה 973]. ולמעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1242] כתב: "דבר שנקנה לאדם, ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". וראה להלן הערה 2017.

<> של הפעולה.

<> שהיא התחלה לאחר העדר, וכמו שביאר. ועוד אודות שההתחלה היא סמוכה להעדר, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ה [לג.], שכתב: "מה שנולד אברהם באור כשדים הוא ענין נפלא. כי לפי שאברהם היה התחלת העולם, ולפניו היה הכל תהו [ע"ז ט.], ואין בהם בריאה כלל. לכך הצטרף אברהם אל כשדים, שהם בריאה שאין בהם ממש [שהקב"ה התחרט שבראם (סוכה נב:)]. כי כל התחלה, לפניה וסמוך לה העדר, שבשביל כך הוא התחלה. ולפיכך לא היה נולד אברהם בארץ אחרת, שאם כן לא היה התחלה, ומפני שאברהם הוא התחלה, היה נולד במקום שראוי להיות התחלה, שקודם התחלה הוא ההעדר. וזה נכון כאשר תבין", וראה הערה 1556.

<> אודות ההעדר והגנאי שיש לאדם מחמת שנולד מטפה סרוחה, ראה דבריו בגבורות ה' פי"ח [פג:], שכתב: "וכאשר אמרו חכמים על ענין האדם שהוא בריה פחותה בעל חומר, אמרו 'הסתכל בשלשה דברים ואי אתה בא לידי חטא, מאין באת מטפה סרוחה'. הרי כי החומר הפחות שבאדם הוא מן הטפה סרוחה, שהוא המים אשר הם בלי צורה. ומעלת משה רבינו ע"ה בהפך זה, שהופשט ונבדל מפחיתות זאת הטפה הסרוחה, והיה משוי מן המים". ושם בפס"ז [שיא.] כתב: "אם לא היה נברא האדם בעל בשר ואברים פחותים, לא היה אפשר שיהיה נמצא האבר הנכבד - הראש והמוח. כי איך אפשר זה, שהרי לפי טבע ומזג האדם שנברא מטפה סרוחה, הוא דבר פחות, אין החומר הזה סובל שיהיה הכל נבחר. רק נברא האדם, והאברים הפחותים קבלו הפחות, ונשאר לאברים הנכבדים הטוב" [ראה להלן הערה 1562]. וכן כתב בנר מצוה [קיט:], ויובא בהערה 1563. ובגו"א ויקרא פ"כ אות נה כתב: "אין דבר רחוק ומאוס כגון טפת זרע". ובגו"א במדבר פט"ו אות לה כתב: "ואין דבר מאוס ושפל מן הזרע". ובדרשת שבת הגדול [רח.] כתב: "אין דבר מאוס כמו טפה של שכבת זרע" [הובא למעלה פ"ג הערה 104].

<> ואדם הראשון יוכיח, שנברא יש מאין, ולא מטפה סרוחה, ואם לא היה חוטא היה חי לעולם [ראה נתיב התמימות פ"א (ב, רו.)]. הרי שהמיתה באה לאדם מחמת שבא מטפה סרוחה [ראה למעלה פ"א הערה 1560, ולהלן הערות 1560, 1937].

<> כי אז האדם כבר אינו מגיע מטפה סרוחה, וכפי שיבאר בהמשך.

<> בא להורות שהתהליך העובר על האדם מיום הגיעו לעוה"ז עד להיותו בעוה"ב נמצא בזעיר אנפין בתוך חיי האדם בעולם הזה גופא מילדות לגדלות.

<> כי הואיל וכל התחלה היא סמוכה להעדר שקדם לה [כמבואר בהערה 1551], לכך אי אפשר לעבור מן הקצה לקצה, ובהכרח שההתחלה תהיה קטנה ופחותה, כיאה למי שסמוך להעדר. ואודות שכל מעבר צריך להעשות בהדרגתיות, כן ביאר בבאר הגולה באר הראשון [נו:], וז"ל: "כי הדבר שהוא קרוב לדבר הקשה הוא רך ממנו, אבל אי אפשר שיהיה האחד חטא קשה, והקרוב אליו לא נחשב חטא כלל, זה אינו, רק כי האחד הוא קשה וחמור, ומה שגזרו הוא קרוב לזה". כי לעולם ישנה הדרגתיות בדברים. וכן כתב בגבורות ה' פל"ה [קלג.], וז"ל: "ור"א אומר [מכילתא שמות יב, ג] שצוה [הקב"ה את ישראל] בפסח מצרים שיקחו בעשור לחודש [שמות שם], מפני שהיו שטופים בע"ז... ביאור זה כי אי אפשר שיהיו ישראל לחלק ה' בפעם אחד אחר שהיו שטופים בע"ז, ולכך צוה עליהם שיקחו את פסח זה בעשרה לחודש [ניסן], כי הלקיחה היא פרישה קצת מע"ז לקרב אל הקב"ה, ואח"כ לזבוח אותו בי"ד, והוא מורה על הפרישה מע"ז לגמרי". וראה גו"א בראשית פל"ז הערה 240, שנתבאר שם שגם אין הנפילה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא נעשית בבת אחת, אלא בהדרגה. וכן כתב בנצח ישראל פכ"ח [תקסו:], ובתפארת ישראל פכ"ה [שפ.], והובא למעלה פ"א הערה 658.

<> פירוש - רק לאחר זמן מתחיל לגדול, ועד סוף גידולו שוב יש זמן עד שיתרומם לגמרי. וראה להלן פ"ה מכ"א שביאר ש"בן שמונה עשרה לחופה", משום ש"האדם אין גידול שלו בקומתו עד שהוא בן שמונה עשרה, ונשלם אז גידול שלו כאשר הוא בן י"ח, ומאז חייב להשלים עוד עצמו באשה". ובהספד ביאר ששם "אדם" נקבע להורות על ההדרגתיות שעוברת על האדם, ויובא בהערה 1564.

<> משוה אדם לעולם. וכבר נתבאר למעלה פ"א מ"ה [רסט:] שהאדם הוא "עולם קטן", ולכך ניתן להשוות ביניהם. וראה למעלה פ"ג הערה 1919.

<> לשונו בנצח ישראל ר"פ לב [תריב.]: "כל הויה שהוא בעולם היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת".

<> יש לשאול, הרי כל מעשה בראשית [ואדם הראשון בכללם] נבראו בשלימותם, וכמו שאמרו חכמים [חולין ס.] "כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, בדעתן נבראו, בצביונם נבראו". ולהלן פ"ו מ"י כתב על כך: "רצה לומר שכל הנבראים נבראו בשלימות קומתן, ולא שתאמר כי מתחילה היו קטנים, ואח"כ היו גדולים, כמו עגל ונעשה שור, רק מתחלה נברא שור. ופירוש 'בדעתן', כי כאשר נברא האדם, תיכף נברא בשכלו, ולא כמו תינוק שאין בו דעת, ואח"כ מקבל הדעת. ואף עגל וכבש אין בו הדעת מתחלת בריאתו כמו שיש להם כאשר נעשה שור ואיל, ואין אל השועל הדעת כאשר נולד כמו שיש לו אח"כ, וכן כולם. אבל במעשה בראשית מה שיש להם בסוף, היה להם מתחלת בריאתן". ומדוע לא נמצאה במעשי בראשית את ההדרגתיות המתחייבת מפאת ההעדר שקדם להם. ויש לומר, ששאני מעשה בראשית, שנבראו בשלימותם מפאת היותם דבוקים ואדוקים בה' מתחילת הוויתם, ודבר הדבוק בה' מתחילתו אינו מתייחס להעדר שקדם לו. ורק לאחר חטאו של אדה"ר, שהעולם התרחק מה', אז נמצאת ההדרגתיות המתחייבת. וכן מבואר בדבריו בנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:], שהביא שם מאמר חכמים [סוטה יד.] "תורה תחלתה גמילות חסדים, וסופה גמילות חסדים. תחילתה גמילות חסדים, דכתיב [בראשית ג, כא] 'ויעש ה' אלקים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם'. וסופה גמילות חסדים, דכתיב [דברים לד, ו] 'ויקבר אותו בגיא'". וכתב על כך בנתיב גמילות חסדים שם: "פירוש זה, שיש לתורה התחלה, ודבר שיש לו התחלה הרי הוא נמצא אחר ההעדר, אם כן ח"ו יש לחשוב כי התורה אינה נצחית, מאחר שנמצאת אחר ההעדר, אם כן שייך לה ההעדר. ולכך תחלת התורה גמ"ח, וזה מורה שאין בהתחלה זאת דבק ההעדר. שהרי גמ"ח הוא טוב, ואין דבק בטוב ההעדר, שהוא רע. ואדרבה הטוב הוא מורה שיש לתורה מצד ההתחלה דביקות אל השם יתברך, שהוא טוב. ומצד הזה התורה נצחית". הרי התחלה שדבוקה בה' אינה מתייחסת להעדר שקדם לה. וכפי שנמצא בתורה, כך היה נמצא בבריאה קודם החטא. ורק לאחר שחטא אדה"ר, והקב"ה הניח עליו ידו ומיעוטו [חגיגה יב.], מעתה כל התחלה מתייחסת להעדר שקדם לה, ועוברת מהלך של הדרגתיות מקטן לגדול.

<> פירוש - אמנם נתבאר עד כה שאי אפשר להתחיל ישר עם העוה"ב, כי ההתחלה מתייחסת אל ההעדר, ויש צורך לעבור במהלך של "בקטן החל ובגדול כלה" וכפי שהראה מאדם ואילן, אך מדוע יש צורך להתנתק מההתחלה באמצעות מיתה, ולא סגי בהגעה למעלתו בסוף מבלי להתנתק מתחילתו.

<> מה שכתב "מבשר ודם מטפה סרוחה", ולא "&**ו**^מטפה סרוחה", כי אין כאן שני דברים, אלא דבר אחד; האדם נברא מבשר ודם מחמת שהוא בא מטפה סרוחה, והכל מתחיל עם הטפה סרוחה, וכמבואר למעלה הערה 1552. וראה הערה הבאה.

<> לשונו בנר מצוה [קיט:]: "האדם נולד ערום שלא בכבוד, היינו מפני שהגוף נבראה מטפה סרוחה, ולכך נמצא בו הגנות ונולד ערום... [אך] צדיקים הנקברים בלבושיהם דרך כבוד, וטפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם, כל שכן שיעמדו במלבושיהם ולא יהיו ערומים, רק יהיה האדם כולו כבוד" [הובא למעלה פ"א הערה 1560]. וכן למעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 124] כתב: "הגוף המחטיא הזה בעודו בחיים חייתו הוא בא מטפה סרוחה", אך לאחר התחיה אין האדם מיוחס לטפה סרוחה. ולהלן משנה כב [לאחר ציון 2023] כתב: "לתחיית המתים אפשר שיהיה האדם חי ולא ימות, כי אז אין האב ואם סבה אל האדם, רק השם יתברך הוא יהיה הסבה".

<> לא מצאתי מקומו שהאריך לבאר זה, ומשמע מלשונו שמסתפק באם יבאר זאת במקום אחר. והנה בהקדמה לבאר הגולה כתב [טז:]: "אך נבאר קצת דבריהם והוא יהיה עדות וראיה על שאר הדברים אשר דברו. גם כי בעזרת המחיה חיים יתבארו הדברים במקומם למושבותם על סדר התלמוד". הרי שגם שם נקט בבטוי "בעזרת המחיה חיים", וכוונתו לדברים שכתב בחידושי האגדות לש"ס. ולא זכינו לכל חידושיו על הש"ס. ואולי גם כאן כוונתו לחידושי אגדות על הש"ס. @**ועל כל**^ פנים הוא נגע בענין זה [שהמיתה היא סילוק פחיתות האדם] בהספד [קעט], וז"ל: "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. ולכן מתחלה הוא הא', כי מן הא' שאין לה התפשטות כלל מגיע אל הד', שהד' יש לה התפשטות בארבע רוחות העולם. שכאשר האדם גדל מתפשט כוחו לד' רוחות. וכאשר עוד מוסיף בנים, הוא בא מן הד' שהוא ארבע, עד שהוא ארבעים [אות מ"ם], והיא גם כן ארבע במספר קטון. כי האדם מתפשט לד' רוחות, ועוד מתפשט כוחו יותר, עד כי התפשטות שלו מגיע עד המיתה, שנרמז במ"ם הזאת היא מ"ם סתומה... 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... כי האדם נולד אין לו הדבור, ומכל שכן החכמה, שאין בו רק החיות בלבד. ואין החיות נחשב שיש לו התפשטות, ואין זה רק התחלה. והאדם אשר גדר שלו 'חי מדבר' בתחלת לידתו הוא חי, אבל אין בו הדבור, רק שהוא בכח אל הדבור, ואינו בפעל. וכאשר עבר עליו ג' שנים, והוא בשנת הד', אז יש בו הדבור בפעל, ואז נקרא 'חי מדבר'... מורה כי המיתה לצדיק הוא מעלה אליו, כי השם 'אדם' רמז הכתוב כי זה האדם הוא תמיד מוסיף והולך, ומתחלה כאשר נולד לא היה כחו מתפשט בעולם... וסופו ואחריתו היא המיתה הסתומה. ומאחר שרמז כאן שהאדם תמיד מוסיף והולך, א"כ המיתה שנרמז גם כן כאן שהיא סוף המיתה, הוא עלוי כאשר הוא צדיק, כי הוא עלוי יותר ממה שהיה בחייו" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1811].

<> אודות שכאשר מגיעה לעולם מעלה עליונה אזי אין יותר המהלך של "מוסיף והולך", אלא יש סילוק גמור של ההנהגה הקודמת, כן ביאר בנצח ישראל פל"ב [תריב.] לגבי ביאת המשיח, וז"ל: "כל הויה שהוא בעולם היא מתהוה מקצת אחר מקצת, כמו שתראה בכל הויות צמחים ובעלי חיים, שמתהוים מקצת אחר מקצת. ומעתה יש לך לשאול, הסבה שתראה בענין הגלות הפך זה. שקודם וסמוך לביאת הגואל נראה שפלות ישראל יותר ממה שהיה כבר, הן מצד שפלותם בעצמם, שכמעט נשתכחה תורה, ואין גדולה בישראל. והן מרודים ושפלים ובזוים בין האומות מאוד מאוד, כל שעה יותר ממה שהיה. ודבר זה שאלה גדולה". ושם ר"פ לה [תרנו.] כתב לתרץ: "במה שקודם התבאר, כי כל הויה חדשה הוא הפסד הויה הראשונה, ולפיכך הוא הגורם שיהיה העדר הויה בעולם קודם שיתגלה המשיח, עד שיהיה כאן הפסד הויה הראשונה, ואז יתחיל ההויה מחדש".

<> או משום שזהו כבוד הטרקלין, ומעין דברי הרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ח ה"א, שכתב: "שמירת המקדש מצות עשה. ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מלסטים, שאין שמירתו אלא כבוד לו. אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין, לפלטרין שאין עליו שומרין". ומקורו בספרי על הפסוק [במדבר יח, ד] "וזר לא יקרב", וכמצויין בכס"מ שם. וכן אמרו [ע"ז יא.] "מלך בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו שומרים אותו מבחוץ". או משום ההדרגתיות שבדבר, שאי אפשר לעבור מרחובה של עיר לטרקלין, שהוא מקום מושב המלך [רש"י ורע"ב כאן], מבלי שיהיו אמצעיים המתאימים לכך. וכי גם במקום יש הדרגתיות, וכפי שלא יתכן לומר שבסמוך לקודש הקדשים יהיה מקום שהוא חולין לגמרי, שהואיל וקה"ק הוא פסגת הקדושה, בעל כרחך שהמקום הסמוך לו נופל ממנו רק במעט [כמבואר בבאר הגולה באר הראשון הערה 159].

<> ולא תכלית לעצמו.

<> מוסיף בזה, שאע"פ שהעוה"ז אינו אלא התחלה ולא תכלית, מ"מ שמא תאמר שגם בעוה"ב תהיה התחלה מסויימת, ויהיו שתי התחלות; אחת בעוה"ז ואחת בעוה"ב. לאפוקי מכך כתב "שאין העולם הבא הוא התחלה", ואין בעוה"ב מושג של "התחלה", וההתחלה היא נמצאת רק בעולם הזה.

<> לשונו בנר מצוה [קיז.]: "כאשר האדם הוא נכנס בעולם הזה, שנקרא עולם הזה 'פרוזדור', והפרוזדור הוא התחלה בלבד".

<> מיישב בזה את שאלתו הראשונה על המשנה ששאל למעלה [לפני ציון 1498] "דלא הוה ליה למימר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', רק הוי ליה למימר 'התקן עצמך בעולם הזה כדי שתכנס לעולם הבא'". והתשובה היא שהמשנה באה להורות את השורש להיות עולם הזה מקום התיקון לעוה"ב, והוא מחמת שהעולם הזה הוא דומה לפרוזדור, שענינו הוא היותו התחלה לטרקלין, וכך העוה"ז הוא התחלה אל העוה"ב, ורק במקום ההתחלה יש אפשרות לתקן, וכמו שמבאר.

<> לשונו להלן בתחילת המשנה הבאה: "אמנם הקושיא מה טעם שייך התשובה דוקא בעולם הזה, כבר אמרנו שלכך נקרא העולם הזה 'פרוזדור', כמו שאמר 'והתקן עצמך בפרוזדור', כלומר שהעולם הזה אינו רק התחלה, כמו שהפרוזדור הוא התחלה. ובהתחלה הוא שייך תקון, כמו שהוא בעולם הזה, לא בדבר שהוא סוף ותכלית, כמו שהוא עולם הבא. וכל מנוחה היא בסוף, כי התקון הוא שיבא אל המנוחה בסוף. ולפיכך התקון הוא בעולם הזה, שהוא התחלה, והמנוחה והשלימות הוא בעולם הבא, שהוא בסוף, ודבר זה בודאי ראוי לומר". ולהלן פ"ו מ"ט [ד"ה והביא אלו] כתב: "ידוע כי בעוה"ז נקרא שהאדם 'הולך', מפני כי ההולך הוא מתנועע ללכת אל מקום פלוני ושם ינוח. וכן העוה"ז הוא פרוזדור לתקן עצמו ולהכין עצמו אל העוה"ב... כי ההליכה היא הכנה ותקון אל הדבר שבא בסוף ההליכה, היא המנוחה והישיבה. וכן עוה"ז הוא תקון אל עוה"ב". ובדרוש לשבת תשובה [עז.] כתב: "כי עולם הזה הוא פרוזדור ליכנס לטרקלין, ויכול לתקן עצמו בתשובה ובמעשים טובים, כדי שיגיע אל עולם הבא".

<> כי הסוף ראוי אל ההשלמה והמנוחה [ראה להלן הערה 1586], ואילו התקון הוא ההליכה לקראת ההשלמה [כמבואר בהערה הקודמת], ולכך אין הסוף ראוי אל ההליכה לקראת הסוף. וכמו שרק בערב שבת טורח לשבת, אך אינו טורח בשבת עצמה [ע"ז ג.]. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא "כי בדבר שהוא גמר וסוף, שם אין ראוי שיהיה התיקון" [ראה למעלה הערה 1536, ולהלן הערה 1588].

<> צריך ביאור, כיצד יישב את שאלתו השניה על המשנה [למעלה לפני ציון 1499], ששאל: "ועוד דהוה ליה לומר גם כן 'העולם הבא דומה לטרקלין'". ונראה, כי אין משנתינו באה ללמד על העוה"ז &**לעומת**^ העוה"ב, וכפי שביארו חז"ל במאמרים שהובאו למעלה [הערה 1498, שהעוה"ז לעומת העוה"ב הוא כמו ערב שבת ושבת, יבשה וים, ישוב ומדבר], אלא אדרבה, שהעוה"ז מתחבר לעוה"ב כפי שפרוזדור מתחבר לטרקלין, והפרוזדור הוא "התחלת הטרקלין" [לשונו למעלה]. וזהו ההבדל שיש בין משנתינו למאמרי חז"ל האחרים העוסקים בענין זה, שהרי יש ערב שבת ללא שבת, ויש יבשה ללא ים, ויש ישוב ללא מדבר, אך אין פרוזדור ללא טרקלין, ופרוזדור ללא טרקלין אינו מועיל לכלום. ובח"א לקידושין מ: [ב, קמג:] כתב: "דומה עולם הזה לפרוזדור בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדור אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר" [הובא למעלה הערה 1544]. לכך לא היה מן הענין לומר שהעוה"ב דומה לטרקלין, כי אין משנתינו באה להעמיד את העוה"ז לעומת עוה"ב, אלא להעמיד את העוה"ז כמתחבר לעוה"ב, ובזה שקראנו לעוה"ז "פרוזדור" כבר נתקיימה מגמת המשנה. ודייק לה מלשון המשנה, שאמרו "העולם הזה דומה לפרוזדור &**בפני העולם הבא**^", ולכאורה היה מספיק לומר "העולם הזה דומה לפרוזדור [מבלי לומר "בפני העולם הבא"], התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין". אלא הם הם הדברים; כל מגמת משנתינו היא להצמיד ולהדביק את העוה"ז לעוה"ב, ולהורות שהעוה"ז הוא המדרגה המקדימה לעוה"ב, וכיחס ההתחלה אל הסוף. לכך מן ההכרח היה לומר "בפני העולם הבא", כי אותה אנו מבקשים. [ולהלן בסוף המשנה הבאה (לאחר ציון 1663) יבאר את סמיכות משנתינו למשנה הקודמת].

%[פ"ד מי"ח]

<> (א) תשובה ומעשים טובים. (ב) חיי העולם הבא.

<> כי תשובה ומעשים טובים הם פעולות האדם הנעשים בימי חייו, ואילו החיים עצמם אינם מפעולות האדם, ואיך ניתן להשוות ביניהם. וראה הערה הבאה.

<> לשון האברבנאל: "קשה לי להולמו, לפי שכבר התבאר במה שאין ספק שהיחס והפחות והיתר לא יאמרו כי אם על הדברים שהם תחת מין אחד, לא על דברים שלא יכללם אפילו סוג אחד. והנה חיי העולם הזה או התשובה ומעשים טובים אשר יעשה האדם בו, אינם נכנסים תחת סוג אחד עם חיי העולם הבא. וכן הקורת רוח שבעולם הבא אין לו יחס ולא דמיון עם חיי העולם הזה. ואיך יצדק אם כן עליהם אומרו 'יפה זה מזה', כל שכן שהתשובה ומעשים טובים הם הכנה ומה שקודם התכלית, וחיי העולם הבא הם הצורה והתכלית. ואין ראוי שנאמר שמה שהוא קודם התכלית הוא יותר טוב מהתכלית, וההכנה יותר מהצורה... כי אם היה העולם הזה עולם העבודה, והעולם הבא עולם הגמול, איך יעשה יחס וערך מהעבודה לגמול, בהיותם מסוגים מתחלפים". הרי שביאר שאין להשוות את העולם הזה לעולם הבא. אך מהמהר"ל משמע שאינו שואל כן, שהרי השמיט את התיבות "בעולם הזה" כאשר ציטט את משנתינו, שכתב כאן פעמיים "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים [ולא הזכיר "בעולם הזה"] מכל חיי העולם הבא", משמע שאינו שואל מצד עוה"ז לעומת עוה"ב, אלא מצד תשובה ומעשים טובים לעומת חיים [כמבואר בהערה הקודמת]. ואודות שאין להשוות בין דברים שאינם שייכים זה לזה, כן כתב בח"א לב"ב עג: [ג, צו.], וז"ל: "להורות על המעלה הרמה והנשאה שלהם, שהיו נבדלים במעלתם מכל הדורות האלו. שכבר אמרנו לך כי היה דור הזה מיוחד, שאינו שייך כלל לדור הזה. ובאו עתה לומר לא היה שהיו מתחלפים הדורות ביתר ובמעט, שתמצא דור אחד יותר במעלה מדור אחר, דבר זה אינו, רק היו נבדלים לגמרי, כמו שני דברים שאינם שייכים זה לזה".

<> כי מפרשי המשנה ביארו שה"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" משום שאי אפשר בעוה"ב לעשות תשובה ומעשים טובים. וכגון, רש"י כתב כאן: "לפי שבאותו הזמן [של עוה"ב] לא יהיה נוהג תשובה ומעשים טובים, שאין עוה"ב אלא לשילום שכר על מה שקיים בעולם הזה". וכן כתב הרע"ב. וכן הרמב"ם פירש כאן: "אין אחר המות שלמות ולא תוספת, אמנם ישלים האדם ויוסיף מעלה בעולם הזה". וכן הרבינו יונה כתב כאן: "תשובה ומעשים טובים... מועילים בעולם הזה, ולא בעולם הבא, שאין דנים את האדם אלא בשעת מיתה".

<> "ולא למחר לעשותם - שלאחר מיתה לעתיד לבוא, אם בא לקיים מצות אינו מועיל, דמי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, כדאמר במסכת עבודה זרה [ג.]" [רש"י עירובין כב.]. ובע"ז ג. כתב רש"י "ולא למחר - דאינו יכול לעשותם לעולם הבא". ושם ד: כתב "ולא למחר לעשותם - דאין מצות לעתיד".

<> ק"ק, מדוע ציטט כאן את המשך המאמר ["היום לעשותם ולמחר לקבל שכרם"], הרי עד כמה שנוגע לדבריו כאן מספיק לנו ריש הדברים ["היום לעשותם ולא מחר לעשותם"], שמכך רואים שתשובה ומעשים טובים אינם נוהגים אלא בעוה"ז, ולא לעוה"ב. וכן בדרשת שבת הגדול [רכ:] שהתייחס לענינינו, אכן ציטט רק את ריש המאמר, ולא את המשכו [מובא בהערה הבאה]. ויש לומר, שגם המשך המאמר מחייב שאין בעוה"ב תשובה ומעש"ט, שהעובדה שעוה"ב הוא מקום השכר היא גופא מחייבת שאין בעוה"ב תשובה ומעש"ט, כי מקום העבודה אינו מקום השכר ["שכר מצוה בהאי עלמא ליכא" (קידושין לט:)], ומקום השכר אינו מקום העבודה. באופן ששני חלקי המאמר ["ולא מחר לעשותם", "ולמחר לקבל שכרם"] הם שני צדדים של מטבע אחת. ונקודה זו תבואר בהמשך [ראה הערה 1598].

<> לשונו בדרשה לשבת הגדול [רכ:]: "כי אם לא היה יצר הרע באדם, לא היה האדם מקבל שכר על המצות שבתורה. וראיה לזה, כי לעוה"ב שלא יהיה יצה"ר באדם, אז לא יהיו המצות, שכך דרשו ז"ל 'היום לעשותם' [דברים ז, יא], ולא למחר לעשותם. ולמה זה רק 'היום לעשותם', מפני שיש יצה"ר ויש קבול שכר על עשייתם, ולא למחר לעשותם, מפני שלא יהיה יצה"ר, ואין כאן קבול שכר על עשייתם" [הובא למעלה פ"ב הערה 106].

<> כי יותר מתאים להשוות "חיי עולם הבא" עם "חיי העולם הזה", ששניהם עוסקים עם חיים, מאשר להשוות "קורת רוח בעולם הבא" ל"חיי עולם הזה", שהנך משוה דברים מחולקים, ומעין מה שהקשה בשאלתו הראשונה על רישא דמשנתינו.

<> שהוא יותר לשון של יישוב הדעת, וכמו שכתב רש"י כאן "'קורת רוח' לשון נתקררה דעתו, שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו מפני שמחה". וכן פירש רש"י עוד [ב"מ לד:] "דעבד לי נייח נפשאי - פעמים רבות עשה לי קורת רוח", הרי "נייח נפשאי" הוא קורת רוח, ולא "עונג כל כך". וכן בסוכה נה: פירש רש"י "שאהנה ממך - אין לי הנייה וקורת רוח בשל אלו, אלא בשלך", הרי שהנאה וקורת רוח הם שני דברים. ולהלן [לפני ציון 1629] כתב: "'קורת רוח' נאמר על הנחה בלבד... דעתו נחה". ובתנחומא זאת הברכה אות ז אמרו: "אמר ליה הקב"ה [למשה], אני אעשה לך קורת רוח, 'הנך שוכב עם אבותיך וגו'' [דברים לא, טז]. אמר רבי אבהו, אין לשון 'הנך' אלא קורת רוח, שנאמר [איוב ג, יז] 'שם ינוחו יגיעי כח'". הרי קבורה היא קורת רוח, ובעל כרחך שאין זה עונג, אלא נייח נפשאי. ונראה להוכיח כן עוד, שהנה אמרו בתנא דבי אליהו פי"ח "מה מים הללו קורת רוח הן לכל באי העולם, בין בימות החמה בין בימות הגשמים, כך יהא אדם עושה קורת רוח להקב"ה לעולם כל ימי חייו". והרי מים אינם מורים על עונג, אלא על יישוב הדעת. וכמו שאמרו [ברכות מד.] "השותה מים לצמאו מברך 'שהכל נהיה בדברו'", ובגמרא [ברכות מד:] "לאפוקי למאן דחנקתיה אומצא" [מי שחונקת אותו אומצת בשר, ושתה מים לזרז הבליעה]. ופירשו תוספות שם "ודוקא מים, שאין לו הנאה כי אם לשתות מים לצמאו, והנאה דחנקתיה אומצא אין זה נחשב הנאה, אבל שאר משקים, לעולם הגוף נהנה מהן, שבכל ענין מברך, ואפילו חנקתיה אומצא". הרי מים אינם מענגים את האדם, אלא מיישבים את דעתו. וראה עוד רש"י חולין קכ. ד"ה לרבות.

<> כמו שנאמר [ישעיה נח, יג-יד] "אם תשיב משבת רגלך עשות חפציך ביום קדשי וקראת לשבת ענג וגו' אז תתענג על ה' והרכבתיך על במותי ארץ וגו'". וכן נאמר בעוד פסוקים לשון עונג [דברים כח, נד, איוב כב, כו, ועוד]. ואולי מתכוון לשאול, שהרי אמרו חכמים [ברכות נז:] ששבת היא מעין עולם הבא, ונאמר על שבת לשון עונג, וא"כ זהו הלשון התואם יותר לעולם הבא, מאשר הלשון "קורת רוח", שלא הוזכר כלל במקרא. וכן להלן [לפני ציון 1628] כתב: "ולשון 'קורת רוח' שאמר, שלא אמר 'עונג של עולם הבא'". @**נמצא**^ ששאל על המשנה ארבע שאלות; (א) מה שייך להשוות בין דברים שאינם שייכים זה לזה [תשובה ומעש"ט לחיים, ותשובה על כך ראה מהערה 1611 ואילך]. (ב) מדוע תשובה ומעש"ט נוהגים רק בעולם הזה [תשובה על כך ראה מציון 1584 ואילך]. (ג) במקום לומר "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא" היה לו לומר "יפה שעה אחת של חיי העולם הבא", כדי להשוות חיים לחיים [התשובה על כך מציון 1618 ואילך]. (ד) במקום לומר "קורת רוח" היה לו לומר "עונג" [התשובה על כך מציון 1628 ואילך].

<> שאלתו השניה על המשנה. והנה הזכיר רק תשובה, ולא מעשים טובים, ונראה שהוא לאו בדוקא.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1565]: "והנה התבאר לך מה שאמר בכאן כי 'העולם הזה דומה לפרוזדור, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין'. כי כבר אמרנו כי העולם הבא אי אפשר שיהיה בתחלת הבריאה, כי מאחר שנברא העולם אחר ההעדר, הנה הוא דומה אל ההעדר, שהוא חסר. ומפני כך אמר 'העולם הזה דומה לפרוזדור', שאין הפרוזדור רק התחלת הטרקלין, שאין ראוי לבנות הטרקלין מבחוץ, ולא יהיה דבר לפניו כלל. אבל יש לבנות דבר שהוא קודם הטרקלין, ואחר כך הטרקלין. וזה ראיה ומופת על העולם הזה, שאינו רק התחלה בלבד, שאין העולם הבא הוא התחלה, רק העולם הזה הוא התחלה. והתחלה הזאת מן העולם הזה, בו אפשר לתקן עצמו שיגיע לעולם הבא, ולפיכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור וכו''. ודבר זה מפני כי כל תקון הוא התחלה למה שיהיה אחר כך. ומפני כי העולם הזה הוא התחלה, ועולם הבא הוא הסוף, ולכך אמר 'התקן עצמך בפרוזדור', שהוא התחלה, שתכנס לטרקלין, שהוא הסוף. כי בדבר שהוא גמר וסוף שם אין ראוי שיהיה התיקון, רק בפרוזדור, שהוא התחלה, ודבר זה מבואר".

<> אודות שהמנוחה היא בסוף לאחר העמל והיגיעה והתיקון, כן כתב למעלה פ"ב מט"ז [תתכט.], וז"ל: "כי הפועל הוא עמל ומתנועע, וכל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל" [ראה למעלה הערה 202, ולהלן הערה 1632].

<> אודות שבעוה"ב יושלם הכל, כן ביאר במשנה הקודמת, ושם הערות 1504, 1542. ואודות שבעוה"ב יהיה הכל במנוחה, כן כתב בנתיב הכעס ס"פ א [ב, רלז:], וז"ל: "וידוע כי עוה"ז אינו עולם המנוחה... ועוה"ב הוא כולו מנוחה, כי עתה בעולם הזה אי אפשר להיות כולו מנוחה... [אך] לעתיד, שאז תהיה המנוחה שלימה השקט ובטח... מנוחה מכל צד". וכן נתבאר למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 36, ופ"ב הערה 1498. ואודות הזיקה שבין מנוחה והשלמה, כן נתבאר למעלה פ"ב הערה 271, ופ"ג הערה 1861, ולהלן הערה 1660. @**ועוד אודות**^ שההשלמה היא בסוף, הנה כן כתב בהרבה מקומות. וכגון, בגו"א בראשית פל"ה אות יב [קפ.] ביאר שבנימין הוא ההשלמה לכל השבטים, כי הוא סוף השבטים, ולכך נולדו עמו שתי תאומות [רש"י בראשית לה, יז]. ובתפארת ישראל פי"ז [רנט:] ביאר שאדם נברא לאחרונה, וישראל היו האומה האחרונה להבראות, מחמת ששניהם הם שלימות הבריאה. ובתפארת ישראל ס"פ מט כתב: "וההשלמה הוא בסוף". ובגבורות ה' פ"ע [שכא.] כתב: "כל השלמה הוא באחרונה". ובדרשת שבת הגדול [רכו:] כתב: "וקשה, למה השלום באחרונה. וביאור זה, כי כל חותמי ברכות הם חותמים בשלום, כי השלום הוא סוף של דבר, כדכתיב [תהלים לז, לז] 'כי אחרית לאיש שלום', כי על ידי השלום הדבר הוא בשלימות, והשלימות הוא בסוף, כי בהתחלה אין הדבר בשלימות. וכאשר הדבר הוא בשלום הוא בשלימות, כי לכך נקרא 'שלום', כי כאשר הדבר בשלום הוא בשלימות לגמרי. וכבר אמרנו כי השלימות הוא בסוף, לכך השלום בכל הברכות הוא בסוף. ולכך כתיב 'כי אחרית לאיש שלום', ורצה לומר כי השלום ראוי שיהיה לאדם באחריתו, כי אז יושלם הדבר וינוח בשלום לגמרי... לכך קבעו ברכה זאת בסוף כל הברכות, כי השלמת הדבר הוא השלום [ומוכיח כן מברכת כהנים]... כי השלמת הדבר הוא השלום, כמו שאמר רבי בשעת פטירתו 'יהי רצון שיהא שלום במנוחתי' [כתובות קד.]", והובא למעלה פ"א הערה 1569. וכן הוא בנתיב השלום פ"א [א, רטו:], ובאר הגולה באר הרביעי [תנב.]. ובח"א לשבת נה. [א, לא:] ביאר שאות תי"ו מורה על השלימות, כי היא האות האחרונה. ובנצח ישראל ר"פ מב כתב: "כבר התבאר לך פעמים הרבה כי התכלית והסוף מסוגל לשלימות יותר מהכל. וזה כי ההתחלה במה שהיא ההתחלה, אין בה שלימות, שהרי לא נשלם עדיין. רק הסוף יש בו השלמה, ולכך הסוף ראוי אל השלימות. והנה המתחייב מזה שיהיה תכלית הזמן מן ימי עולם מסוגל לשלימות, וזהו ימי המשיח, שהוא באחרית הזמן... וסוף העולם מוכן שיהיה אלקי. וכמו האדם הזה, כאשר הוא בעיקר ימיו אינו אלקי, אבל כאשר הוא בסוף ימיו נסתלק ממנו כוחות הגשמי עד שהוא אלקי, ודבר זה גם כן אצל העולם". וכן הוא למעלה פ"א מי"ח [תכא.], ושם בהערות 1568, 1569, ולמעלה הערה 269.

<> פירוש - הואיל ויחס התיקון אל המנוחה הוא יחס ההתחלה אל הסוף, שהוא יחס העוה"ז אל העוה"ב, לכך התיקון נמצא במקום ההתחלה, שהוא בעוה"ז, ואילו המנוחה נמצאת בסוף, שהוא עוה"ב. לכך תשובה ומעש"ט, שהם מעשי תיקון, נמצאים רק בעוה"ז, ואינם נמצאים בעוה"ב, שאין תיקון במקום שהכל מתוקן. וצרף לכאן דבריו בח"א לשבועות ט. [ד, יג.] שביאר שאין קרבן חטאת בשבת [לעומת המועדים], וז"ל: "כי זהו מפני שהוא יום מנוחה, יום שהכל מתוקן, בפרט מעשה האדם. ואין ראוי לתקן החסרון ביום המתוקן, וכמו שאסור כל תקון ביום הזה, ולכך אין חטאת ביום השבת". והרי שבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ולכך ברי הוא "כי בדבר שהוא גמר וסוף, שם אין ראוי שיהיה התיקון" [לשונו למעלה לפני ציון 1572].

<> הנה לא כתב כאן רק שהעוה"ז הוא חומרי, אלא שהאדם הנמצא בו הוא חומרי. וביאורו, כי חומריות העוה"ז מגדירה את האדם בו כחומרי. וכן כתב למעלה משנה ד [לאחר ציון הערה 272]: "מצד עולם הזה הוא נקרא 'אדם' על שם האדמה". ואודות 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 למעלה הערות 541, 1390], 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. וזהו שכתב כאן "כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי" [הובא למעלה הערה 273]. וכן להלן [לפני ציון 1638] כתב: "וכל אשר הוא בעולם הזה הוא בעל שנוי".

<> 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". ולמעלה פ"ג מ"ו [לפני ציון 773] כתב: "השנוי הוא מצד החומר", ושם הערה 773. ולמעלה משנה יא כתב: "כי החומר מוכן להשתנות ולקבל התפעלות, אבל הדברים הנבדלים אינם מוכנים להשתנות ולקבל התפעלות". 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 הערה 981].

<> כפי שכתב למעלה פ"ג מ"ו [לאחר ציון 766]: "ואין לחומר מציאות בפועל, רק בכח". וכן כתב בח"א לסנהדרין צט: [ג, רכז:]: "כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל, ולפי מה שהוא נבדל, אם הוא נבדל לגמרי הוא בפעל הגמור... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך [איוב ה, ז] 'אדם לעמל יולד'". ובנצח ישראל ס"פ ל [תקצב.] כתב: "החומר אין לו מציאות בפועל, והוא בכח בלבד... כאשר ידוע מענין החומר שאינו נמצא בפועל". ובתפארת ישראל ר"פ ג [נו:] כתב: "וכי יעלה על דעת האדם שיהיה נמצא מעלתו האחרונה בפעל, כי זהו מדרגת העליונים שהם בפעל, אבל התחתונים שהם בעלי חומר, אינם בפעל", ושם הערה 6. ובגבורות ה' פמ"ה [קעא:] כתב: "אין לך דבר שהוא בכח ואינו בשלימות רק הגשם וכוחות הגשם. ואין הגשם בפועל, כי כל גשם הוא בכח לשנות המצב בתנועה ממקום למקום... לכך דבר הגשמי אינו בעל השלמה". ובגבורות ה' פנ"ב [רכו.] כתב: "כל דבר שהוא בכח ויוצא לפועל, אין יציאתו לפועל כי אם על ידי הקב"ה, שהוא בלבד בפועל הגמור, וזהו מפני שהוא יתברך נבדל מן החומר, שכל ענין החומר הוא בכח. וכל אשר יש לו צירוף גשמי, אי אפשר שיהיה בפועל הגמור. לכן הוא יתברך נבדל לגמרי מן החומר, והוא בלבד בפועל הגמור. ולא כך המלאכים, כי אף שאינם גשמיים, מ"מ יש להם יחוס וקירוב אל הגשם, ולכך אינם בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות, כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית - אינו בפועל הגמור, ר"ל שאין מדריגתם בתכלית השלימות. כי הנמצא שהוא חסר ואינו שלם בתכלית אינו בפעל, כי המציאות בפעל כאשר הוא שלם כבר ואינו חסר". ובח"א לחולין פט. [ד, קג.] כתב: "כל גשם הוא בכח ולא בפעל". וכ"ה בנתיב השלום פ"ב [א, רכד.], נתיב יראת השם פ"ב [ב, כה:], וח"א לסנהדרין צד. [ג, קצא.]. ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח". וראה למעלה פ"ג הערה 767.

<> מוסיף כאן שה"בכח" של החומר הוא משום שהחומר "מקבל צורה". וכן בסמוך כתב: "אשר החומר הוא בכח, ולא בפעל, והוא מקבל תמיד הצורה והשלימות". ופירושו, שהואיל והחומר הוא נושא לצורה, לכך מצד עצמו הוא כלי קבול לדבר שינתן בו, ולית ליה מגרמיה כלום. והואיל ושלימותו אינה נמצאת בו, אלא תנתן לו מזולתו, לכך הוא לכשעצמו נמצא בהכנה תמידית לקבלת השלמתו, וזהו שהוא נמצא בכח ולא בפועל. וכל ענין "אדם" נאמר על ענין זה, וכפי שכתב בדרוש על התורה [סוף יא:]: "האדם נקרא 'אדם' מפני שהוא כמו אדמה, שהיא בכח בלבד. ולכן כל זמן שלא קבל התורה, הרי הוא כמו מדבר, שהוא מקום בור בלא פרי. כי חסר התורה והמצוה יקרא בור" [הובא למעלה פ"א הערה 1826, ופ"ב הערה 856].

<> לשונו בנתיב התורה פ"י [א, מה:]: "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", וראה למעלה הערה 1536. ובתפארת ישראל פנ"ו [תתעח:] כתב: "כי מפני שהעולם הבא הוא עולם קדוש, נבדל מן הגשמי. והעולם הזה הוא עולם גשמי". 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". ובח"א לב"ב י: [ג, סד:] כתב: "כי עוה"ז הוא כולו גוף, ועולם הבא נבדל לגמרי". וראה למעלה בביאור משנת "כל ישראל" [סג:], ושם הערה 39, ולמעלה הערה 108.

<> אודות שתשובה היא השתנות, כן כתב בח"א לכתובות עז: [א, קנט.], וז"ל: "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" @**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, ח"א לסנהדרין לז. [ג, קמה.], ועוד [הובא למעלה פ"א הערה 1338].

<> לשונו למעלה פ"ב מ"י [תשפט.] "ואמר כנגד הגוף 'שוב יום אחד לפני מיתתך', כי במה שהאדם בעל גוף שייך בו תשובה, כי אם לא היה האדם בעל גוף, לא היה אצלו תשובה, שלפיכך אמרו ז"ל 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה, כמו שיתבאר בעזרת השם, עיין שם". ולהלן פ"ה תחילת מי"ח: "כבר התבאר למעלה אצל 'יפה שעה אחת בתשובה וכו'', כי התשובה שייך דוקא בעולם הזה, במה שהאדם בעולם הזה חמרי גשמי. ומפני שהאדם בעולם הזה הגשמי, יכול לשנות את מעשיו, כי החומר בעל שנוי. אבל עולם הבא, מפני שהוא נבדל, כמו שהתבאר למעלה, אין שייך בו השתנות לא מטוב לרע, ולא מן הרע לטוב. כי השנוי הוא לגשם ולכוחות הגשמיים, לא אל הדבר הנבדל". ולהלן משנה כב [ד"ה ומה שאמרו] הביא את המדרש האומר: "אמר הקב"ה לישראל, בני, עד ששערי תשובה פתוחין עשו תשובה, שאני נוטל שוחד בעולם הזה. אבל משאני יושב בדין בעולם הבא, איני נוטל שוחד". ובנצח ישראל פמ"ו [תשע:] ביאר שאף לימות המשיח לא תנתן אפשרות של תשובה, וכלשונו: "הכתוב מזהיר האדם שיהיה צדיק קודם שיתגלה המשיח, שאז בודאי אפשר שהחוטא יחזור בתשובה. אבל לימות המשיח לא יוכל לעשות תשובה, כי אין שם שנוי שישנה עצמו מרע לטוב, שיהיה הרשע צדיק, או מטוב לרע". וכן הוא בח"א לשבת קנא: [א, פא:]. @**ואודות שהתשובה**^ אפשרית מחמת חומריות האדם, 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, [ולכך] אף המעשה שלו אינו מעשה גמור... ואין תשובה רק לטעות שהוא בא מן גוף האדם, לא מן הדעת". 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" [הובא למעלה הערה 350].

<> כפי שביאר למעלה פ"א מי"ח [תסה.], וז"ל: "כי מוסר רבי הוא על מעשה האדם בכלל... 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". ובתפארת ישראל פ"ג [נח.] כתב: "האדם יוצא כחו אל הפעל. ולכך שלימות האדם נקרא גם כן בשם 'פרי', וכדכתיב בקרא 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', הרי שהזכות והשלימות יקרא 'פרי'... ובפרק עגלה ערופה [סוטה מו.], 'והורידו את העגלה אל נחל איתן' [דברים כא, ד], אמר רבי יוחנן בן שאול, מפני מה אמרה תורה הבא עגלה בנחל. אמר הקב"ה, יבוא דבר שלא עשה פירות, ויערף במקום שאינו עושה פירות, בשביל מי שלא הניחו אותו לעשות פירות. מאי 'פירות', אילימא פריה ורביה, אזקן ואסריס הכי נמי דלא ערפינן, אלא מצות, עד כאן. הרי בשביל שלא הוציא שלימות שלו אל הפעל, הוא כמו האדמה שלא עשתה פירות, ולא הוציאה דבר אל הפעל, ונשאר בכחו". ובנתיב התורה פט"ו [א, סג.] כתב: "האדם הוא בכח, והוא נברא שיצא אל הפעל על ידי תורה ומצות... התורה והמעשים הם פרי., כמו שאמר הכתוב 'אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו'. ואשר אינו מוציא הנשמה אל הפעל בתורה ובמצות נקרא 'בור' [למעלה פ"ב מ"ה], שהוא כמו שדה בור". וכן הוא בדרוש עה"ת [י.]. ובגו"א בראשית פ"ו אות טז כתב: "המעשים טובים נקראו 'תולדות', דכתיב 'אמרו לצדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו', שהמעשים הם פרי שמוליד האדם... כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים... ואין לך תולדות יותר מזה, שהרי הוא כאילו מוליד עצמו, וזה יותר תולדה" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 114, פ"ג הערה 1239, ולמעלה הערה 174].

<> כמבואר בהערה הקודמת שהאדם מוליד עצמו על ידי מעשים טובים, וכל הולדה היא נתינת צורה, וכמו שכתב בגו"א בראשית פי"א אות יז [רב:], וז"ל: "אמרו חכמים ז"ל 'כל הנושא אשה לשם שמים כאילו ילדה', בפרק קמא דסוטה [ריש יב.]... כי הבעל נותן לאשה מציאות שלם, כמו שהצורה נותן לחומר, ולפיכך הוי כאילו ילדה מי שנושא אשה לשם שמים". ובאור חדש [קיד.] כתב: "כי הנושא אשה לש"ש כאילו ילדה, שאמר 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... והוא ידוע כי החומר אין מציאתו בפעל, ומפני כי האשה נחשב כמו החומר, ועל ידי האיש שנחשב כמו צורה לאשה, נמצאת האשה בפעל. ולכך נחשבת כאילו ילדה האיש, והוציאה לפעל" [הובא למעלה בהקדמה הערה 75]. ואם נתינת צורה היא כלידה, הרי הלידה היא נתינת צורה, ולכך המעשים הטובים "הם צורת האדם".

<> כן ביאר בתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.], וז"ל: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [עירובין כב.] 'היום לעשותם וכו'' [דברים ז, יא]. וביאור זה כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה, ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא, אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה. וכן 'למחר לקבל שכרם', ורוצה לומר כי שכר המצות בעולם הזה אינו" [ראה למעלה הערה 1515, ולהלן הערה 1659]. ולמעלה בהערה 1579 נתבאר שעשיית המצות בעולם הזה בלבד, וקבלת שכר לעולם הבא בלבד, הם שני צדדים של מטבע אחת.. וכן בתפארת ישראל פנ"ב [תתכו.] ביאר שאין קיום מצות בעולם הבא. ולהלן [לפני ציון 1613] כתב: "בעולם הבא אין קנין מעלה".

<> דברים אלו מבוארים יותר בח"א לע"ז ג. [ד, כא.], שעמד על כך שבגמרא שם ישנן שתי קושיות על בקשת הגוים [שתנתן להם מצוה לקיים בעוה"ב]; (א) מהפסוק [דברים ז, יא] "היום לעשותם". (ב) "מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, מי שלא טרח בערב שבת, מהיכן יאכל בשבת". ובח"א ביאר ששתי הקושיות האלו מכוונות לאותה נקודה, וכלשונו: "כי העולם הזה הוא עולם גשמי אשר הוא בכח תמיד. ולפיכך בעולם הזה שייך מצות ומעשים טובים... כי עוה"ז הוא עולם גשמי, שייך בו מעשה, לפי שהעולם יוצא אל הפעל כאשר הגשמי הוא בכח ויוצא אל הפעל. אבל בעולם הבא האדם שם בפעל, ולא שייך שם יציאה אל הפעל כאשר אינו גשמי. ולפיכך העולם הבא הוא שביתה ומנוחה, ואין שם יציאה אל הפעל, שאין זה מנוחה [ראה להלן הערה 1633]. ולפיכך אמר 'מי שטרח בערב שבת', הוא יום המעשה, ואז 'יאכל בשבת'. כי השבת הוא יום המנוחה ובלתי יציאה לפעל, רק הכל במנוחה. ולפיכך מצות אינם שייכים רק לעולם הזה בלבד... ומקשה והא כתיב 'אשר אנכי מצוך היום וגומר'. והיא קושיא דלעיל עצמה, רק מפני שכתוב זה בתורה, וכיון שכתוב בתורה אי אפשר שיהיה בענין אחר כלל, רק כך". ואלו דבריו כאן, שאין תועלת בקיום מצות בעוה"ב.

<> כפי ששאל בשאלתו הראשונה על המשנה, שאי אפשר להשוות דברים שאינם שייכים זה לזה, וכלשונו [לאחר ציון 1574]: "ומה שייך לומר 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא', שאין התשובה ומעשים טובים שייכים אל החיים, ואין להם התיחסות כלל".

<> הולך לבאר שההליכה והתנועה לקראת ה' [על ידי תשובה ומעש"ט] מדביקה את האדם אל ה' יותר מאשר מי שכבר נמצא עם ה' [חיי העוה"ב], ולכך "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים מכל חיי העולם הבא".

<> מה שמדגיש "כי מצד התשובה ומעשים טובים &**אשר הם בעולם הזה**^, האדם מתעלה מן &**העולם הזה הגשמי**^ להיות אל השם יתברך", כי המשנה אינה באה לבאר מעלת תשובה ומעש"ט גרידא, אלא מעלת העולם הזה שיש בו תשובה ומעש"ט [כפי שיבאר להלן הערה 1718], ולכך מדגיש שאיירי במעלת העוה"ז. ואודות מעלות התשובה ומעש"ט, כן כתב למעלה משנה יא [לאחר ציון 982], וז"ל: "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", ושם הערות 983-988. וקודם לכן [לפני ציון 963] כתב: "המצוה היא 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 מדרגת המצוה נכנס לפני השם יתברך". ובתפארת ישראל ר"פ ד [סח.] כתב: "הדרכים והפעולות אשר הם מביאים אל ההצלחה הם מצות התורה, שבזולתם היה נשאר בכח... והם הם כמו החבל שמעלין את האדם מבור התחתיות, הוא העולם השפל, אל עולם העליון להושיב אותו עם המלך ה' צבאות עין בעין... כי המצות הם צירוף האדם מן הגשמי, עד שאין האדם טבעי חמרי בעל הויה והפסד כמו שהם הדברים הטבעים החומרים. כי כל המצות מחייב אותם השכל שכך וכך יעשה, וכאשר האדם עושה המצוה שהשכל מחייב, הרי בזה יוצאה נפשו מן הטבע החמרית ודבקה בשכלי, כי השכל האלקי מחייב המצוה, וזהו צירוף וזיכוך נפשיי". ושם בפרק ז [קטז:] כתב: "המצות בעצמם מצרפים נפש האדם להשיב אותה אל ה'... כי הנפש שהיא עומדת בגוף נוטה עצמה אל הטבע, והיא באמת נפש אלקית מלמעלה, רק שהיא עומדת בגוף. וצריך להוציא אותה מן הטבע, ולהיות לה דביקות בו יתברך, וזהו על ידי המצות, אשר מעשה המצות הוא לפי השכל... ואז יש לו דביקות בו יתברך". ובתפארת ישראל פ"ט [קמז:] כתב: "ואיך לא יקנה מדרגה אלהית על ידי המצות, כי המצות כולם, במה שהם מצות השם יתברך על האדם, אין ספק שזה התיחסות וחבור בין השם יתברך ובין האדם, כמו מלך הגוזר גזירה על עמו. ואין ספק כי יש יחוס וחבור בין המלך ועבדיו המקבלים את הגזרה, מצד שהוא מלכם גוזר עליהם, והם מקבלים. ומאחר שכך הוא, איך לא נאמר מה שמקבלים ישראל מצותיו וגזרותיו עליהם, שהוא יתברך יש לו יחוס אליהם וצירוף, מצד שהם מקבלים גזרותיו אשר השכל מחייב אותם, שבזה הצד מתקרבים ומתדבקים אל השם יתברך, אשר הוא נבדל מהכל, ויקנו בשביל כך ההצלחה העליונה בשביל החבור והדבוק הזה. כי אין ספק שזהו ההתדבקות בו יתברך, כמו שאמר הכתוב [דברים יא, כב] 'ולדבקה בו' כאשר האדם עושה רצונו, ומקבל גזרת המלך, והוא עבדו. זהו עצמו החבור והדבוק בו יתברך, ומוציא את האדם מן החמרי, ולהיות דבק בו יתברך" [הובא למעלה פ"ב הערה 119, ופ"ג הערה 109]. וכן כתב 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" [הובא למעלה הערה 963, ולהלן הערה 2052].

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב התשובה ביאר כמה פעמים שהתשובה היא השבה אל השם יתברך [שם פ"א הערה 139, פ"ב הערה 28, ופ"ג הערה 53]. וכן ביאר למעלה פ"ב מ"י [תשלו.], ויובא בהערה 1608.

<> לשונו בנתיב העבודה פ"ה [א, פט.]: "אמרו בגמרא [סוטה כב.] שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם, מפני שהוא נוטל שכר פסיעות. ויראה כי אין הדין הזה גבי סוכה, שאם יש לו שתי סוכות, האחת קרובה והאחת רחוקה, שאין לו לילך אל הסוכה הרחוקה בשביל שהוא נוטל שכר פסיעות, כי אם גבי בית הכנסת אמרו... וזה כי השם יתברך מצוי בבית הכנסת, כמו שאמרו ז"ל [מגילה כט.] כי בית הכנסת הוא מקדש מעט, ולכך השם יתברך מצוי בבית הכנסת. ולפיכך כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דביקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דביקות גמור עם המתנועע, יותר ממי שהוא קרוב לו כבר. כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו, ועם כל זה הוא הולך אליו, וזהו דביקות וחבור גמור... כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דביקות בו יתברך. כי אם הולך מרחוק, הרי זה מורה דביקות גמור בו יתברך, לכך הולך מרחוק". וכן כתב בקיצור בנתיב התורה ס"פ טז [א, עב:]. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [יג]: "וידוע כי כל מתנועע אל דבר, מצורף אל אותו דבר שהוא מתנועע אליו. ולפיכך מאחר שהשמש היא מתנועעת אל אמצע השמים שש שעות, ומן אמצע השמים עד השקיעה מתנועעת שש שעות, לכך היא מצורפת ומדובקת לשם בכל אלו שש שעות כאלו היתה שם מחמת הצירוף ההוא". ובח"א לסנהדרין קט: [ג, רסה.] כתב: "מי שהולך ומתנועע אל דבר, נעשה עם אותו דבר ענין אחד לגמרי, לא שהתחבר בלבד". וראה גו"א בראשית פ"ח תחילת אות כד, וכן ויקרא פ"ב אות לא, ושם הערה 137.

<> אמרו חכמים [קידושין לט:] "שלוחי מצוה אינן ניזקין", ובח"א שם [ב, קמ:] כתב לבאר: "פירוש, כאשר האדם הולך לעשות המצוה, יש לו חבור ודביקות אל השם יתברך לגמרי, כי המצוה היא דרכי השם יתברך, והמתנועע אל המצוה הוא מתנועע אל השם יתברך, וכל מתנועע אל דבר מתקשר ומתחבר לשם לגמרי. ולכך אמרו בפרק כל כתבי אמר רבי יוסי, יהא חלקי עם המתים בדרך המצוה. כי תכלית האחרון שיהיה נשמת האדם צרורה עם השם יתברך, וכאשר מת בדרך מצוה, שהלך להתחבר עם השם יתברך, נשמתו צרורה לשם לגמרי. וכאשר תראה כי האש, כאשר מתנועע אל המעלה, יש לו חיבור ודיבוק לשם לגמרי... שכל אשר יכנס בחלק השם יתברך, המזיקים מסתלקים ממנו... כי מי שהולך לעשות מצוה, דבר זה הוא על הכל, כמו כל מי שמתנועע אל דבר הוא מתאחד ומתקשר עמו לגמרי. ולכך ההולך לעשות מצות השם יתברך, מתדבק עם השם יתברך לגמרי".

<> לשונו בח"א לשבת קיח: [א, נח:]: "מעלה עליונה לאדם כאשר היה מיתתו בדרך מצוה, שהיה מתנועע אל מצוה אלקית, וזה מורה על כי הוא דבק עם השם יתברך. לפי שהיה מתנועע בדרך מצוה אלקית, והיה מתנועע מעולם הגשמי החמרי הזה להתדבק בעולם הרוחני, ולכך מת בדרך מצוה, כי הוא מתנועע אל המצוה העליונה. ודבר זה מורה על כי מיתתו היה הסרה מן העולם הגשמי להתדבק בעולם הנבדל, ולהיות נשמתו צרורה תחת כסא הכבוד [ראה הערה 1608]. ולא אמר 'יהי חלקי עם מי שמת בשעה שעסק במצוה', כי המיתה לאדם נקרא שהולך בדרך כל הארץ [מ"א ב, ב], וכאשר מת בדרך מצוה נאמר בזה כי הוא הולך להתדבק בו יתברך כאשר הלך לדבר מצוה, והבן זה גם כן, כי הוא ברור מאוד". וראה למעלה פ"ב הערה 1308.

<> מה שבמשנתינו השוו תשובה ומעשים טובים בעוה"ז לעומת חיי העוה"ב.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"י [תשלו.]: "כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך התשובה... שאם ימות מתוך התשובה, שהוא שב אל ה' בעת מותו, תשוב הנשמה גם כן אל האלקים אשר נתנה. וזהו תשובה לגמרי אל השם יתברך, עד שנשמתו צרורה בצרור החיים, וכל זה מחמת שהוא מת מתוך תשובה", ושם הערה 1307. והנה בנתיב התשובה פ"ב [לאחר ציון 26] כתב: "ועוד יש לך לדעת כי רמז בזה דבר מופלג, כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו, והוא יותר ממה שישוב זמן הרבה קודם מיתתו. וזה מפני כי האדם במיתתו ראוי לשוב אל השם יתברך. ולפיכך אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל השם יתברך לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם השם יתברך, וזה ידוע" [הובא למעלה פ"ב הערה 1307]. ולכשנדייק בדבריו נראה, כי כאן ביאר שזהו דין במיתה ["ראוי שתהא המיתה מתוך התשובה", שהמיתה תהיה הסרה גמורה מן העולם הגשמי כאשר נעשתה בדרך לתשובה ומעשים טובים (כמבואר בהערה 1606)], ואילו בנתיב התשובה ביאר שזהו דין בתשובה ["כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו"], ואילו למעלה פ"ב מ"י כתב את שניהם ["כי בודאי עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו, שימות מתוך התשובה"]. ולשון הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ז ה"א הוא: "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שבארנו, ישתדל אדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו מחטאיו, ולנעור כפיו מחטאיו, כדי שימות והוא בעל תשובה, ויזכה לחיי העולם הבא". ומדברים אלו משמע שזהו דין במיתה, שהאופן הראוי למות הוא מתוך תשובה, ואז יזכה לחיי העולם הבא.

<> מתבאר מדבריו שאע"פ שיש מעלה גדולה בעשיית תשובה ומעשים טובים סמוך למיתה, מ"מ יש הבדל בין עשיית תשובה סמוך למיתתו, לבין עשית מצוה סמוך למיתתו; בתשובה איירי שסיים את תשובתו ותכף מת, ואילו במצוה איירי דוקא שהיה בדרך מצוה, אך לא שסיים את המצוה ותיכף מת. וטעם חילוק זה הוא, שהבעל תשובה [אף לאחר שעשה תשובתו] הוא מתנועע אל ה', וכמו שהתבאר, ולעולם אינו יוצא מהיותו ב"דרך מצוה". מה שאין כן במצוה, הרי התנועעות אל ה' אינה אלא כשהיה בדרך מצוה, אך לא לאחר שהמצוה כבר נעשתה, שאז שוב אינו מתנועע אל ה'. וא"כ כשם שרבי יוסי אמר "יהא חלקי עם המתים בדרך מצוה", כך היה יכול לומר "יהא חלקי עם המתים תיכף אחר תשובה", אלא שכאמור מצות תשובה היא לעולם בגדר "בדרך מצוה".

<> כי לפי מה שכתב עד כה אמנם נתבאר חשיבות התשובה ומעש"ט בעולם הזה, אך לא נכלל בזה שהתענוג של "שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה" תהיה שקולה לתענוג של "כל חיי העולם הבא". ואודות העונג שיהיה לעוה"ב, הנה אמרו חכמים [שבת קיח.] "כל המענג את השבת נותנין לו נחלה בלי מצרים", וכתב לבאר זאת שם בח"א [א, נה.], וז"ל: "עונג העולם הבא אשר השבת רמז אליו, וכמו שאמרו ז"ל 'יפה שעה אחת בעולם הבא מכל חיי עולם הזה'... כי המענג השבת דבק בעולם הבא, כי השבת היא מעין עולם הבא [ברכות נז:], ועונג שבת היא מעין עולם הבא, שהיא כולה עונג טוב, ולכך נותנין לו נחלה בלי מצרים כאשר דבק בעולם הבא שאין לו קץ וסוף, והבן זה". ולמעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1879] כתב: "זה מה שאמר שיהיו נהנין מזיו שכינתו [לעוה"ב (ברכות יז.)]... ודבר זה הוא התענוג העליון", ושם הערה 1882.

<> בכת"י כאן הוסיף דברים, וז"ל: "אבל הפירוש 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה... והיינו מצד התשובה, כי התשובה היא ההשבה אל השם יתברך ולדבקה בו, וכדכתיב [דברים ל, כ] 'לאהבה את ה' אלוקיך ולדבקה בו'. לכך מצד התשובה והמעשים טובים יפה שעה אחת בעולם הזה מכל חיי עולם הבא". ובזה מיישב את שאלתו הראשונה למעלה [לפני ציון 1576] כיצד ניתן להשוות תשובה ומעש"ט לחיי העוה"ב. ועל כך מיישב שמדובר בהשוואת מעלת תשובה ומעש"ט למעלת חיי העוה"ב, וכמו שנתבאר.

<> ש"מכל חיי העולם הבא" הוא כפשוטו, מכל החיים שיש בעוה"ב, ולא רק מכל מעלת חיי עולם הבא.

<> כפי שביאר למעלה [אחר ציון 1595 ואילך] שרק בעולם הזה יש יציאה מהכח אל הפעל וקבלת שלימות, אך לעוה"ב אין האדם מקבל שלימות נוספת. וראה למעלה הערה 1599.

<> בכת"י כאן הוסיף: "כל שיש בעולם הזה, כאשר עדיין לא קנה מעלה גדולה, אפשר כי בשעה הוא עדיין יקנה מעלה גדולה. אבל בעולם הבא כאשר לא קנה מעלה גדולה, אי אפשר שיקנה מעלה גדולה יותר". וראה להלן הערה 1718.

<> בא לבאר מה היה הצורך לומר "&**מכל**^ חיי העולם הבא", ומדוע לא היה מספיק לומר "מחיי העולם הבא", מבלי לומר תיבת "מכל".

<> כמו שאמרו [קידושין מט:] "[המקדש אשה] על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור, מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". הרי ברגע אחד יכול ליהפך מרשע גמור לצדיק. וראה ברבינו יונה כאן שהביא מהב"ר סה, כב, כיצד יקום איש צרידה זכה ע"י תשובתו בשעה אחת להכנס לגן עדן.

<> הרבינו יונה בשערי תשובה שער ב אותיות כג-כד כתב: "ומי שאינו זוכר יום המות תמיד, דומה בעיניו שיש לו פנאי ומתון להשיג חפצו. ואמרו רבותינו זכרונם לברכה 'יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא'... וכן אמר שלמה המלך עליו השלום [קהלת ט, ד] 'כי מי אשר יחובר אל כל החיים יש בטחון כי לכלב חי הוא טוב מן האריה המת'. פירוש, שיבח חיי העולם הזה לענין התשובה ופעולת המצוה והשגת מעלות הנפש, והוא הבטחון הנמצא לאשר יחובר אל החיים. ופירוש 'כי לכלב חי', כי האדם הפחות בחיים יכול להוסיף מעלות בנפשו, מה שלא יוכל לעשות כן החכם והצדיק המת". וכידוע שהגר"א בשעת הסתלקותו מן העולם אחד ציציותיו בידו, ושיבח את העוה"ז שבעבור סך פעוט של מעות אפשר לקיים מצות ציצית, ואילו לעוה"ב "אי אפשר להרויח כלום, אפילו אם יטרח מאה שנים להרויח איזה מצוה" [ראה בספר הגאון החסיד מוילנא, עמודים שלה, שמה].

<> בא לפרש, שלאחר שנתבאר כי ברישא דמשנתינו ההשוואה בין עוה"ז לעוה"ב אינה שבזה יש יותר מבזה, אלא שבזה יש מה שאין כלל בשני [בעוה"ז יש תשובה ומעש"ט שאינם בנמצא בעוה"ב], א"כ הוא הדין שבסיפא איירי בהשוואה מעין זו, וכמו שמבאר.

<> מבלי להזכיר ה"קורת רוח" שיש בעוה"ב, אלא להשוות חיי העוה"ב עם חיי העוה"ז, שמשוה בזה חיים לחיים. וכן שאל למעלה בשאלתו השלישית על המשנה [לפני ציון 1581].

<> כי בעולם הזה אין קורת רוח כלל, וכפי שיבאר בהמשך.

<> בתחילת ספר "מכתב מאליהו" כרך א [עמוד 4] כתב: "אמרו ז"ל 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב מכל חיי העולם הזה'... כי ענין כל חיי עולם הזה הוא, אם נקבץ אל תוך רגע אחד את כל שעות וגם רגעים של אושר ונחת שיש לאדם במשך כל ימי חייו, ונצרף לזה את כל האושר והנחת שיש לכל חבריו ומיודעיו בכל ימי חייהם, וגם את זה נכניס אל אותו הרגע, וניתן הכל לאדם אחד, האם אפשר לשער את מדריגת האושר אשר ירגיש האדם ההוא ברגע ההוא. אכן זאת ועוד אחרת, כי נצרף אל תוך הרגע ההוא וניתן לאדם הזה את כל האושר והנחת שיש לאנשי כל העיר במשך כל ימי חייהם, ועוד יותר מזה כי נצרף עוד את כל האושר של כל דרי עיירות שבכל המדינה, ובכל מדינה ומדינה, היינו כל הטוב שבעולם במשך דור שלם, והכל נצרף אל תוך רגע אחד וניתן לאדם אחד, מ"מ עדיין אין זה 'כל חיי העולם הזה'. אבל 'כל חיי העולם הזה' הוא אם נצרף את כל האושר, שבכל הדורות מראשית הבריאה עד סוף כל הדורות, והכל ממש כל טוב העולם הזה בלי שום יוצא מן הכלל, ואעפ"כ קורת רוח בעולם הבא גדול הימנו".

<> מעתה בא ליישב שאלה שלא הקשה עד כה.

<> "כי זה יותר מזה" [לשונו בסמוך].

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פס"ב [תתקסה.]: "אין לומר שהעולם בכללו יותר נחשב ... מן דבר אחד בתורה, כי אין ערך לדבר שהוא גשמי אל השכלי, כי הם דברים שאינם מתיחסים". וכן למעלה פ"ב מ"א [תצד:] כתב: "ויש מקשים על זה, כיון שאמר לפני זה [שם] 'שאי אתה יודע מתן שכרן של מצות', אם כן איך אמר 'והוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה', והלא אין ידוע שכר המצוה. ובודאי שאין זה כלום, שסוף סוף 'הפסד מצוה' אינו רק הוצאה או טורח או צער כפיות יצרו, וכל זה בעולם הזה, והפסד שכרה הוא בעולם הבא, וכבר אמרנו 'יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה'. ואם כן בודאי אין דמיון ואין ערך להפסד מצוה, שהוא דבר של עולם הזה, לשכר של עולם הבא". וכן להלן משנה כ [לפני ציון 1708] ביאר שמתוך שהתנא נקרא "שמואל הקטן" בכדי להפריד בינו לשמואל הנביא, מוכח שהיה גדול מאוד, וכלשונו: "דכיון שצריך היכר בינו ובין שמואל הנביא, מזה תדע שהיה גדול מאד".

<> פירוש - אין במשנתינו השוואה בין קורת רוח של העוה"ב לקורת רוח שבעוה"ז, שבזה אין מה להשוואות, אלא שמשנתינו באה להשמיענו שאין בעוה"ז שום קורת רוח, וכמו שמבאר.

<> כי אין שנוי לנבדל, וכפי שביאר למעלה [מציון 1592 ואילך].

<> פירוש - העובדה שנעשתה השוואה בין שעה אחת של עוה"ב לכל חיי העולם הזה, בזה גופא מונח שאין כאן שום מקום להשוואה ביניהם.

<> שאלתו הרביעית והאחרונה על המשנה [למעלה לאחר ציון 1581], שכתב: "ועוד קשה, 'קורת רוח' שאמר, כי אין זה משמע עונג כל כך, כי 'קורת רוח' נאמר אף שאינו עונג, והיה לו לומר 'יפה עונג', והוא לישנא דקרא".

<> פירוש - על המנוחה שבאה בעקבות העדר המנוחה, ולא על עונג והנאה, וכמו שמבאר.

<> וכמו שכתב רש"י כאן "'קורת רוח' לשון נתקררה דעתו, שמתקררת ומתיישבת דעתו עליו". וכן פירש רש"י עוד [ב"מ לד:] "דעבד לי נייח נפשאי - פעמים רבות עשה לי קורת רוח", הרי "נייח נפשאי" הוא קורת רוח, וכמבואר למעלה הערה 1582.

<> ופירש רש"י שם "ותפעם רוחו - ומטרפא רוחיה, מקשקשת בתוכו כפעמון".

<> מדגיש שהנחת הרוח באה לעולם רק לאחר שמתחלה לא היתה הנחת רוח, בבחינת [יונה א, טו] "ויעמוד הים מזעפו". ובגו"א בראשית פמ"א אות טז כתב: "כל מי שרוחו מקשקש בקרבו... אין רוחו נחה לו עד שנפתר לו". וכן מזמרים ישראל קדושים בשבת קודש "צור העולמים רוחו בם נחה". ומעין זה אמרו חכמים [שבת קנא:] "אמר ליה תנוח דעתך שהנחת את דעתי". ורש"י [יומא סו:] כתב: "תנוח דעתך - משפחתו היתה מבבל, והיה קשה לו הדבר". הרי הנחת הדעת באה לאחר קושי מסויים. ולמעלה פ"ב מט"ז [תתכט.] כתב: "כל עמל ותנועה הוא בא אל המנוחה וההשלמה בסוף העמל", וראה למעלה הערות 202, 1586, והערה הבאה.

<> בכת"י כתב משפט זה כך: "ובזה גילה התנא הענין עולם הבא, ששם הוא ההנחה". ובנתיב העושר פ"ב [ב, רכה.] כתב: "כי אין העולם הבא רק קורת רוח, כמו שהתבאר אצל 'יפה שעה אחת בקורת רוח בעולם הבא מכל חיי עולם הזה'". וראה למעלה הערה 1599. ובח"א לב"ב טז. [ג, עא.] כתב: "מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא... כי השקט והשלום היה להם, וזהו ענין עולם הבא, שהכל בשלום ובשלוה ובהשקט". @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה שבת קודש היא מעין עוה"ב [ברכות נז:], ונאמר עליה בתורה [שמות לא, יז] "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת וינפש", ופירש רש"י שם "וינפש - כתרגומו 'ונח'. כל לשון נופש הוא לשון נפש, שמשיב נפשו ונשימתו בהרגיעו מטורח המלאכה". הרי שתיבת "נפש" מורה על העמל ["טורח המלאכה", וכן "אם יש את נפשכם" (בראשית כג, ח), ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונכם" (ראה להלן הערה 1949), והרצון שייך לריצה אחר הנכסף], ועל המנוחה מהעמל. הרי העמל וההנחה ממנו נזדמנו לפונדק אחד ולתיבה אחת ["נפש"], ומוכח מכך שהמנוחה מן העמל שייכת לעמל, והיא חלק ממנו [הובא למעלה פ"ב הערה 1711]. נמצא שהמנוחה בעולם הבא אינה אלא ההנחה מן העמל שהיה בעוה"ז, וזהו מה שהזכיר כאן התנא "קורת רוח". ולשון חכמים מרפא; הנה רש"י [חולין קכ.] כתב: "'נפש' משמע כל דבר המיישב דעתו של אדם... שהיא לשון תאוה וקורת רוח". ומהו פשר הבטוי "תאוה וקורת רוח". אלא הם הם הדברים; ההנחה הבאה לאחר התאוה וההשתוקקות היא היא הנקראת "קורת רוח", וזו היא מהותו של העולם הבא, וכמו שמבאר.

<> כפי שביאר למעלה שאין קורת רוח בעוה"ז, ו"קורת רוח" היא ההנחה, וממילא מתבאר שאין בעוה"ז המנוחה. וכן ביאר למעלה מציון 1584 ואילך. וראה למעלה הערה 1545. ולמעלה פ"א מי"ח [תלח.] כתב: "כי בששת ימי המעשה לא היה מנוחה, רק היה התנועה לצאת לפעל, וככלות ימי המעשה היה העמידה, והוא המנוחה, וזהו השלום", וששת ימי המעשה הם ימי העוה"ז, וכמבואר ברמב"ן [בראשית ב, ג]. ובנתיב התורה פט"ו [א, סג:] כתב: "כי המנוחה לדבר כאשר דבר אחד נשלם, וכאשר הוא שלם יש לו מנוחה. והאדם בעולם הזה אינו שלם, כי זה האדם תמיד יכול להוציא את עצמו יותר אל הפעל, כי הוא נברא בכח" [הובא למעלה פ"ב הערה 845].

<> למעלה [לאחר ציון 1588].

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1588]: "ויש לך לדעת עוד, כי במה שבעולם הזה האדם בו חמרי, אשר בחומר יש בו שתי בחינות; הבחינה האחת, שהחומר הוא בעל שנוי ותמורה, ואינו מקוים על ענין אחד מבלי שנוי. השנית, שהחומר הוא בכח תמיד, ואינו בפעל. ושני דברים אלו ידועים, אין ספק בהם, כי החומר הוא בעל שנוי, והוא בכח, מקבל הצורה". וכאן מזכיר אף את הבחינה השניה מצד היותה בעלת שינוי, שהיציאה מן הכח אל הפועל היא גופא מעשה שינוי.

<> לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעה:]: "כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל... כי כל הויה שנוי וצער, ואין כאן הנחה... וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת... נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל". ובנתיב הזריזות פ"ב [ב, קפח.] כתב: "השבת ראוי שיהיה בו מנוחה ושביתה, ואין ראוי שיהיה בו יגיעה ותנועה, אשר הוא שנוי הסדר, רק מנוחה". ובח"א לב"ב עד. [ג, קא:] כתב: "ואל יהא לך ספק בזה, שהדבר אשר מתנועע הוא בעל שנוי, שאינו עומד על ענין אחד" [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 50]. ובמסכת תמיד [כח.] אמרו "כל זמן שתוכחות בעולם, נחת רוח באה לעולם", ובח"א שם [ד, קמו.] כתב: "המקבל תוכחה, ולא היה דרכו כך, זהו דרך הישר, שהוא מכריח אותו בתוכחתו שילך ביושר. ואמר שכל זמן שתוכחה בעולם נחת רוח בעולם, כי היציאה מן היושר הוא שנוי, וכל שנוי רע ואין בו נחת רוח. אבל היושר הוא הנחה, ואין שנוי בו". הרי שאין בשנוי נחת רוח, שהיא קורת רוח, שהיא מורה על ההנחה. וראה להלן הערה 1660.

<> מוסיף בזה שלא רק העוה"ז הוא בעל שנוי, אלא גם כל הנמצא בעולם הזה הוא בעל שנוי. ולכך האדם הנמצא בעוה"ז אינו בעל הנחה וקורת רוח, אלא בעל שנוי. וכן מבואר בהרחבה למעלה הערה 1589.

<> בכת"י הוסיף כאן: "אבל העולם הבא הוא בו מנוחה, לכך אמרו [ר"ה לא.] 'מזמור שיר ליום השבת' [תהלים צב, א], ליום שכולו שבת, וזהו עולם הבא, שהוא שבת ומנוחה".

<> שבעולם הזה אין הנחה, וכמו שיבאר בהמשך.

<> לשון הגמרא שם "'ויהי בימי' אינו אלא לשון צער, חמשה 'ויהי בימי' הוו; [אסתר א, א] 'ויהי בימי אחשורוש', [רות א, א] 'ויהי בימי שפוט השופטים', [בראשית יד, א] 'ויהי בימי אמרפל', [ישעיה ז, א] 'ויהי בימי אחז', [ירמיה א, ג] 'ויהי בימי יהויקים'".

<> בא לבאר קודם את דברי המדרש ["ויהי" "והיה" הם לשונות צער ושמחה], ולאחר מכן יבאר את דברי הגמרא ["ויהי בימי" הוא לשון צער].

<> כמו שנאמר [בראשית א, ג] "ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור". הרי "יהי" הוא לשון עתיד, ואילו "ויהי" הוא לשון עבר. ורש"י [בראשית ו, ט] כתב: "התהלך לשון עבר... אלא שהוי"ו שבראשו הופכו להבא". וכן כתב שם להלן [בראשית כט, טו]: "כל תיבה שהיא לשון עבר, הוסיף וי"ו בראשה והיא הופכת התיבה להבא".

<> אלא הויה שתתחדש בעתיד.

<> לשונו בנצח ישראל פל"ו [תרעב:]: "כי הויה הזאת אי אפשר שלא תהיה בלא צער, שהרי הוית המשיח בריאה חדשה שלא היה בעולם, וזה גורם שנוי, כי כל הויה - שנוי, וכל שנוי - רע". ובאור חדש [סב.] כתב: "כל שינוי הוא רע, והוא צער". ובח"א לשבת קמ: [א, סוף עו:] כתב: "ענין חדש, כאשר לא הורגל ענינו... הוא נחשב שינוי והוא רע. אמרו במכילתא בפרשת יתרו [שמות יט, ה] כל ההתחלות קשות. וזה מפני שההתחלה הוא שינוי" [הובא למעלה הערה 197].

<> כי הוא לשון עבר, וכבר תם ונשלם.

<> לשונו באור חדש [סב:]: "גמר ההויה והשלמה... הוא טוב, לכך היא שמחה... לפי שיש כאן השלמה, וזהו שמחה... כאשר כתיב לשון 'היה', שהוא לשון עבר... מורה זה על השלמת הויה, וכל הויה שלימה היא שמחה, וההפסד הוא אבל וצער". ואודות שהשמחה מורה על השלימות, כן כתב להלן פ"ו מ"ב [ד"ה ואמר כי], וז"ל: "כי השמחה מצד השלימות, ודבר זה ביארנו בכמה מקומות". ולמעלה פ"א מ"י [שיג:] כתב: "כי עצם העולם הבא שיהיו נהנין מזיו השכינה [ברכות יז.], וזה מדת הנהנה מיגיע כפו, שהוא שמח ונהנה". וראה למעלה פ"ב הערה 274, ופ"ג הערות 1058, 1885, ולהלן הערה 1730.

<> פירוש - "ויהי" עם וי"ו ההפוך היא הויה בלתי נחה, ואין צורך לסלק את וי"ו ההפוך כדי להבחין בזה [לעומת הסברו הקודם שרק כאשר תסלק את וי"ו ההפוך יווכח שאיירי בהויה בלתי נחה].

<> פירוש - "יהי" אינו מורה על הויה בלתי גמורה, אלא על הויה שתהיה לגמרי לעתיד, אך לא שהיא החלה וטרם נסתיימה.

<> פירוש - "ויהי" מורה על הויה מתמשכת, שכבר החלה אך טרם נסתיימה. ומעין זה כתב הרמב"ן [בראשית א, ז], וז"ל: "ויהי כן - אחר אמירת 'יהי רקיע' [שם פסוק ו] כתוב 'ויעש אלקים את הרקיע ויבדל', ולמה הוסיף 'ויהי כן', אבל הוא לומר שהיה כן תמיד כל ימי עולם". אך לא היה מכנה את הרמב"ן בשם "המדקדקים". והרה"ג ר' דניאל גלוברמן שליט"א ביאר שכנראה כוונת המהר"ל היא לספר הבחור [של רבי אליהו בחור], מאמר הראשון, עיקר הרביעי, אות יב, שכתב: "וכן הוי"ו המהפכת העתיד לעבר, היא מהפכתו לעבר בלתי נשלם על הרוב, 'ויאמר', 'וידבר', שהם מבוארים כמו 'היה אומר', 'היה מדבר'". וכן בגו"א שמות פי"ג אות יז הביא דברים בשם "רבי אליהו המדקדק". ולאחר חיי המהר"ל כתב כן ספר המסלול [גיסו של הרעק"א] במסילת הפועלים, נתיב יא, אות פב.

<> ולכאורה יש בזה מעבר מהויה נחה להויה שאינה נחה.

<> פירוש - כאשר הנך אומר "היה בית", בזה מדובר על הויה שכבר נחה. וא"כ כאשר הנך אומר "והיה בית" אין "היה" זזה ממקומה, והיא עדיין מורה על הויה נחה, אלא שכל זה יהיה לעתיד.

<> כי השמחה היא בעת השלמת הדבר, ומורה על ה"יש", אך אם ההויה כבר עברה ואיננה, שוב אין בה ה"יש". וכן כתב בגו"א בראשית פ"ו אות יד, וז"ל: "'בשעת חדוה' פירוש כאשר החדוה היא נמצאת, ראוי לשמוח, מפני שעתה זמנה, ודבר בעת פעולתה הוא על אמתתו... ולא יובט רק אל ענין אשר נוהג עליו באותו הזמן ובאותו הפעם, כי כל אחד ואחד יש לו זמן ושעה מיוחדת". וא"כ "היה" מורה על הויה נחה, אך היא גם מורה על הויה שעברה ואיננה, ולכך אין בה שמחה. אך ב"והיה" יש תרתי לטיבותא; הויה נחה, וכן הויה שטרם עברה ואיננה, ולכך יש בה להורות על שמחה.

<> ובאור חדש [סא:] העמיק בזה יותר, וז"ל: "'ויהי' הוא לשון צער יותר מן 'היה'... כי 'ויהי' לפי הדקדוק הוא מורה על הויה נמשכת בלתי נשלמה, וזהו המשך הזמן. ואם היה זהו הויה שכבר עברה ונשלמה, אין כאן זמן, כי הזמן הוא הויה נמשכת, ולא עבר הזמן. ולא שיהיה פירושו לעתיד, רק הוא זמן נמשך. ואילו כתיב 'יהי זה' הוא הויה שלא התחיל ההמשך, ואין בה זמן. אבל 'ויהי' יש בה עתיד ויש בה עבר, כי 'יהי' הוא לשון עתיד, והוי"ו הוא שהפך אותו לעבר, על כן יש בזה עבר ועתיד, ודבר זה מורה על המשך הזמן, כי הזמן הוא מחובר מן העבר ומן העתיד, וזהו המשך זמן, כאשר ידוע מענין הזמן למביני מדע... מכל מקום 'ויהי' הוא מורה על הויה בלתי נשלמת, והוא המשך זמן. והויה שהיא בזמן היא השתנות, מפני שעצם ההויה הוא השתנות מענין לענין, וכל שינוי רע. ולכך היה סובר כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא צער". ושם האריך בזה עוד. ובנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז:] כתב: "אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע".

<> כל זה אין התלמוד שלנו אומר, לעומת המדרש האומר כן.

<> בב"ב טז: אמרו "אבלות מגלגלת ומחזרת על באי עולם", ובח"א שם [ג, עו:] כתב: "יש לך לדעת כי ההפסד תולה בגלגל, כי הגלגל מחדש שנוי, והשנוי הוא הפסד, ולפיכך אמר שהאבילות הוא גלגל שחוזר בעולם ומחדש שנוי... ההפסד שהוא מפני השנוי, אשר כל השנוי בזמן, והזמן תולה בגלגל. ודברים אלו רמזו חכמים 'כל מקום שנאמר ויהי [בימי]' אינו אלא לשון צער, ודבר זה נתבאר בפרק קמא דמגילה", ולא זכינו לאורו למסכת מגילה. וראה למעלה פ"ב מ"ד [תקנה:, תקס:] שביאר שהשנוי נתלה בזמן, ושם הערות 432, 446, 455. ובגבורות ה' תחילת פמ"ו כתב: "הזמן נתלה בגשם, כי הזמן מתחדש מן התנועה, והתנועה היא לגשם. והמעיין ידע כי הזמן והתנועה והגשם משתתפים מתיחסים בכל דבר" [הובא למעלה בהקדמה הערה 32].

<> מדבריו משמע שיש הויה שהיא תלויה בזמן ויש הויה שאינה תלויה בזמן, ורק כשנאמר "ויהי בימי" מדובר בהויה הנתלית בזמן, לעומת כשנאמר "ויהי" בלבד. אך בתפארת ישראל פ"מ [תרכג.] כתב שכל הויה היא נתלית בזמן, וכלשונו: "כל הויה היא בזמן, וכל זמן הוא תולה בתנועה, וכל תנועה היא לגשם". וכן בנתיב העבודה ס"פ י כתב: "נברא העולם בזמן, שכל הויה צריך זמן... כי כל הויה היה בזמן". ולהלן פ"ה מ"ו [ד"ה ובאולי יקשה] כתב: "כי אין הויה רק בזמן... כי כל הויה גשמית צריך לה זמן בודאי". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן. ויש לומר, כי באור חדש [סא:] הבחין בין חלות ההויה להמשך ההויה, וכלשונו: "היה סובר [בגמרא (מגילה י:) בהוה אמינא] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא צער. ומקשה על זה, ומתרץ דגם 'ויהי' אפשר שאינו של צער, לפי שאפשר שהוא מורה על הויה פתאומית, כי כאשר חלה הצורה בחומר, והוא הויה, אין הויה הזאת בהמשך זמן כלל, ואין שייך בזה שיש בו השתנות שהוא רע. ולכך מלשון 'ויהי' אין ראיה על הויה של צער. וקאמר כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' זה בודאי הויה בזמן" [המשך דבריו יובאו בהערה הבאה]. וכן בגו"א בראשית פכ"ה אות מז כתב: "כי עצם ההויה הוא בלי זמן, ולפיכך לא נקרא עצם הויה 'גלגל שחוזר בעולם'". ובח"א לב"ב טז: [ג, עו:] כתב: "עצם ההויה הוא ההויה פתאומית, ואין זמן לה, רק הויה פתאומית. כלל הדבר כי עצם ההויה, שהוא כאשר תלה הצורה בחומר, אין דבר מתיחס לשנוי, אשר כל שנוי הוא בזמן, והזמן תלוי בגלגל, רק הוא הויה פתאומית, וההויה שהיא בזמן היא הכנה, וזה הוא בזמן, אבל עצם ההויה הוא בלא זמן". א"כ כל הויה היא נתלית בזמן, אך עצם ההויה אינה נתלית בזמן, וזהו ההבדל בין "ויהי בימי" ל"ויהי" לחוד.

<> לשונו באור חדש [סא:]: "כל מקום שנאמר 'ויהי בימי' זה בודאי הויה בזמן, שכך מוכח לשון 'ויהי בימי', שהימים הם הזמן, וכבר בארנו שכל הויה היא של צער... שההויה שהיא בזמן הוא שנוי, אשר כל שנוי הוא רע. וגם כי כל זמן הוא צער, כי כל מצטער הזמן לו ארוך, דכל אשר שרוי בטובה אין לו אריכות זמן, והוא לו כימים אחדים [ראה תפארת ישראל ס"פ מג]. ולכך 'ויהי בימי', שהלשון הזה משמע היה בזמן, הוא צער... ולמסקנא דמלתא הוא כך כאשר כתיב 'ויהי בימי' דזה הוי זמן בודאי, כיון דכתיב 'בימי' הוא זמן, וההויה שהיא בזמן הוא שנוי, וכל שנוי הוא רע והוא צער. ופירוש זה ברור למשכיל... כלל הדבר 'ויהי' בימי מורה על הויה שהיה בזמן, ויש בה השנוי, אשר כל שנוי הוא רע".

<> כי הוא עולם גשמי המשתנה ויוצא אל הפועל, וכמו שנתבאר למעלה. ולמעלה פ"א מי"ח [תיז.] כתב: "העולם השפל הזה, הוא עולם התחתון, עד עולם הגלגלים, הוא נקרא 'עולם השפל', אשר הוא עולם הויה והפסד. ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון... ואחר כך עולם האמצעי, אין בו הויה אחר שנבראו. כי עולם הזה [האמצעי] אין שם חסרון עד שהוא צריך הויה, רק הכל בשלימות" [ראה למעלה פ"ג הערה 1124]. ובתפארת ישראל פ"ס [תתקלח.] כתב: "כי עצם השכר הוא מיוחד דוקא בעולם הבא, שהוא עולם המיוחד לשכר. וזה שאמר ריש לקיש [ע"ז ג.] 'היום לעשותם וכו' [דברים ז,יא]. וביאור זה, כי העולם הזה הוא עולם ההויה, ומפני שהעולם הזה הוא עולם ההויה, ראוי שיהיה עשיות המצות, והוא קנין שלמות ויציאתו אל הפעל בעולם הזה, ודבר זה ראוי שיהיה בעולם הזה, שהוא עולם הויה גם כן. אבל בעולם הבא, אין שם הויה ויציאה אל הפעל, שכל ענין זה שייך אל העולם הגשמי, אבל בעולם הנבדל הוא בפעל, ולפיכך אין שם קנין שלמות ויציאה אל הפעל, שדבר זה הוא הויה" [הובא למעלה הערות 1515, 1598].

<> כי הנחה היא הפך הויה. ובנצח ישראל פל"ו [תרעה:] כתב: "כי כל שנוי אין שם מנוחה כלל... כי כל הויה שנוי וצער, ואין כאן הנחה... וכאשר השם יתברך השלים העולם ביום השבת... נשלמה הבריאה, ואין כאן עוד הויה יוצאת לפעל" [הובא למעלה הערה 1637]. ובגבורות ה' פל"ו [קלה:] כתב: "לפי שכל דבר אשר הוא יוצא לפעל אין לו הנחה, מפני היציאה אל הפעל". ולמעלה פ"ב מ"ח [תרמו:] כתב: "אי אפשר שיהיה בריאת האדם שיהיה בעל הנחה, שהדבר שהוא שלם הוא בעל הנחה, שכבר הוא נשלם, ואז הוא נח. אבל האדם אינו כך, שאינו נשלם, ומאחר שאינו נשלם אינו בעל הנחה, אבל הוא מתנועע תמיד אל השלמתו" [ראה למעלה הערה 1587]. ובסנהדרין צט: אמרו "אדם לעמל נברא", ובח"א שם [ג, רכז:] כתב: "פירוש, האדם הזה מצד שהוא בעל גוף, וכל בעל גוף אי אפשר לו שיהיה נח, כי ההנחה ראויה אל הדבר שהוא נבדל... כי האדם הוא בכח ולא בפעל, כי כל גשם הוא בכח ולא בפעל, רק הנבדל הוא בפעל... וכל שהוא בכח ראוי אליו העמל, שהוא יציאה אל הפעל, ולפיכך אדם לעמל יולד" [הובא למעלה פ"ב הערה 847].

<> בנתיב הליצנות פ"א [ב, ריז.] כתב: "כי האדם הזה הגשמי אין ראוי אל השמחה במה שהוא אדם גשמי, ודבר זה בארנו אצל 'יפה שעה אחת של קורת רוח לעולם הבא מכל חיי עולם הזה', עיין שם... ולעולם הבא כתיב [תהלים קכו, ב] 'אז ימלא שחוק פינו'... [כי] אין השמחה בעוה"ז, כי העוה"ז הוא עולם גשמי, והעולם הגשמי יש בו השתנות, וכל שנוי הוא רע כמו שיתבאר, ואיך יהיה השמחה בעוה"ז הגשמי, דבר זה לא יתכן. ולפיכך אמר 'אז ימלא שחוק פינו', כלומר אז לעוה"ב... כי אין ראויה השמחה בעוה"ז הגשמי שהוא תחת הזמן, אשר הזמן בו שנוי, וכל שנוי הוא רע ואין בו השמחה. אבל 'אז ימלא שחוק פינו'... שלכך אמרו [ב"ר מב, ג] כל מקום שנאמר 'ויהי' אינו אלא לשון ווי, מפני שכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא רע. אבל מלת 'אז' מורה על העתה, שהעתה אין בה זמן, ואי אפשר שיהיה בה הויה שהיא שנוי, אשר השנוי הוא רע. ולכך יאמר 'אז ימלא שחוק פינו'... וזה כאשר יהיה העולם בשלימות ולא יהיה בו שנוי אשר הוא שייך לזמן, אבל יהיה העולם כמו העתה שאין בו הזמן, אשר הזמן בו שנוי וכאשר ידוע, ודבר זה מבואר".

<> קורא לתחילת משנה טז "מאמר הראשון" כי יבאר בסמוך שהמאמרים שנאמרו אחריה [משניות יז, יח] מתייחסים אליה, ונמצא שתחילת משנה טז היא התחלת הענין.

<> לאחר ציון 1487, שכתב שם: "לכך הוא סמך המאמר הזה לשלפניו, כי לפני זה אמר 'אין בידינו לא משלות רשעים וכו'', ואמר 'והוי מקדים בשלום כל אדם', רוצה לומר אפילו אם הוא רשע יקדים לו בשלום, בין שאינו רשע ובין שהוא רשע. כי אותו שאינו רשע ראוי להקדים לו שלום, וכמו שנתבאר. ואף לרשע יקדים שלום, שאם לא יקדים לו שלום, הרי הרשע אינו מחזיק עצמו רשע, ואם לא יקדים לו שלום יחשוב הרשע שהוא מבזה הבריות, ואין הבריות נחשבין אצלו, ולפיכך יקדים שלום אף לרשע".

<> במשנה יז ["העולם הזה דומה לפרוזדור וכו'"].

<> כמו שאמרו חכמים [קידושין מ:] "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה ["ביסורין הבאים עליהם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו ["כלומר מעט ממנו" (רש"י שם)] נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא ["כך נפרעין מן הצדיקים מעט עוונות שבידם, ונמצאו כולם נקיים" (רש"י שם)], שנאמר [איוב ח, ז] 'והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד'". והביא מאמר זה למעלה פ"ג מט"ו [מציון 1788 ואילך], וביארו. ובח"א שם [ב, קמג:] כתב: "כי הצדיק יש לו דביקות בטהרה, וכאשר יש בצדיק חטא מה, הרי הנוף נוטה למקום טומאה, ומכל מקום העיקר שלו הוא צדיק, רק שנוטה למקום הטומאה בדבר מה. וזה נקרא 'נופו נוטה למקום טומאה', וקרוב הוא להיות נפרע בעולם הזה, בשביל שהוא מעט ואינו עיקר האדם, וראוי שיהיה תשלום שלו בעולם שאינו עיקר. והרי דומה עולם הזה לפרוזדר בפני עולם הבא, שהוא דומה לטרקלין. וידוע כי הפרוזדר אינו עיקר, רק הטרקלין עיקר, והמצוה אצל הצדיק הוא עיקר, ותשלום המצוה בעולם שהוא עיקר" [הובא למעלה פ"ג הערה 1795].

<> כמבואר למעלה [מציון 1583 ואילך] שתשובה ומעש"ט שייכים רק לעוה"ז שהוא בעל שנוי ותמורה ובכח תמיד.

<> לכך נסמכה משנתינו [תשובה ומעש"ט בעוה"ז] למשניות שלפניה [העוה"ז דומה לפרוזדור (משנה יז), ולכך נמצאים בו יסורי הצדיקים (משנה טז)], כי הצד השוה שביניהן הוא שמדובר בדברים הנמצאים רק בעולם הזה.

<> פירוש - הואיל והיסורין הם "ראוים בעולם הזה &**עד שיקנה עולם הבא**^", לכך מתאים לבאר את מעלת העוה"ב, ולומר "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". @**נמצא שביאר**^ את סמיכות ארבעת המאמרים הבאים; (א) "אין בידינו לא מיסורי הצדיקים" [תחילת משנה טז]. (ב) "העולם הזה דומה לפרוזדור" [משנה יז], ולכך הצדיקים מתייסרים בעולם הזה, שאינו עיקר. (ג) "יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא" [רישא דמשנתינו], ולכך דומה ליסורי הצדיקים שהם בעולם הזה גם כן. (ד) "יפה שעה אחת של קורת רוח בעוה"ב וכו'" [סיפא דמשנתינו], כי לאחר שנתבאר שהיסורין באים לקנית העולם הבא, יש לפרש מעלת העולם הבא. ולפי הסבר זה לא נתבאר מדוע המאמר "הוי זנב לאריות" הובא בסוף משנה טז, אך להסברו הבא הדבר יתיישב.

<> פירוש - במה שקבע שהעוה"ז הוא פרוזדור לפני העוה"ב, בזה גופא נקבע שיחס העוה"ז לעוה"ב הוא כיחס של שועל לארי, וכמו שמבאר. ולפי הסבר זה משנה יז ["העולם הזה דומה לפרוזדור"] נסמכה לסיפא דמשנה טז ["הוי זנב לאריות"], ולא לרישא דמשנה טז ["אין בידינו לא משלות הרשעים וכו'"], לעומת הסברו הקודם שביאר שמשנה יז נסמכה לרישא דמשנה טז.

<> כי אף על זנב הארי חל שם "ארי", ואף על ראש השועל חל שם "שועל", וכפי שביאר למעלה [לאחר ציון 1478].

<> צרף לכאן את מאמרם [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 ב"ב שם)], ותחתונים למעלה ["ראיתי עניים שהם בינינו שפלים שם ראיתים חשובים"]. אמר ליה, עולם ברור ראית". הרי החשיבות של העוה"ז אינה חשיבות אמיתית, ולכך היא דומה לראש לשועלים.

<> בבאר הגולה בבאר הרביעי הביא את מאמרם [תענית לא.] "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים בגן עדן", ובסוף ביאור המאמר כתב [תקד:] שם: "והוא יתברך יכפר בעדנו, ויעשה אותנו זנב לזנב הצדיקים במחול הקדוש הזה" [הובא למעלה הערה 1485].

<> נקט לשון קנאה בחוטאים, שכך הוא לשון המקרא [משלי כג, יז] "אל יקנא לבך בחטאים וגו'", ופירש רש"י שם "אל יקנא לבך בחטאים - בהצלחתם להיות רשע כמותם". וכן נאמר [תהלים לז, א] "לדוד אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה", ודרשו על כך חכמים [ברכות ז:] "'אל תקנא בעושי עולה' להיות כעושי עולה" [הובא למעלה הערה 1456, וראה בסמוך הערה 1678]. ובנצח ישראל פ"כ [תלה.] כתב: "ומזה תדע ותבין, כי כאשר אתה רואה שלימות האומות בעולם הזה, תדע שזהו תכליתם וסופם, אין עומדים לשלימות אחר יותר גדול מזה. אבל ישראל אינם כך, אחר שתראה שהם אינם בשלימותם בעולם הזה, תראה מזה כי לא הגיעו לתכלית וסוף שלהם... וכאשר תבין דברים אלו בענין האומות, אז אין לך לקנאות על גדולתם בעולם הזה". וכבר השריש שהגדרת קנאה היא "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [גו"א בראשית פ"א אות ס, ושם הערה 265, ולהלן הערות 1868, 1951], ואין גדולת הרשעים והאומות בגדר זה כלל וכלל.

<> קידושין מ: "ולמה רשעים דומים בעולם הזה ["בטובה שמשפיעים להם" (רש"י שם)], לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו ["מעט ממנו אף אלו יש בידם מיעוט טובות וזכיות" (רש"י שם)] נוטה למקום טהרה, נקצץ נופו ["קבלת שכרם היא קציצת נופם" (רש"י שם)] כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה". @**נמצא שביאר**^ לפי הסבר זה את סמיכות שלשת המאמרים הבאים; (א) "הוי זנב לאריות ואל תהי ראש לשועלים" [סוף משנה טז]. (ב) "עולם הזה דומה לפרוזדור בפני עולם הבא" [משנה יז], ועדיף להיות זנב לעוה"ב מאשר ראש לעוה"ז. (ג) "יפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה", ולכך העוה"ב הוא היותר חשוב. אמנם לא נתבאר לפי זה סמיכות רישא דמשנתינו ["יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעולם הזה מכל חיי העולם הבא"]. ויל"ע בזה.

<> פירוש - עד כה לא ביאר כיצד סיפא דמשנה טז ["הוי זנב לאריות וכו'"] נסמכת לרישא דמשנה טז ["אין בידינו לא משלות הרשעים וכו'"]. כי ביאר עד כה בשני הסברים כיצד משניות יז-יח נסמכות למשנה טז [לרישא דמשנה (הסבר א'), או לסיפא דמשנה (הסבר ב')], אך לא ביאר את הסמיכות שיש בתוך משנה טז גופא.

<> כמו שאמרו חכמים [ברכות סא:] "לא איברי עלמא אלא לאחאב בן עמרי ולרבי חנינא בן דוסא; לאחאב בן עמרי העולם הזה, ולרבי חנינא בן דוסא העולם הבא", וכתב על כך בנתיב היסורין פ"ג [ב, קעט:] בזה"ל: "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 [ברכות יז:], ואם כן הוא הפך עולם הזה. ולפיכך ראוי ומיוחד אליו עוה"ב, ולכך לא נברא עולם הבא רק לרבי חנינא בן דוסא". ובגו"א ויקרא פ"ב אות ל [סב.] כתב: "כי העולם הזה הוא עולם הגשמי, ואשר יותר מושל בו ומצליח בו הוא מצד שהוא מתיחס אל עולם הזה, ואשר הוא נרדף אין הגשמיות בו". וראה תפארת ישראל פס"ג [תתקפה:], ושם הערה 40. ובנצח ישראל פט"ו [שנט.] כתב: "ולפיכך זה שהוא נרדף בעולם הזה, מוכח שאין לו מדריגה חשובה בעולם הזה הגשמי... ומאחר שאין מיוחד אליו העולם הגשמי, הוא שייך אל השם יתברך ביותר, שהוא יתברך נבדל מן העולם הזה הגשמי".

<> הולך לבאר את סמיכות המאמר "הוי זנב לאריות" למאמר "אין בידינו לא משלות הרשעים וכו'" בדילוג המאמר "הוי מקדים בשלום כל אדם", כי כבר נתבאר שהמאמר "הוי מקדים" שייך למאמר שלפניו, וכמובא כאן בהערה 1663.

<> רומז בזה למאמרם [ברכות ז:] "רבי דוסתאי ברבי מתון אומר, מותר להתגרות ברשעים בעולם הזה... ואם לחשך אדם לומר והא כתיב [תהלים לז, א] 'אל תתחר במרעים אל תקנא בעושי עולה', אמור לו מי שלבו נוקפו אומר כן. אלא 'אל תתחר במרעים' להיות כמרעים, 'אל תקנא בעשי עולה' להיות כעושי עולה... איני והאמר רבי יצחק אם ראית רשע שהשעה משחקת לו אל תתגרה בו... לא קשיא, הא ברשע שהשעה משחקת לו, הא ברשע שאין השעה משחקת לו". הרי ביארו שיש להזהר מרשע שהשעה משחקת לו, כי הוא בעל כח מיוחד בעולם הזה.

<> פירוש - מדוע העוה"ב הוא כמו ארי, ואילו העוה"ז הוא כמו שועל.

<> פירוש - אין צורך לטרוח ולבאר סמיכות ענינית של המשניות, כי כבר נתבאר למעלה הרבה פעמים שהמאמרים נסמכו זה לזה מחמת שאומרי המאמר חיו בזמן אחד, וסדר הדורות הוא סדר המשניות, וכלשונו למעלה סוף משנה יב [לפני ציון 1029]: "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 [למעלה משנה יב] ורבי אלעזר בן שמוע [למעלה משנה יג] ורבי יהודה ורבי שמעון [למעלה משנה יד], כולם היו בדור אחד. שתראה מזה כי נזכרו לפי הדור, ותראה דבר זה מבואר לפניך". וראה למעלה הערות 1315, 1418, 1458, 1497. ורבי יעקב [בעל המימרא של משניות יז-יח] היה בן דורו של רבי מאיר [הוריות יג:], והיה בסנהדרי אושא [שם], וחלק על רבי שמעון [שבת קמד:]. א"כ היה בתקופת התנאים שהוזכרו במשניות הקודמות [ראה "תולדות תנאים ואמוראים" עמוד 770]. וראה להלן הערה 1715.

%[פ"ד מי"ט]

<> ארבעה הדברים הם; (א) אל תרצה את חברך בשעת כעסו. (ב) ואל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו. (ג) ואל תשאל לו בשעת נדרו. (ד) ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו. וכבר כתב כמה פעמים למעלה שדברים שהוזכרו יחד צריכים להיות שייכים זה לזה, וכפי שכתב למעלה פ"א הערות 709, 852, 1157, פ"ב הערות 379, 416, 551, פ"ג הערה 226, ועוד.

<> מעין מה שאמרו חכמים [כתובות פה.] "דאמר ליה לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". והחסיד היעב"ץ כתב כאן: "ארבעתן ענין אחד, שיושג הפך הכונה. משל למה הדברים דומים, לפחם הבוער הרבה, ומטילים בו מים, שהוא מתחזק יותר". ומחמת ענין זה ביקש המהר"ל מהקורא בספריו בקשה מיוחדת, וכפי שכתב בבאר הגולה באר הרביעי [שיג:], וז"ל: "והנני משתטח ארצה, בפישוט ידים ורגלים לפני הקורא, ומבקש לחנן אותי בשתים; האחד, שאם יקרא דברים אלו, ולא יכנסו בלבו, שיחזור ויקרא ויעיין עוד... הבקשה השנית, שאם אחר כל זה אין הדברים נכנסים לו בלבו, שיהיה הדברים האלו כאילו לא נאמרו כלל. ולא יאמר, אף שנאמר פירוש בדברים האלו, אין הפירוש נכנס בלב המעיין, שוב אין פירוש עוד, ויתלה חס ושלום חסרון בדברי חכמים. ואם כן היה תקנתנו קלקלה, לגרום שיחשוב רע על דברי חכמים... ולכך אני שואל ומתחנן שינתן לי דבר הזה, שאם אחר העיון לא יקבל הדברים, יעביר את דברי, ויהיו אצלו כאילו לא נאמרו כלל, ויהיו דברי חכמים אצלו כספר החתום, כמו שהיה אצלו קודם שנאמרו דברים אלו". ובהקדמה לתפארת ישראל [ו.] כתב: "אין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] כתב: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית". ולהלן משנה כא [לאחר ציון 1787] כתב: "כי במאמר שלפני זה בא לומר שלא יפעל האדם פעולה ונמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל, כמו שהתבאר למעלה, כי כל אלו הדברים נמשך מן הפעולה הפך מה שיכוין הפועל אליו. וכך לא יפעל האדם פעולה שלא יהיה נמשך ממנו כוונה, ואף שלא יהיה נמשך ממנו הפך הפעולה, רק שהוא פעולה שלא יהיה נמשך ממנו שום דבר... והחכם יהיו כל פעולותיו שלא יהיה פעולה של הבל, שאין ראוי אל הפועל החכם שיפעל פעולה של הבל שאין בה ממש". והרי המציין את החכם הוא היותו רואה את הנולד, עד שאמרו [תמיד לב.] "איזהו החכם, הרואה את הנולד", וכמבואר למעלה פ"ב מ"ט [תשטז.], ושם הערה 1205. ולכך כאשר פעולה נעשית ללא השגת התוצאה הרצויה, הרי זו פעולת סכלות. וכאשר התוצאה היא הפוכה למטרת הפעולה, הרי זו "סכלות גמור". וראה למעלה פ"ג הערות 39, 172, ולהלן הערות 1789, 1791.

<> "והעמידה [על] דעתו" [הוספה בכת"י כאן]. וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "אל תרצה את חברך בשעת כעסו - שעל ידי זה יבוא לומר דברים שאינם מהוגנים, כי יוסיף כעס על כעסו". וכן הוא באברבנאל כאן.

<> כי כאשר דבר פוגש בהתנגדות, אזי הדבר מתחזק יותר בענינו דוקא מחמת ההתנגדות שנתקל בה, וכפי שמבאר בסמוך. דוגמה לדבר; כאשר המרגלים חזרו מא"י והוציאו את דבת הארץ עמדו כנגדם יהושע וכלב, ועל כך נאמר [במדבר יד, ז] "ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה טובה הארץ מאד מאד". ותגובת העם היתה [שם פסוק י] "ויאמרו כל העדה לרגום אתם באבנים וגו'". ולכאורה יפלא, אם יהושע וכלב אומרים שהארץ היא טובה מאד מאד, מדוע העדה רוצה לרגום אותם באבנים. אלא שהעדה היתה בהתגברות כנגד א"י, וכאשר יהושע וכלב עומדים כנגד זה, אזי ההתנגדות לא"י גוברת, ולכך רצו לרגום אותם באבנים. ואמרו חכמים [ברכות ז.] "מנין שאין מרצין לו לאדם בשעת כעסו, דכתיב [שמות לג, יד] 'פני ילכו והנחותי לך'. אמר לו הקב"ה למשה, המתן לי עד שיעברו פנים של זעם ואניח לך" [הובא בגר"א כאן]. הרי שהנהגה זו נאמרה אף כלפי מעלה.

<> בבחינת [שמות א, יב] "וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ", וראה מה שביאר בגבורות ה' תחילת פ"ד [כח:]. וכן נאמר [קהלת ב, ט] "אף חכמתי עמדה לי", ואמרו חכמים [ילקו"ש ח"ב תתקסח] "חכמתי שלמדתי באף היא עמדה לי". ועוד אמרו חכמים [סנהדרין קו.] "אוי לה לאומה שתמצא ["אוי לה לאומה שתהיה באותן הימים שיעלה על דעתה לעכב ישראל" (רש"י שם)] בשעה שהקב"ה עושה פדיון לבניו, מי מטיל כסותו בין לביא ללביאה בשעה שנזקקין זה עם זה", ופירש רש"י שם "מי מטיל כסות בין לביא וכו' - לעכבן שלא יזדקקו זה לזה, דמסוכן הוא, כלומר, מי הוא שיכול לעכב את ישראל והקב"ה מכניסם". והר"ן [נדרים מא.] כתב "אחר שחלה ונתרפא, מתחזק בטבעו להיות יותר בריא ממה שהיה קודם חליו" [הובא למעלה הערה 820]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקכה.] כתב: "דבר זה תמצא תמיד, שכל דבר כאשר בא עליו דבר מתנגד לבטל מציאותו, הנה הוא מכין עצמו בדברים אשר הם מועילים למציאותו, עד שיוכל לעמוד נגד המתנגד". לכך כאשר האדם בהתגברות הכעס ["בשעת כעסו"], או בצער גדול ["מתו מוטל לפניו"] אם יבוא אחר לפייסו ולנחמו על כך, הוא יגרום לכך שחבירו יוסיף חימה וצער, כי כעסו וצערו יתגברו כאשר יתקלו במתנגד להם.

<> פירוש - מפרש "אל &**תשאל**^ לו בשעת נדרו" ש"תשאל" הוא מלשון שאלה ותשובה, שהשומע שואל את הנודר האם דבר פלוני גם כן נכלל בנדרו, וכמו שמבאר.

<> פירוש - כוונת השואל היא לוודא שדבר פלוני אינו נכלל בנדר, כי חושש שאם לא יוודא זאת בשעת הנדר, אזי בהמשך הנודר ישכח על מה לא נדר, ועלול לסבור שאותו דבר פלוני אכן נכלל בנדרו, ויחמיר על עצמו בחנם, כי לאמיתו של דבר לא היה אותו דבר נכלל בנדרו.

<> נדרים יח: "סתם נדרים להחמיר", ופירש הר"ן שם "סתם נדרים להחמיר - כלומר מי שנדר ויש לפרש לשונו להחמיר ולהקל, כל שלא פירש אחד מהן למה נתכוין, הולכין בסתמא להחמיר". והרמב"ם בהלכות נדרים פ"ט ה"ד כתב: "היו מקצת בני המקום קורין לו כך, ומקצתם אין קורין, אין הולכין אחר הרוב, אלא הרי זה ספק נדרים, וכל ספק נדרים להחמיר".

<> פירוש - כתוצאה משאלת השומע את הנודר [האם דבר פלוני נכלל בנדרו] עלול להתרחש שהנודר יתעורר לשוב ולנדור כדי להכליל אותו דבר פלוני בנדרו, שמעיקרא לא היה נכלל בנדרו.

<> שבא להקל מעל הנודר, ונמצא שמחמיר עליו.

<> וכן הוא בעירובין סד: "בא אחד לישאל על נדרו". ובנדרים כא: אמרו "ארבעה נדרים הללו צריכין שאלה לחכם", ועוד.

<> כן ביארו כאן מפרשי המשנה. והרע"ב כתב כאן: "ואל תשאל לו בשעת נדרו - למצוא פתחים להתיר לו את נדרו, מפני שאז על כל פתח ופתח שתמצא לו יאמר אדעתא דהכי נדרתי, ושוב לא תמצא לו פתח. ומצינו כשנשבע הקב"ה למשה שלא יכנס לארץ [במדבר כ, יב], לא התחנן מיד אלא המתין ואח"כ התחיל להתחנן", ומקורו בילקו"ש ח"א סימן תשמג.

<> לשון הרבינו יונה כאן: "ואל תשאל לו בשעת נדרו - שלא ישאל ממנו שאלות מן הפתחים של התר, כלומר, אדעתא דהכי מי נדרת, כי בעודנו כעוס ונודר יבוא לפרש כל השאלות אשר ישאלוהו וישימים בנדר, על דרך שלא יוכל למצוא לו התר, ונמצא כי יגרום לו רעה". ומעין זה פירש רש"י כאן בהסברו הראשון.

<> פירוש - החבר משתתף בצער חבירו, ומצטער עמו על הקלקלה שנזדמנה לו.

<> "מה שהוא עושה" - לברר מה שלומו, וכיצד הוא מסתדר במצב זה. וראה להלן הערה 1701.

<> ברכות כח: "אמרו לו [תלמידי רבי יוחנן בן זכאי לרבם], רבינו, ברכנו. אמר להם, יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו עד כאן, ["בתמיה, כלומר ולא יותר ממורא בשר ודם" (רש"י שם)]. אמר להם ולואי ["ולואי שיהא כמורא בשר ודם, שאם כן תחדלו מעבירות הרבה" (רש"י שם)], תדעו כשאדם עובר עבירה ["בסתר, ממורא הבריות" (רש"י שם)], אומר שלא יראני אדם". ונאמר [במדבר ה, כז] "והשקה את המים וגו' והיתה האשה לאלה בקרב עמה", ופירש רש"י שם "הפרש יש בין אדם המתנוול במקום שניכר, לאדם המתנוול במקום שאינו ניכר". ונאמר [ירמיה ב, כו] "כבושת גנב כי ימצא כן הבישו בית ישראל וגו'".

<> פירוש - קלקלתו גורמת לריחוקו משאר בני אדם, ולכך בשעה זו בני אדם הם למשא עליו. ואודות שיש הבדלה מחמת פחיתות, כן כתב בהספד [קפב], וז"ל: "טומאת מצורע... הוא בשביל כי המצורע הוא מובדל ומרוחק, שהרי התורה אמרה עליו [ויקרא יג, מו] 'מחוץ למחנה מושבו'. וזה מורה שהוא מרוחק מן הכלל, וזה הוא בשביל פחיתותו וחסרונו".

<> שבא בכדי לעזור לחבירו, אך מביא לתוצאה הפוכה. ולהלן במשנה יט [ד"ה ואם אתה] יבאר סמיכות משנתינו למשנה שלפניה.

%[פ"ד מ"כ]

<> כך היה אפשר להבין את המלים "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" [בסמוך יבאר שזו רק הוה אמינא, אך לאמיתו של דבר כוונת המשנה הנ"ל היא לומר להפך, שרוצה לראות קלקלת חבירו כדי להשתתף בצער חבירו, ולא לשמוח לאידו].

<> עד כאן ההבנה שהיתה יכולה להיות במשנה הקודמת "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", שראית קלקלתו נאסרה, אך שמחה לאיד מותרת.

<> "איך נוהג" - לברר מה שלומו, ואיך הוא מסתדר. וראה למעלה הערה 1695.

<> כפי שביאר בסוף המשנה הקודמת, וז"ל: "ודבר זה עוד יותר צער אליו, כי מי שהוא בקלקלה, בני אדם למשא עליו שיראו קלקלתו, שהוא נבדל משאר בני אדם בקלקלה זאת. כי קלקלתו הוא חסרונו, ואין אדם רוצה כי אחרים יראו קלקלתו. והוא היה מכוין שיהיה לו לנחת רוח, אשר הוא מצער גם כן בקלקלתו. [והנה] הוא בהפך זה, כי הוא מצער יותר כאשר קלקלתו נראה לאחר". וא"כ משנתינו נסמכה למשנה הקודמת "שלא תטעה לפרש מה שאמר 'ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו' מפני שבא לשמוח, וכמו שפירשנו" [לשונו בסמוך].

<> לשון הגמרא שם "מעשה ברבן גמליאל [הזקן, שמחות פ"ח], שאמר השכימו לי שבעה לעלייה. השכים ומצא שמונה. אמר, מי הוא שעלה שלא ברשות, ירד. עמד שמואל הקטן ואמר, אני הוא שעליתי שלא ברשות, ולא לעבר השנה עליתי, אלא ללמוד הלכה למעשה הוצרכתי. אמר לו שב בני שב, ראויות כל השנים כולן להתעבר על ידך".

<> פירוש - הוא קדם הרבה לתנאים שהוזכרו בפרק זה, שהיה מתלמידי רבן גמליאל הזקן [ראה הערה קודמת]. וב"תולדות תנאים ואמוראים" עמוד 1148 ביאר שהיה ביחד עם הלל הזקן, והוכיח כן מהירושלמי סוף סוטה [שיובא בסמוך]. ושם מבאר שהלל נפטר ששים שנה קודם החורבן, ואז היה שמואל הקטן לערך עשרים שנה. והרי התנאים שהוזכרו בפרק זה היו בדורו של רבי עקיבא או בדור שלאחריו [ראה הערה 1680], שזהו לאחר החורבן. וא"כ קשה, מדוע שמואל הקטן הוזכר כאן, ולא קודם לכן, וכפי שמבאר והולך.

<> נכנס לענין זה, שאולי תבאר שמחמת שנקרא "שמואל הקטן" לכך לא ניתן לו החשיבות הראויה [שיוזכר במקומו], אלא נזכר לאחר זמן. וידחה זאת, ויחזור לשאלתו מדוע לא הוזכר במקומו. ואודות שלא מזכירים תנא במקומו מחמת עניני גנאי, ראה למעלה פ"ב מ"ח [תרמא.-תרמג.].

<> אודות ש"קטן" מורה בדרך כלל על גנאי, הנה נאמר [בראשית ט, כד] "וייקץ נח מיינו וידע את אשר עשה לו בנו הקטן", ופירש רש"י שם "בנו הקטן - הפסול והבזוי, כמו [ירמיה מט, טו] 'הנה קטן נתתיך בגוים בזוי'". ובגו"א שם [אות יח] כתב: "בנו הקטן והפסול. דאם לא כן למה קראו 'בנו הקטן', דמאי נפקא מיניה אם היה קטן או גדול, אלא הקטן והבזוי, לכך ביזה אותו גם כן".

<> לשון הירושלמי שם: "למה נקרא שמו 'קטן' לפי שהוא מקטין עצמו. ויש אומרים לפי שמעט היה קטן משמואל הרמתי".

<> כי כאשר אומרים שזה גדול מזה, מונח בזה שויון מסוים ביניהם, וכפי שכתב למעלה [לפני ציון 1622]: "ואין להקשות כלל, שאיך יאמר בין שני דברים שהם מתחלפים לגמרי, וכי יש ערך ושיעור בין עולם הזה לעולם הבא עד שיאמר כי זה יותר מזה, כאילו היה שעור ביניהם", ושם הערה 1624. ובמיוחד יש לומר כן לפי דברי הירושלמי שלפנינו [הובאו בהערה הקודמת] ש"מעט היה קטן משמואל הרמתי", הרי שרק "&**מעט**^ היה קטן" משמואל הרמתי.

<> כמו שאמרו [סוטה מח:] "שוב פעם אחרת היו מסובין בעלייה ביבנה, נתנה להן בת קול מן השמים ואמרה להן, יש בכם אדם אחד שראוי שתשרה שכינה עליו, אלא שאין דורו זכאין לכך. נתנו עיניהם בשמואל הקטן. וכשמת הספידוהו הי עניו הי חסיד תלמידו של הלל". ורש"י כאן כתב: "הקטן - קטן משמואל הרמתי, כמו שמצינו שיצתה בת קול ואמרה שהיה ראוי שתשרה עליו שכינה כמשה רבינו עליו השלום".

<> בסוף פרק א, ששם נשנו דברי הלל [שם משנה יב], ודברי רבן גמליאל הזקן [שם משנה טז]. והואיל ושמואל הקטן היה בימיהם, היה ראוי שדבריו יובאו שם, או שיובאו בפרק ב, כי בפרק א הובאו רק דבריהם של זרע הלל, וכפי שביאר למעלה פ"ג תחילת מ"א [לאחר ציון 33]: "ובזה יש לתרץ מה שלא הזכיר רבן יוחנן בן זכאי [בפרק א], שקבל מהלל גם כן, כי לא הזכיר רק זרעא דבית הלל".

<> כמבואר למעלה הערה 1702. אמנם ק"ק, כי לכאורה בלא"ה לא היינו טועים לפרש את המשנה הקודמת כך, שהרי הוזכרו שם ארבעה דברים, כאשר "אל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" הוא הדבר הרביעי. ולמעלה הקשה בתחילת המשנה הקודמת "מה ענין ארבעה דברים זה לזה", ותירץ "יש לדעת כי אלו ארבעה דברים ענין אחד; שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבא תקנתו הפך הכונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור כאשר יביא אותו אל הפך הכונה". אך אם היה כוונתו לשמוח לאידו של חבירו, שוב יקשה "מה ענין ארבעה דברים זה לזה". ויל"ע בזה.

<> יבאר טעם נוסף מדוע שלא יראה חבירו בשעת קלקלתו, ומתוך כך יתבאר באופן נוסף סמיכות דברי שמואל הקטן למשנה הקודמת. והטעם הראשון הובא למעלה הערה 1702.

<> פירוש - אפילו אם מדובר שהמקולקל שלח לקרוא לו שיבוא לפניו, ואם כן בודאי שאינו מצטער באם יבוא, שהרי שלח לקרוא לו.

<> פירוש - אם היה מדובר באופן שהוא שונאו.

<> שאמרו שם [משנה יח] "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, ויפה שעה אחת של קורת רוח בעולם הבא מכל חיי העולם הזה". ואם תאמר, מה ראה לדון כאן [במשנתינו, משנה כ] בסמיכות שבין משניות יח-יט. ויש לומר, כי יבאר כאן שני הסברים בביאור משניתנו ["בנפול אויבך אל תשמח"], ובהתאם לכך אף הסמיכות שבין משניות יח-יט תוסבר בשני הסברים אלו, וכמו שיתבאר בהמשך [ראה להלן הערה 1743].

<> פירוש - דעת המהר"ל היא שאין צורך לבאר את סדר המאמרים מצד קשר מהותי ביניהם, אלא מספיק לומר שהמאמרים נסמכו על פי סדר הדורות של החכמים, וכמבואר למעלה הרבה פעמים [ראה למעלה הערות 260, 524, 1315, 1458, 1497, 1680]. ומכל מקום, אם הנך חפץ למצוא קשר מהותי בין המאמרים ניתן לעשות כן, וכפי שמבאר והולך. וראה למעלה הערה 172.

<> פירוש - אין כוונת המשנה לומר את מעלת התשובה ומעש"ט, אלא את מעלת העולם הזה, שמתוך שיש בעוה"ז תשובה ומעש"ט לכך העוה"ז הוא יפה ומשובח, וכמו שמבאר. וראה למעלה תחילת הערה 1602.

<> כי לא אמר "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט מכל חיי העולם הבא", אלא "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט &**בעולם הזה**^ מכל חיי העולם הבא". וביאור הדבר ראה למעלה מי"ח [לאחר ציון 1612] שכתב: "כלומר ששעה אחת בעולם הזה יפה, מצד שיש תשובה ומעשים טובים בעולם הזה, מכל חיי עולם הבא, כלומר שבעולם הבא אין קנין מעלה. ומצד קנין מעלה, עולם הזה יותר במעלה מן עולם הבא", ושם הערה 1614.

<> רומז לפסוק [משלי יא, י] "בטוב צדיקים תעלץ קריה ובאבוד רשעים רנה", ובסמוך יביא מקרא זה.

<> בפשטות קושי זה קיים רק בנוגע לתשובה, אך לא בנוגע למעשים טובים. וכך משמע מלשונו, שכתב: "מאי מעליותא של עולם הזה, שיש בו תקון לרשעים &**בתשובה**^, יאבדו רשעים ויהא רנה".

<> פירוש - לכך נסמכה המשנה "אל תרצה את חברך וכו'" [משנה יט] למשנה שלפניה [משנה יח], כי הבבא האחרונה של משנה יט היא "ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו", וזה מורה שמדת הקלקלה אינה מדה יפה כלל. לכך שפיר מובן שמעלת העוה"ז היא מחמת אפשרות התשובה שקיימת בו [משנה יח], כי לולא תשובה ישאר הרשע בקלקלתו.

<> אך לעוה"ב לא שייכת תשובה, וכמבואר למעלה בשני טעמים [מציון 1584 עד ציון 1595].

<> לכך נסמכה משנה יט למשנה יח. וסמיכות משנה כ לבבא האחרונה של משנה יט כבר נתבארה למעלה בשני אופנים [הערות 1702, 1712]. ויש בזה הטעמה מיוחדת; אמרו במדרש [קה"ר ז, כג] "שאלו את שמואל הקטן, מהו דכתיב [קהלת ז, טו]... 'ויש רשע מאריך ברעתו', כל זמן שאדם חי הקב"ה מצפה לו לתשובה, מת אבדה תקותו, שנאמר [משלי יא, ז] 'במות אדם רשע תאבד תקוה'. [משל] לכת אחת לסטין, שהיתה חבושה בבית האסורין. חתר אחד מהן חתירה אחת, וברחו כולן, נשתייר שם אחד מהן, ולא ברח. כיון שבא השלטון התחיל לחבטו במקל. אמר ליה, ביש גדא וטמיע מזלא, חתירתא קומך לא הות עריק. כך לעתיד לבא הקב"ה אומר לרשעים, התשובה לפניכם ולא שבתם". הרי שמואל הקטן הוא המזרז את הרשעים שיעשו תשובה בעוה"ז, שאם לא עכשיו אימתי. ולפי המבואר כאן הרי כך נאה וכך יאה; הואיל ושמואל הקטן נסדר כאן משום שהוא בא לבאר את הבבא האחרונה של המשנה הקודמת ["ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו"], ובבא אחרונה זו באה לבאר את המשנה שלפניה [משנה יח] אודות תיקון התשובה שלא ישאר הרשע בקלקולו, לכך בעקיפין שמואל הקטן מתחבר לנחיצות ענין התשובה, לכך הדגיש במדרש שיש לרשעים לעשות תשובה בעוה"ז כדי שהקלקלה לא תשאר.

<> וקשה מפסוק זה על משנה יח, שמשנה יח שבחה את מעלת התשובה מחמת שהיא מונעת מרשעים את כליונם, ואילו פסוק זה מבאר את מעלת כליונם של רשעים. ובהמשך יקשה מפסוק זה על הפסוק "בנפול אויבך אל תשמח", אך בינתים אינו עוסק עם משנתינו, אלא עם שתי המשניות שקדמו לה.

<> "ביהושפט כתיב, כשיצא להלחם בעמונים שבאו עליו" [רש"י סנהדרין לט:].

<> "'הודו לה' כי טוב' משמע טוב שיקלסו לפניו על זאת" [רש"י מגילה י:].

<> והגמרא [מגילה י:] שאלה מכך סתירה על מה שנאמר [דברים כח, סג] "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם כן ישיש להרע אתכם", שמשמע מכך ש"חדי הקב"ה במפלתן של רשעים" [לשון הגמרא שם].

<> לפנינו בגמרא [מגילה י:] איתא "אמר רבי אלעזר". אך בעין יעקב שם [וכן בסנהדרין לט:] איתא "רבי יוסי ברבי חנינא". וכבר נתבאר הרבה פעמים [ראה למעלה הערה 371] שדרכו להביא כגרסת העין יעקב.

<> אודות שמפלת רשעים היא כבוד השם יתברך, כן פירש רש"י [שמות יד, ד], וז"ל: "ואכבדה בפרעה - כשהקב"ה מתנקם ברשעים שמו מתגדל ומתכבד. וכן הוא אומר [יחזקאל לח, כב] 'ונשפטתי אתו וגו'', ואחר כך [שם פסוק כג] 'והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי וגו''. ואומר [תהלים עו, ד] 'שמה שבר רשפי קשת', ואחר כך 'נודע ביהודה אלהים' [שם פסוק ב]. ואומר [תהלים ט, יז] 'נודע ה' משפט עשה'", ומקור דברי רש"י הןא מהמכילתא שם. ובגו"א שם אות ד כתב: "אלא כשעושה הקב"ה נקמה ברשעים, כל שאר העולם משבחים אותו". ולמעלה במשנה ד [לאחר ציון 358] כתב: "כי כאשר השם יתברך עשה נקמה בחוטאים, מתגדל כבודו [ומביא שם את המכילתא הנ"ל]... הרי לך כשהשם יתברך עושה משפט ברשעים כבודו מתגדל", ושם הערה 361. וכן הזכיר כאן בקיצור הרבינו יונה. @**ובח"א לסנהדרין**^ לט: [ג, קנז.] כתב טעם אחר לשמחה זו, וז"ל: "אבל משיש אחרים, כי לנבראים אחרים, הרשעים מצירים ומתנגדים להם, ובמפלתן ראוי שישישו אחרים". הרי ביאר את שמחת האחרים מפאת שנסתלקו הרשעים המצירים להם, בבחינת "מיתתן של רשעים, הנאה להן ["שאין מוסיפין לחטוא" (רש"י שם)], והנאה לעולם ["ששקטה כל הארץ" (רש"י שם)]". ומעין זה כתב באור חדש [סד:], וז"ל: "מה שכתוב [דברים כח, סג] 'כן ישיש ה' וגו'', אין לפרש על הקב"ה שהוא שש, דזה אי אפשר שהשם יתברך שש במפלתן של רשעים. אלא שהוא משיש אחרים, שמגדיל את הרשע, והרשע בודאי רוצה להאביד חס ושלום את ישראל, כמו שעשה להמן שהגדיל אותו עד שבא להאביד את ישראל". הרי השמחה היא שנסתלק מישראל איש צר ואויב. אך כאן מבאר את שמחת האחרים משום "כבוד השם יתברך".

<> יש להעיר, שאם יש במפלת רשעים רבוי כבוד שמים, מדוע אין זו סבה שאף הקב"ה ישמח בכך. ונראה, שהואיל והקב"ה בראם, לכך כבורא אין הוא שמח באבוד מעשי ידיו [מה שאין לנבראים, להם כבוד שמים הוא דבר שיש לשוש עליו לגמרי]. וכן מבואר בח"א לסנהדרין לט: [ג, קנז.], וז"ל: "פירוש, כי השמחה הוא כאשר יש לו שלימות, ואז נמצא השמחה [ראה למעלה הערה 1647, ובסמוך הערה 1735]. והשם יתברך רצה בבריאתם, מפני שהוא עלת הכל. וכאשר נברא העולם נאמר [תהלים קד, לא] 'ישמח ה' במעשיו', מפני שהשם יתברך רוצה וחפץ במעשיו, ואיך ישמח בהפסד שלהם, כמו שאמרו [מגילה י:] מעשי ידי טובעים ואתם רוצים לומר שירה, לכך הוא אינו שש". וכן הזכיר בקיצור בגו"א ויקרא פכ"ד סוף אות ט [קצז.], שם במדבר פי"ח אות ט [רעט.], שם דברים פכ"ח סוף אות טז [תמה.], ובאור חדש [סד:].

<> עד כאן ישוב הסתירה בין משנה יח [המשבחת את מעלת התשובה שמונעת מרשעים את קלקולם] לפסוק "באבוד רשעים רנה". ותמצית דבריו היא, שמשנה יח מדברת מצדו של ה' [שאינו שמח במפלתן של צדיקים], ואילו הפסוק "באבוד רשעים רנה" עוסק מצדם של הבריות. ואף לא יקשה ממה שנאמר כאן "בנפול אויבך אל תשמח" [משנתינו], כי נעמיד שפסוק זה אינו עוסק בנפילת רשעים, אלא ב"אויבך" שאינם רשעים.

<> קטע זה נמצא רק בדפוס ראשון, והושמט מהדפוסים המאוחרים יותר מחמת הצנזורה, ונודה לה' שעלה בידינו לברר מקחו של צדיק, כי א"א להבין המשך דבריו לולא קטע זה. ובא לבאר הסבר שני למשנה יח "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעולם הזה וכו'", כי עד כה ביאר שזהו מצדו של הקב"ה בלבד, שמעלת העולם הזה הוא התקון שיש בו לרשעים, משום ש"השם יתברך אין רוצה בשום תקלה" [לשונו למעלה], אך מצד הבריות ראוי לשמוח במפלת רשעים משום כבוד שמים. אך מעתה יבאר שאף מצד הבריות אין לשמוח במפלת הרשעים, אלא בתשובתם מהחטא, וכמו שמבאר.

<> כך שאל המן את מרדכי, כאשר מרדכי בעט בו בשעה שהמן הרכיבו על הסוס.

<> פירוש - אם המן הרשע היה ישראל.

<> באור חדש [קפו:] ביאר ענין זה, וז"ל: "ומה שאמר ההוא בישראל כתיב וכו', פירוש כאשר אמרנו בכמה מקומות כי השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם [ראה למעלה הערה 1730, ולהלן הערה 1759], וכאשר אויביך נופלים אל ישמח, שאין זה שלימות לו. כי אדרבא, כאשר ישראל הם אחים, שלימות האחד ומעלתו הוא גם כן שלימות מה לאחר. וכן נפילת האחד הוא גם כן חסרון לשני. כמו שני אחים, כאשר יגיע אחד למעלה וגדולה, דבר זה הוא שלימות מה לאחר. ונפילה שמגיעה לאחד, אף כי הוא אויב לו, מכל מקום אין דבר זה שלימות אליו, דסוף סוף אחים הם [ראה להלן הערה 1760]. אבל באומות עולם, ישמח, שאינם אחים, והנפילה להם הוא שלימות לישראל, ולפיכך יש לשמוח". וגם הגר"א בפירושו למשלי [כד, יז] ביאר את הקרא שאיירי ברשע, וכן הוא ברבינו יונה כאן ובפירושו למשלי [כד, יז].

<> לשון הגמרא שם "שלשה הקב"ה שונאן... והרואה דבר ערוה בחבירו ומעיד בו יחידי... את לחודך אסהדת ביה, שם רע בעלמא קא מפקת ביה. אמר רבי שמואל בר רב יצחק אמר רב, מותר לשנאתו ["הרואה יחידי דבר ערוה בחבירו, אע"פ שאינו רשאי להעיד לו, מותר לשנאותו, שהרי הוא יודע בודאי שהוא רשע" (רשב"ם שם)], שנאמר 'כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו'. מאי 'שונא' ["כלומר מי הוא השונא שאמר הכתוב" (רשב"ם שם)], אילימא שונא נכרי, והא תניא 'שונא' שאמרו שונא ישראל, ולא שונא נכרי. אלא פשיטא שונא ישראל, ומי שריא למסניה, והכתיב 'לא תשנא את אחיך בלבבך' ["ומסתמא לאו ברשיעי איירי קרא" (רשב"ם שם)]. אלא דאיכא סהדי דעביד איסורא, כולי עלמא נמי מיסני סני ליה, מאי שנא האי. אלא לאו כי האי גוונא דחזיא ביה איהו דבר ערוה".

<> פירוש - קרא של "בנפול אויבך אל תשמח" עוסק ברשע שמותר לשנאותו [כי אחרת אין מציאות של "אויבך"], ועם כל זה אסור לשמוח במפלתו. ואינו מחלק בזה בין "שונאך" ל"אויבך" [ראה רבינו בחיי על הפסוק (דברים ל, ז) "ונתן ה' אלקיך את כל האלות האלה על אויבך ועל שונאיך אשר רדפוך"].

<> שעל כך נאמר [דברים יט, יט] "ובערת הרע מקרבך". ובבאר הגולה בבאר השני [קמב:] כתב: "ועוד תדע להבין כי משפט מן בית דין של מטה הכל הוא לזכות, כי הבית דין ראוי שיהיו צדיקים וישרים, ומן הצדיק והישר אינו בא ממנו בעצם רק הטוב. רק כאשר לא ימצא לו זכות, אז הוא נדון לחובה, כי גם זה טוב לסלק הרע מן העולם, כדכתיב 'ובערת הרע מקרבך'", ושם הערה 150 [הובא למעלה פ"ג הערה 1761].

<> פירוש - אם הרשעים נפלו באופן שלא נסתלקו מן העולם, אלא נפלו באופן אחר [ירדו מנכסיהם, וכיו"ב], שוב אין בנפילתם משום סילוק רשעתם, ועל כך אין היתר לשמוח במפלתם.

<> לשון המשנה שם "שמא תאמרו [העדים] מה לנו ולצרה הזאת ["להכניס ראשינו בדאגה הזאת אפילו על האמת" (רש"י שם)], והלא כבר נאמר [ויקרא ה, א] 'והוא עד או ראה או ידע אם לא יגיד וגו''. ושמא תאמרו מה לנו לחוב בדמו של זה ["להיות מתחייבים מדמיו של זה, נוח לנו לעמוד ב'אם לא יגיד'" (רש"י שם)], והלא כבר נאמר [משלי יא, י] 'באבוד רשעים רנה' ["אם רשע הוא אין כאן עונש" (רש"י שם)]". ואין כוונתו שרק על מיתת בית דין אמרינן "באבוד רשעים רנה", אלא הוא הדין גם במיתה שלא היתה בבית דין, וכפי שאמרו בגמרא [סנהדרין לט:] גם לגבי הריגתו של אחאב במלחמת ארם, שאמרו שם: "'ויעבור הרנה במחנה' [מ"א כב, לו, "מדלא כתיב 'רנה', משמע הרינה המיוחדת שהיתה עתידה לבא שכבר הוזכרה, והיכן הוזכרה" (רש"י שם)], אמר רבי אחא בר חנינא 'באבוד רשעים רנה', באבוד אחאב בן עמרי רנה", ופירש רש"י שם "באבוד רשעים רנה - והיה העולם מצפה מתי תבא הרנה, איבודו של אחאב, וכשנהרג עברה והוזכרה הרנה בפי הכל". והרי אחאב לא הומת בבית דין, אלא נהרג במלחמה, ועם כל זה הובא על כך המקרא "באבוד רשעים רנה".

<> כפי שגם דייקה ברוריא אשת ר"מ קודם לכן [בגמרא שם], שסילוק רשעותם יכול להתקיים גם על ידי תשובה, וכפי שביאר בבאר הגולה באר השביעי [תיט.], וז"ל: "איתא בפרק קמא דברכות [י.] הנהו בריוני ["פריצים" (רש"י שם)] דהוי בשבבותיה דרבי מאיר, והיו מצערי ליה טובא. הוי קא בעי רבי מאיר רחמי עלייהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריא דביתהו דרבי מאיר, מאי דעתך דכתיב [תהלים קד, לה] 'יתמו חטאים מן הארץ', מי כתיב 'חוטאים', 'חטאים' כתיב ["שיכלה יצר הרע" (רש"י שם)]... הרי לך כי רבי מאיר חשב דלבעי רחמי שימותו הרשעים, ואמרה לו אשתו שאין ראוי להתפלל על זה, אף שהוא רשע אין להתפלל עליו שימות, מאחר שאפשר שישוב מחטאו, אם כן למה יתפלל עליו שיהיה נאבד... כי לכך כתיב 'יתמו חטאים מן הארץ', ולא כתיב 'חוטאים', שהוא שם התאר לאדם שהוא רשע, והיה משמע שימות ויתום האדם אשר חוטא... אבל 'יתמו חטאים מן הארץ', שלא יהיה החטא נמצא, והיינו שיהפוך השם יתברך דעת החוטא ולא יעשה רע עוד, ובזה יתמו חטאים שלא יעשה עוד עבירות... כי ישובו אל השם יתברך". הרי שמגמת הפסוק היא להורות על סילוק רשעותם של הרשעים.

<> ועל כך נאמר "יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי העולם הבא". ומדגיש בזה, שיופיו של העוה"ז הוא לא רק מצדו של הקב"ה [וכהסברו הראשון], אלא אף מצדם של הבריות, שאף להם אסור לשמוח במפלתן של רשעים, ולכך נאה ויפה הוא שיש בעולם הזה אפשרות של תשובה לסילוק רשעותם של הרשעים שלא בדרך מפלה.

<> לאו דוקא "סמך מאמר זה [משנתינו]... אחר המאמר של 'יפה שעה אחת וכו''", כי ביניהם נאמרה משנה יט ["ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו"], אך כוונתו מבוארת, שמשנתינו נסמכה לכאן בעקבות מה שאמרו במשניות הקודמות [יח-יט] שמן הראוי שהרשעים לא ישארו בקלקולם, כי אין לשמוח במפלתם של הרשעים, וכמבואר במשנתינו. אם כן יש כאן שני ביאורים לסמיכות משניות יח-יט; (א) הקב"ה אינו שש באבוד רשעים, כי מדת הקלקלה אינה יפה כלל [כמבואר במשנה יט], ולכך מעלת העוה"ז היא באפשרות עשיית תשובה [משנה יח]. (ב) הואיל ואין לשמוח על מפלת הרשעים [משנתינו], לכך אף מצד הבריות הקלקול הוא דבר מגונה [כמבואר במשנה יט], ולכך מעלת העוה"ז היא באפשרות עשיית תשובה [משנה יח]. וראה למעלה הערה 1715.

<> מקשה כן על הסברו השני. כי בשלמא לפי הסברו הראשון, ניחא, שרק מצד הקב"ה אין לשמוח במפלת רשעים, אך לא מצד הבריות, שלהם ראוי לשמוח במפלת רשעים מצד כבוד שמים, וכפי שביאר למעלה. אך לפי הסברו השני, שנתבאר שאף מצד הבריות אין לשמוח במפלת הרשעים, תקשי לך על מה אמרו חכמים "אבל משיש הוא אחרים".

<> נקט ב"שונאי ישראל" בלשון סגי נהור, וכוונתו כאשר האומות באות על ישראל להאביד אותם.

<> לשון הפסוק הוא [דברים כח, סג] "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם ונסחתם מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה", ופירש רש"י שם "כן ישיש ה' - את אויביכם עליכם להאביד וגו'". הרי הפסוק מדבר באויבי ישראל.

<> ושמואל הקטן לא הוסיף דבר על לשונו של הפסוק. וכן למעלה פ"א מי"ז [שצה:] שאל על התנא שם שלא הוסיף על משמעות המקרא [ראה שם הערה 1460], ולכך טרח לבאר שם בסוף המשנה [תה:] את ההבדל בין דברי התנא לדברי המקרא. וכן שאלו שאלה זו כאן; משמעות רש"י, רמב"ם, רבינו יונה, רע"ב ואברבנאל. וראה הערה הבאה.

<> פירוש - המלים האחרונות של המשנה הן "והשיב מעליו אפו" [משלי כד, יח]. ועל כך כתב הרמב"ם כאן: "'חרון אפו' לא נאמר, אלא 'אפו', מלמד שמוחלין לו כל עונותיו". וכן הביא רש"י גירסא זו. ופירושו, כאשר אדם שמח בנפול אויבו, אזי הקב"ה ימחול לאותו אויב את כל עוונותיו. ולשון האברבנאל: "ודרש שמואל שלא אמר 'חרון אפו', לשיפורש שהשיב מעליו החרון אף והתלהבות הכעס החזק, אבל שתמיד נשאר עליו אף השם כל שהוא, אינו כן, כי הכתוב אמר 'והשיב מעליו אפו', והוא שימחול לו כל עונותיו אשר עשה נגדך, שעליהם היה חרון אפו". וראה הערה הבאה.

<> לא כמו שביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "ויש גורסין... 'מלמד שמוחלין לו על כל עוונתיו'. ועתה השמיענו שמואל חדוש גדול, שרוצה לומר כי יראה השם שזה שמח בנפול אויבו, וימחול לאויב ויקים אותו, והוא עונש לשמח". וכן כתב כאן התויו"ט, וז"ל: "והשיב מעליו אפו - בדברי הרמב"ם נראה דגריס עוד 'חרון אפו' לא נאמר, אלא 'אפו', מלמד שמוחלין לו על כל עונותיו. הובא גם נוסחא זו בפירוש רש"י. ופירש מדרש שמואל בשם הרב מתתיה היצהרי 'חרון אפו' לא נאמר, שהוא חום האף לבד, אלא 'אפו', כלומר כל האף. וגירסא זו נראית בעיני, שעכשיו חידש לנו שמואל הדקדוק שבכתוב הזה". אך המהר"ל נאיד מזה, כי כבר ביאר שסמיכות המשניות מחייבת אותנו לומר שעיקר הדגשת שמואל הקטן הוא שאין לשמוח במפלת האויב, ולכך יפה שעה אחת בתשובה ומעש"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב, וכמו שביאר למעלה. ולכך יבאר הסבר אחר לפי הרמב"ם, וכמו שממשיך ואומר.

<> לשון הרמב"ם: "אף על פי ששלמה אמר בחכמתו זאת הצוואה, אבל זה החכם היה מוכיח בזאת המדה, ומזהיר מזאת העבירה". וסוף לשונו משמע שהיה צורך באזהרה זו משום שבני אדם לא היו נזהרים באיסור זה. וכן כתב כאן הרבינו יונה, וז"ל: "מה בא להשמיענו שמואל הקטן בזה, הלא פסוק שלם הוא, ושלמה ע"ה אמרו. אלא רוצה לומר שהיה רגיל שמואל הקטן לומר פסוק זה, מפני שהוא דבר הצריך בכל יום, ובני אדם נכשלים בו בכל יום, כי גם בהיות האויב רשע אין לשמוח ברעתו".

<> לשון רש"י: "והשיב מעליו אפו - שישוב ממנו ויבא עליך".

<> צריך ביאור, איך מבואר ששמואל הקטן מדגיש זאת, הרי סוף סוף נקט כלישנא דקרא ללא שנוי. ואולי גרס בדברי שמואל הקטן רק שאמר את פסוק יז ["בנפול אויבך אל תשמח ובכשלו אל יגל לבך", ולא את הפסוק שלאחריו "פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו". וכן בשנויי נוסחאות הנדפס בשולי המשניות יש גירסא כזו, ושם מצויין שכך נראה גרס גם רבינו יונה. ומתוך ששמואל הקטן מצטט רק את הפסוק הזה, ולא גם את הבא אחריו, בכך בא להדגיש את ה"אל תשמח", ש"רק יבואו עליך הצרות" [לשונו כאן].

<> לשון הפסוק במילואו [משלי כד, יח] "פן יראה ה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו".

<> פירוש - מהו הפסדו של השמח בנפילת אויבו אם ה' ישיב אפו מאויבו, הרי אין לו שום תועלת בדבר שה' ישאיר אפו על אויבו.

<> בתמיה, וכי הפסוק נותן טעם ש"בנפול אויבך אל תשמח" משום שאז לא ישיב ה' מאויבו את חרון אפו, הרי אין בזה נתינת טעם כלל.

<> כן כתב כאן הרע"ב: "והשיב מעליו אפו - מדלא כתיב 'ושב', אלא 'והשיב', משמע יסירהו מעל אויבך וישיבהו עליך".

<> שחרון האף ישוב ויבוא אל השמח במפלת אויבו.

<> פירוש - השמח לאיד לא ינקה מהעונש [מלבי"ם משלי שם], וכמו [שמות כ, ו] "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", והוא לשון עונש [רמב"ן שם]. וראה גו"א שמות פי"ב אות ס, ושם הערה 457. והמצודות דוד במשלי שם כתב: "שמח לאיד - השמח על תקלת חבירו לא ינקה מן התקלה ההיא, כי תבוא גם עליו".

<> כי שמחה מורה על שלימות [ראה למעלה הערה 1735], ואם שמח ברע בעל כרחך שמוצא את שלימותו ברע, וממילא הואחפץ ברע, כי כל אדם חפץ בשלימותו. וכן כתב בגו"א דברים פ"ה סוף אות ז [קטו.], וז"ל: "הוא חומד מפני שרוצה להשלים עצמו מה שחסר... ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם. שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר" [ראה להלן הערה 1951]. וכן כתב בנתיב התורה ס"פ יז [א, עד:], וז"ל: "לעולם ירוץ אדם לדבר מצוה [ברכות ד:], וזה מפני כי המצוה היא השלמת האדם, ובה יושלם האדם, וכאשר הוא בלא מצוה הוא חסר. וכל דבר רץ אל דבר שהוא משלים אותו, וקודם זה הוא חסר מן השלמתו, ולכך הוא רץ להשלים חסרונו".

<> כי הרע של שונאו הוא גם רע של עצמו, וכפי שביאר באור חדש [קפו:], וז"ל: "השמחה היא מצד השלימות שיש לאדם, וכאשר אויביך נופלים אל ישמח, שאין זה שלימות לו. כי אדרבא, כאשר ישראל הם אחים, שלימות האחד ומעלתו הוא גם כן שלימות מה לאחר. וכן נפילת האחד הוא גם כן חסרון לשני. כמו שני אחים, כאשר יגיע אחד למעלה וגדולה, דבר זה הוא שלימות מה לאחר. ונפילה שמגיעה לאחד, אף כי הוא אויב לו, מכל מקום אין דבר זה שלימות אליו, דסוף סוף אחים הם" [הובא למעלה הערה 1735]. ולכך אם חפץ ברע של שונאו, מונח בזה שחפץ ברע גם של עצמו.

<> ועל כך נאמר "פן יראה ה' &**ורע**^ בעיניו והשיב מעליו אפו", הרי שאיירי בדביקות ברע.

<> לשון המלבי"ם [משלי יז, ה]: "ומי ששמח לאיד לא ינקה מעונש, כמו שנאמר 'בנפול אויבך אל תשמח וכו''". הרי שגם הוא חיבר את שני הפסוקים הללו להדדי. וידיעת הפכים אחת; הנה נאמר [משלי כב, ט] "טוב עין הוא יבורך כי נתן מלחמו לדל". וכתב על כך בנתיב עין טוב פ"א [ב, ריג.], וז"ל: "שלמה המלך ע"ה רוצה לומר מי שהוא טוב עין ראוי שיהיה מתברך מן השם יתברך, כי מלחמו נתן לדל. שכאשר הוא נותן בעין טובה, שלא בצרות עין, רק בהרחבה... ועין טוב נקרא כאשר הוא רוצה וחפץ שיהיה חבירו בשלימות ובטוב. והפך זה 'עין רע' נקרא כאשר עינו צר בשל אחר. ומפני כך אמר 'טוב עין הוא יבורך', כי העין מדרכו שיהיה צר, ואינו חפץ בשלימות, לכך הוא רחוק מן הברכה. וזה שהוא נותן בעין טובה, מורה שהוא דבק בברכה יתירה, ואם לא כן לא היה נותן בטוב עין. לכך כתיב 'טוב עין הוא יבורך כי מלחמו נתן לדל', שמפני שהוא בעל עין טוב הוא דבק בברכה, כמו שאמרנו, ולכך יבורך גם כן" [הובא בחלקו למעלה פ"ב הערה 921]. הרי הדבק בברכה הוא עצמו מתברך, וממילא הדבק ברע "לא ינקה".

<> קטע זה מופיע בכת"י, ואינו מופיע בנדפס. ופירושו, אף בלי לדרוש שתיבת "והשיב" מורה שחרון האף יחזור למי ששמח בנפילת חבירו, אלא רק מורה שחרון האף יסור מחבירו, מ"מ ברור הוא שהשמח ענוש יענש, וכמו שמבאר.

<> כי הואיל "והשיב מעליו אפו", אם כן שמחה זו מה עושה, הרי באותו רגע ששמח, ה' הסיר מחבירו את כעסו, ונמצא ששוב אין מקום לשמוח במפלתו. וכן כתב כאן התפארת ישראל [אות צו], וז"ל: "כיון שהקב"ה התפייס ונחם על רעתו, נמצאת שמח לאיד של אוהבי ה'".

%[פ"ד מכ"א]

<> כי ההפך מ"חדש" הוא "ישן", ולא "מחוק". וכן החסיד יעב"ץ כתב: "על נייר מחוק - היה ראוי לומר 'על נייר ישן'".

<> פירוש - התנא רוצה לנקוט בשני דברים המרוחקים וההפוכים לגמרי זה מזה, ולא בשני דברים שאמנם הפוכים זה מזה, אך לא לגמרי. וההפך הגמור לנייר חדש הוא נייר מחוק, ולא נייר ישן, וכמו שמבאר.

<> פירוש - עד כמה שנוגע לנייר בלבד, הרי ההפך מנייר חדש הוא נייר ישן. אך עד כמה שנוגע לדיו הכתוב על הנייר, הרי ההפך מנייר חדש הוא נייר מחוק, כי נייר חדש הוא נקי, ואילו נייר מחוק הוא מטושטש, וכמו שמבאר. ובכת"י כתב כך: "דכאשר הנייר ישן, מכל מקום הוא נקי, ומקבל הכתב אשר נכתב אליו".

<> "הלומד לזקן" - שמלמד לזקן, ומבאר שלא מדובר בזקן הלומד לעצמו, וכן יבאר בהמשך את משנתינו שאיירי במלמד ולומד, ולא בלומד לעצמו. וראה בתויו"ט שדן בזה. וראה להלן ציון 1784.

<> פירוש - מקשה למה לא אמר תרתי; הלומד לזקן דומה לדיו כתובה על נייר מחוק וגם ישן, שאז בודאי נייר זה הוא מרוחק לגמרי מנייר חדש.

<> פירוש - הואיל וכוונת התנא לדמות לימוד לזקן ללימוד על נייר מטושטש, בזה אין נייר ישן מעלה או מוריד כלום, שאין הבדל בין טשטושו של נייר מחוק וחדש, לנייר מחוק וישן, וכמו שמבאר.

<> "נייר מחוק", ולא "נייר מחוק וישן". ואודות שיש לתלות אאת הדבר בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית, כן השריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וכן נתבאר למעלה פ"ג הערות 325, 576, ופרק זה למעלה הערה 1009, ולהלן הערה 2007.

<> פירוש - כאשר התנא אמר "נייר חדש", כוונתו היא לנייר נקי, וממילא ההפך לכך הוא נייר מחוק, ולא נייר ישן.

<> פירוש - מקשה עכשיו לאידך גיסא; דהא תינח שההפך מנייר חדש הוא נייר מחוק ולא נייר ישן, אך ההפך מנייר מחוק הוא נייר לא מחוק, שהם הפכים לגמרי. ומדוע העמיד מול נייר מחוק "נייר חדש", ולא נייר שאינו מחוק.

<> כלשון הגמרא [ר"ה טז., חגיגה כו.] "יד הכל ממשמשין בה".

<> שמפקיע מאפשרות שיד כל אדם היו ממשמשין בו. ומעתה יבאר מדוע "נייר חדש" מפקיע מנייר שנכתב ונמחק.

<> בכת"י כתב באופן אחר, וז"ל: "וברישא לא אמר 'ודיו כתוב על נייר שאינו מחוק', כי אף על גב שאינו מחוק, אם הנייר ישן אין הכתב נכתב יפה. לכך אמר 'נייר חדש', ובזה נכלל גם כן שאינו מחוק, שאם הוא מחוק, זה נקרא 'נייר ישן' כאשר נמחק".

<> שהרי על נייר כתוב אי אפשר לכתוב לגמרי, והוא עומד לגמרי כנגד נייר חדש, ואף יותר הפוך לו מנייר מחוק.

<> שאינו מקבל רשימה בשום פיסת נייר שבו.

<> אודות ההרשמה של כח הזוכר, כן כתב בנתיב התורה סוף פ"ד [א, כג:], וז"ל: "כאשר מוציא הדבור מן הפה, מקבל כח הזוכר את הדבור, ונרשם בכח הזוכר כאשר מוציא הדבור מן הפה... כי צריך האדם להניח סימנים בתורתו, ועל ידי זה התורה נתקיימת בידו, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר בשביל הסימן וזוכרו. ודבר זה עצמו הטעם שצריך להוציא הדבור מן הפה, כי אז נרשם הענין שלמד בכח הזוכר המקבל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1062, ופ"ג הערה 1264]. ובכוזרי מאמר חמישי אותיות א-כח כתב: "הכח הזוכר תפקידו הוא לשמור על ציורי הענינים שהכירו בחושים".

<> "שהזקנים יש להם מותרות הליחות, אין כח הזוכר שלהם נקי" [לשונו להלן].

<> אודות שכח הזוכר מקבל יותר כאשר הוא נקי יותר, ראה דבריו למעלה פ"ב מ"ט [תרצ.], שכתב: "והתחיל ברבי אליעזר בן הורקנוס, ואמר אליעזר בן הורקנוס 'בור סיד שאינו מאבד טפה'. שבח אותו בכח נפשי, שיש לו תכונה טובה בכח הנפשי, ואמר שיש לו כח הזוכר, שכח הזוכר הוא כח נפשי, והוא המשובח מכל, שבו עומד קנין החכמה. ודבר זה בעצמו מורה שנפשו הוא נבדל בלתי מוטבע בחומר, כי הדבר אשר הוא נבדל לגמרי הוא בלתי השתנות, כי הדבר החמרי הוא משתנה ומתפעל, ולא כך הדבר הנבדל אשר אין לו שנוי. ולפיכך אמר כי נפשו בור סיד שאינו מאבד טפה, רצה לומר שיש לו כח נפשי נבדל, לכך הדברים שמקבלים כח הזוכר מקוימים, ואין להם שנוי, כמו שיש לדברים החמרים אשר הם בעלי שנוי... שמקבל ידיעת הדברים ומחזיק אותם".

<> בביאור ענין זה, ראה בשמונה פרקים לרמב"ם פרק ח, שכתב: "אי אפשר שיולד האדם מתחלת ענינו בטבע בעל מעלה ולא בעל חסרון, כמו שאי אפשר שיולד האדם בטבע בעל מלאכה מן המלאכות. אבל אפשר שיולד בטבע מוכן למעלה או לחסרון, בהיות פעולות האחד מהן יותר קלות עליו מפעולות האחר. והמשל בו, כשיהיה האדם מזגו נוטה אל היובש, ויהיה עצם מוחו זך, והליחות בו מעט, יוקל עליו לגרוס לזכור ולהבין הענינים, יותר מבעל לחה לבנה ורב הליחות במוח... וכן כשילמדו ויבינו, זה עב הטבע ורב הלחות ידע ויבין, אבל בקושי". ובתפארת ישראל פנ"ו [תתפ.] כתב: "כי אי אפשר לקנות תורה לעת זקנתו... כי מפני השכחה אין התורה עומדת בו". ובשבת כא: הזכירו את "גירסא דיקותא", ופירש רש"י שם "גירסא דינקותא מתקיים יותר משל זקנה".

<> בגבורות ה' פכ"ט [קטז.] כתב: "אברהם כנגד כח הזוכר. וכן אמרו כי זכירה שייך באברהם, כי [תהלים קה, מב] 'זכר את דבר קדשו את אברהם עבדו'. והוא דבר נעלה למה זכירה באברהם, כי הוא מדתו". ובדובר צדק, פרשת אחרי, אות ד, כתב: "ידוע בחכמת הטבע כי ארבעה חדרים יש במוח, והשלושה מהם; כח הזוכר, וכח השכל והשופט על כל דבר, וכח ההרגשה, והם חכמה בינה דעת. חכמה מה שיקבל מאחרים, ובינה מעצמו דבר מתוך דבר, ודעת רוח הקודש כנודע. והרביעי הוא הדמיון, והוא הקוף המתדמה לבני אדם. והם בקדושה נגד שלושה אבהן, ודוד המלך ע"ה רגל רביעי, ואין כאן מקום ביאורם. ועל כל פנים עיקר החכמה הוא כח הזוכר". @**והנה אמרו**^ חכמים [ב"מ פז.] "עד אברהם לא היה זקנה", ובח"א לב"מ פז. [ג, נא.] כתב: "פירוש, כי הזקן יש בו השכל והחכמה, שהרי כן אמרו [קידושין לב:] 'אין זקן אלא שקנה חכמה', כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... כי בהתגבר השכלי מתיש כחו של אדם הגופני... ולפיכך עד אברהם, שהיה הדור חסר חכמה, שלא היו מכירים בוראם... והיה חסר השכל בעולם, ולכך לא היה זקנה, הוא הסתלקות כחות הגוף. אבל אברהם היה עושה שהיה מקבל העולם מעלת השכל, ועם זה הוא הזקנה. אף כי לא היה כל העולם חכמים ונבונים, אין זה כלום, סוף סוף היה אל העולם מעלת השכל, אשר השכל מתנגד אל כחות הגוף. לכך מן אברהם ואילך, שהיה שכל בעולם, היה נוהג זקנה בעולם, והבן הדברים האלו מאוד" [הובא למעלה פ"ג הערה 985, ולהלן הערה 1875]. ואם כן קשה, שמחד גיסא מבואר שם שאברהם מורה על החכמה והזקנה, והחכמה והזקנה בני חדא בקתא אינון. ומאידך מבואר כאן שאצל הזקנים כח הזוכר נמצא בטשטוש, וא"כ הם חסרים עיקר החכמה. ואולי יש לומר, כי מעלת הזקן היא כאשר הזקן למד גם בצעירותו, ואז דעתו מתיישבת עליו לעת זקנותו. אך חסרון הזקן הוא בזקן שהחל ללמוד רק לעת זקנותו. וכן מפורש במאמרם [שבת קנב.]: "תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין, חכמה נתוספת בהם... ועמי הארץ, כל זמן שמזקינין, טפשות נתוספת בהן", וראה בח"א שם [א, פב:]. וכן נתבאר למעלה פ"ב סוף הערה 1065, עיי"ש.

<> כפי שנתבאר למעלה הערה 1768. ויחס הרב לתלמיד הוא כיחס הכותב לנייר, ולא כיחס הדיו לנייר.

<> כמו שכתב רבינו יונה בשערי תשובה מאמר שני אות כו, וז"ל: "והנה נחתום הענין הזה במאמר נכבד אשר לחכמי ישראל זכרונם לברכה [למעלה פ"א מי"ד] היה הלל עליו השלום אומר, אם אין אני לי מי לי... ביאור הדבר, אם האדם לא עורר נפשו, מה יועילוהו המוסרים. כי אף על פי שנכנסים בלבו ביום שמעו, ישכחם היצר ויעבירם מלבבו, כענין שנאמר [הושע ו, ד] 'וחסדכם כענן בקר', ונאמר [משלי י, כ] 'כסף נבחר לשון צדיק לב רשעים כמעט'. פירוש: מוסר הצדיק זך בלי סיג ולשונו נבחר, אבל לב הרשעים השומעים מוסרו רגע אחד הוא, מלשון [תהלים פא, טו] 'כמעט אויביהם אכניע', ענינו, כרגע אויביהם אכניע... אכן צריך האדם בשמעו המוסר לעורר נפשו ולשום הדברים אל לבו, ולחשוב בהם תמיד, ועליהם יוסיף לקח, ומלבו יוציא מלין, ויתבודד בחדרי רוחו, וישוב יהפוך יד תוכחתו על נפשו, ולא יסמוך על תוכחת המוכיח לבדו. ותוכחתו לבקרים ולרגעים תהיה, עד אשר תקבל נפשו המוסר, ועד אשר תטהר".

<> לשון התויו"ט כאן: "יש גורסין הלומד לילד וכו', כמו שכתב במדרש שמואל. וכתב דגם גרסת בלא למ"ד יש לפרש כך. וכך פירש בדרך חיים. וכתב דלא קשיא אמאי לא תנן 'דומה לכותב'. משום דאין המלמד דומה לכותב, שאינו מחקק הדברים בזכרונו של התלמיד. וזה כמי שמראה לאחד צורה שבכותל, הנה יחקיק זה הציור בדעתו, ולא מפני כן נוכל לומר שזה שהראהו חקקהו בזכרונו, עד כאן". דוגמה לדבר; אמרו חכמים [ע"ז יט.] "אין אדם לומד תורה אלא ממקום שלבו חפץ", ובח"א שם [ד, מח:] כתב: "לא ילמד תורה אלא ממקום שלבו חפץ. הטעם לדבר זה מפני כי התורה יש לו יחוס אל המקבל, כי הוא נקרא 'תורתו' כאשר מקבל אותו [ע"ז יט:]. ולפיכך אין לו ללמוד אלא ממקום שלבו חפץ, שדבר זה מתיחס אליו, עד שנקרא 'תורתו'" [הובא למעלה פ"א הערה 70]. ואם התורה היתה נחקקת אצלו על ידי רבו, ולא על ידי עצמו, מדוע צריך התאמה מלאה כל כך בין התורה למקבל. אלא על כרחך שרק על ידי הלומד עצמו מתקבלת התורה, ולכך בעי שהתורה תתאים לגמרי לענינו של המקבל. @**וצרף לכאן**^ דברי רש"י [שמות כא, א] "אשר תשים לפניהם - אמר לו הקב"ה למשה, לא תעלה על דעתך לומר אשנה להם הפרק וההלכה שנים או שלשה פעמים עד שתהא סדורה בפיהם כמשנתה, ואיני מטריח עצמי להבינם טעמי הדבר ופירושו, לכך נאמר 'אשר תשים לפניהם', כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם". הרי לאחר כל היגיעות והטרחות שעשה משה רבינו בלמדו את ישראל, עדיין אין התורה לפני ישראל אלא "כשלחן הערוך ומוכן לאכול לפני האדם" [ראה גו"א שם אות ד], אך לא יותר מכך. וכשם שאין עורך השלחן מאכיל את האדם בפועל, אלא ממציא לפניו את המאכלים ["מוכן לאכול"], והאדם לוקח ומאכיל את עצמו, כך המלמד תורה לחבירו אינו נותן לו את עצם התורה, אלא ממציא לפניו את התורה, והתלמיד לוקח לעצמו את התורה אשר הושמה לפניו.

<> לאו דוקא "המאמר שלפני זה" [משנה כ], כי יחבר את משנתינו [משנה כא] למאמר שלפני המאמר שלפני זה ["אל תרצה את חברך בשעת כעסו וכו' ואל תשתדל לראותו בשעת קלקלתו" (משנה יט)]. ואולי מכנה משנה יט "המאמר שלפני זה", כי משנה כ [דברי שמואל הקטן] הובאו כדי לבאר את משנה יט [כפי שביאר למעלה מציון 1710 ואילך], ולכך משנה כ נחשבת המשך למשנה יט, ואינה חולקת מקום לעצמה.

<> לשונו למעלה [לאחר ציון 1681]: "יש לדעת כי אלו ארבעה דברים ענין אחד; שיהיה האדם נזהר שלא יעשה דבר וירצה לתקן, ויבא תקנתו הפך הכונה שהיה רוצה לעשות, שזה סכלות גמור כאשר יביא אותו אל הפך הכונה. ולפיכך אמר 'אל תרצה אותו בשעת כעסו', כי כאשר אתה בא לרצות אותו בשעת כעסו, הוא מוסיף עוד חימה על חימה, כי כאשר הוא בתגבורת הכעס, ואחד בא לפייסו, הוא מוסיף חימה על חימה. וכן 'אל תנחמנו בשעה שמתו מוטל לפניו', כי גם בזה כאשר הוא בצער ובאבל גדול, אם בא לנחמו, הוא מוסיף ומתחזק יותר באבלו, כאשר בא לבטל צערו. כי כל מי שמתגבר בדבר אחד, אם בא אדם כנגדו לבטלו מזה, הוא מוסיף עוד יותר כנגד המבטל". וכך ביאר את שתי הבבות האחרונות של המשנה.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [ו.]: "אין ספק כי כל פעולה אשר רחוק שיגיע הפועל אל תכלית כוונתו, אין ראוי שיפעל אותה פעולה, שלא יהיה פעולתו לריק ולבטלה". ובהקדמה שניה לגבורות ה' [ט] כתב: "וזה מבואר הנמנע והביטול שיהיה פועל ללא תכלית" [הובא למעלה הערה 1682].

<> משמע מדבריו שראוי לא ללמד לזקן, שעל כך אמר "שאין ראוי אל הפועל החכם שיפעל פעולה של הבל שאין בה ממש" [לשונו בסמוך]. אך לכאורה רבינו יונה כאן כתב לא כן, וז"ל: "והלמד תורה לזקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק, שמהרה נפסדת הכתיבה ההיא. כן תורה שבזקנותו משתכחת מהרה. ומשל אחד כזה אמרו במבחר הפנינים [שער החכמה]; הלמד תורה לילד למה הוא דומה, כפתוח על האבן. והלמד תורה לזקן דומה ככתיבה על החול. ואל יאמר הזקן, הן אני עץ יבש, ואחרי שאין התורה מתקיימת בידי, למה אלמוד ולריק איגע. כי מכל מקום שכרו אתו אשר למד וטרח ועשה מצוה, ומה לו אם לא יזכרנה, שבין כך ובין כך השכר נותנין לו. משל לשוכר שנתן לשני פועלין טרסקל [דלי] נקוב למלאתו מים, ופסק עמהם לעשות עמו מלאכה זו יום אחד. טפש אומר, מה תועלת במלאכתי. הפקח אומר, ומה לי, השכר יתן. כך הזקן מה לו אם הוא שוכח, השכר נותנין לו. אחד המרבה ואחד הממעיט בזכרונו, ובלבד שיכוין את לבו לשמים". וכן האברבנאל כתב כאן: "ולא אמר זה לאסור הלמוד בזקנים, כי כבר שאלו לחכם אם נאה לזקן שילמוד, והשיב אם כסילות גנאי, הלמוד נאה לו. [ע"ז יט.] ורבא אמר ליגרוס איניש ואע"ג דאשכח, ואע"ג דלא ידע מאי קאמר, שנאמר [תהלים קיט, כ] 'גרסה נפשי לתאוה'". ובח"א לע"ז יט. [ד, מח:] כתב: "לגרס אינש אע"ג דלא ידע וכו'. כמו שמביא לראייה, דסוף סוף הוא מתחבר לתורה, ויש לו דבוק לתורה על ידי הדבור, ושם בעל תורה עליו". ואולי לא פליגי, שרבינו יונה והאברבנאל מדברים מצדו של הזקן הלומד, שהרי אין לו ברירה אחרת אלא ללמוד אף שאינו זוכר כלום, וזהו עדיף משישב בטל. אך המהר"ל מדבר מצדו של המלמד, שהואיל ויש לו ברירה ללמד לצעיר שיזכור, אזי עדיף שיעשה כן מאשר ילמד לזקן השוכח תלמודו. ויש להעיר, שהרי אמרו חכמים [עירובין נד:] "רבי פרידא הוה ליה ההוא תלמידא דהוה תני ליה ארבע מאה זימני וגמר", ושם מבואר שניתן לו על כך שכר מרובה מן השמים. ומדוע אין זה נחשב שרבי פרידא השקיע את כחו בדבר שהתכלית באה בדרך רחוקה. ואולי יש לחלק בין תלמיד שתפיסתו איטית, לבין זקן שאינו תופס כלל.

<> הרי המציין את החכם הוא היותו רואה את הנולד, עד שאמרו [תמיד לב.] "איזהו החכם, הרואה את הנולד", וכמבואר למעלה פ"ב מ"ט [תשטז.], ושם הערה 1205. ולכך כאשר פעולה נעשית ללא השגת התוצאה הרצויה, הרי זו פעולת סכלות [הובא למעלה הערה 1682].

%[פ"ד המשך מכ"א (א)]

<> אלא דבר גס, ודבר גס מורה על הדבר הנגלה הגשמי. וכן כתב בגבורות ה' פע"ב [של:], וז"ל: "כי המשקה יותר דק מן האוכל, שהוא גס. ולפיכך האכילה הוא יותר גשמית מן השתיה, ובפרט כאשר המשקה הוא יין, שיוצא מפנימות הענב". ולמעלה פ"ב מ"ה [תקפה:] כתב: "כי לשון גסות שייך אל הגשמי, לא אל השכל, כי אין גסות בשכל, והוא שכל דק, ודבר זה בארנו במקומות הרבה", ושם הערה 563. ו"וכל דבר שהוא גשמי הוא נגלה" [לשונו בח"א לערכין טו: (ד, קלה.)].

<> אודות יחס היין לענב, ראה דבריו בגבורות ה' פ"ס [רסח:], ויובא בהערה 1797. ובנר מצוה [קכב:] כתב: "כי היין בעצמו הוא משומר תוך הענב, ונסתר בו". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסח.] כתב: "לא נברא יין אלא לנחם אבלים וכו'. פירוש, היין אינו ראוי לעולם הזה, כי היין יש בו עניין אלקי שהרי הוא משמח אלקים ואנשים. ודבר זה יכול האדם לדעת ולהבין שהוא יוצא מן פנימית הענב, שהוא נסתר, מורה על שהיין יש לו מקום נסתר, אינו מן העולם בנגלה. ולפיכך כאשר אמרו ז"ל על השכר הנסתר שיהיה לצדיקים לעתיד לבא, אמרו [סנהדרין צט.] יין המשומר בענביו. כלומר כי השכר לצדיקים הוא נסתר, שאין העין שולט בו... והיין שבעולם הזה שיוצא מפנימית הענב, ויש בו ענין רוחני, לא היה ראוי בעוה"ז רק לנחם בו אבלים". ובח"א לסנהדרין צט. [ג, רכד.] כתב: "כי היין המשומר בענבים אינו נגלה, שהרי בענבים הוא. וענין יין המשומר הזה יש לדעת כי יחס המדריגה העליונה הזאת אל היין, שהוא עומד בענבים. וזה כי היין הוא נבדל בעצמו, והוא מפקיד פקיד בתוך הענב, ואינו גוף הענב, רק שהוא מצטרף ומתחבר אל הענב... שהענב הוא גשמי, והיין הוא דק, אין ליין גוף. וזה שאמרו בכאן 'יין המשומר בענבים', שהיין עומד נבלע בתוכו, וזה לא נראה לנביאים, כי הנביאים היו בעולם הזה הגשמי". ובח"א לשבועות יח: [ד, טו.] כתב: "אמנם מה שאמר המבדיל על היין דוקא, וזה כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, מפני כי היין יוצא ונבדל מן הענב, וגם בתוך הענב יין מפקד פקיד, ונבדל מן גוף הענב. ולכך ראוי היין להבדלה יותר. וכמו שהשבת נבדל מן החול שאינו קדוש, כך היין שהוא דק, נבדל מן גוף הענב, שהוא גס והוא גשמי יותר". וכן כתב בגבורות ה' בסוף הספר [של:, שלג.], דרוש על המצוות [סא.], ח"א לסנהדרין לח: [ג, קמז:], שם ע. [ג, קסח:], ותפארת ישראל פמ"ו [תשיט.]. ובנצח ישראל פכ"ה [תקלז.] כתב: "היין הוא במספר 'סוד', וזה מפני כי היין הוא סוד, לפי שהוא נסתר ונטמן בתוך הענב, וממנו יצא, לכך הוא סוד. ולא נמצא שום משקה שיוצא מן הפנימית כמו היין, שהוא יוצא מתוך הענב, לכך הוא כמספר 'סוד'".

<> פירוש - הענב בעצמו הוא גלוי בעצם. וא"כ הענב מורה על חכמה נגלית משום שתי סבות; (א) לענב יש גסות, ואינו דק כמו היין. (ב) הענב הוא גלוי בעצם.

<> "רמז על סודי תורה" [לשונו בסמוך].

<> לשונו בנתיב התורה פ"ב [א, י.]: "ובפרק קמא דתענית [ז.]... למה נמשלו דברי תורה בג' משקין האלו כמים וכיין וכחלב... מה שלשה משקין הללו נפסלים בהיסח הדעת, אף דברי תורה משתכחים בהיסח הדעת... רוצה לומר המשקה הוא דבר דק מאוד, ומפני זה קל להיות נפסל, וצריכין שמירה. וכך התורה שהיא אצל האדם, לדקות השכל אשר אין לו שייכות אל האדם אשר הוא בעל גוף גשמי, בהיסח הדעת הוא נפסל ומסתלק מן האדם, לכך צריכים שמירה ביותר".

<> לשונו בגבורות ה' פ"ס [רסח:]: "דבר זה ידוע כי המשקה יותר דק ויותר רחוק מן הגשמי מאשר האוכל, ובפרט היין כי משקה היין הוא נבדל מחומר וגסות הענב, ולפיכך היין בפרט מורה על דבר שהוא יותר נבדל מן הגשמי... ולפיכך אכילת מצה ושתיית ארבע כוסות באו להורות על קבלת ישראל שתי מעלות, האחת הוא עצם היציאה לחירות שבאה ההוראה במצות מצה. והשני על מה שישראל הם נגאלים כבר, ודבר זה מעלה עליונה יותר, באשר כבר הם נגאלים... ולפיכך אכילת מצה שהיא אכילה גופנית, שהאכילה מתפרנס ממנה הגוף... והשתיה ממשקה שהוא דק, וכל שכן כאשר המשקה הוא יין נבדל, ויוצא מן הענב, שהיה נסתר לשם, וכמו שאמרו [עירובין סה.] 'יין' נתן בשבעים ["כך חשבונו בגמטריא" (רש"י שם)], ו'סוד' נתן בשבעים. ואין הפירוש בלבד הגימטריא, שבשביל כך נכנס יין יצא סוד [שם], אבל הוא דבר אמיתי מצד עצמו, כי היין הוא משקה נסתר, יוצא מהסתר הענב ומפנימית הענב. ולפיכך היין שהוא גדל בנסתר ובפנימית הענב, בגימטריא 'סוד', לפי שהוא נסתר. וכאשר נכנס היין באדם מוציא הסוד, כי הוא בא עד הנסתר כפי מדריגתו ומוציאו". וכן חזר וכתב בסוף הספר שם [של:, שלג.]. וראה הערה 1793.

<> לשון התויו"ט כאן: "רוב המפרשים פירשו שהענבים כנגד חלק הפשט שבתורה, והיין כנגד חלק הנסתר. וכן אמרו [עירובין סה.] 'יין' בגמטריה 'סוד'". והגר"א [משלי כד, ל] כתב: "'יין' הן האגדות, אשר בהם גנוזים כל הסודות".

<> "קהות - ענבים שלא נתבשלו כל צרכן" [רש"י כאן].

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "וזהו שאמרו במסכת אבות 'הלומד מן הילדים למה הוא דומה לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו'... פירוש כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות, שאין הטעם מתבשל, וטעם הענבים עדיין מוטבע בחומר הענב".

<> פירוש - טעם הענב הוא חלש עד שהענב מתבשל. וברד"ק ספר השרשים, שורש קהה, כתב: "קהה 'תקהינה שניו' [ירמיה לא, ל]... 'אם קהה הברזל' [קהלת י, י], ענינם חולשת הכריתה בשנים או בברזל".

<> צרף לכאן דברי הגמרא [ב"מ קה.] "פריצי זיתים וענבים... מאי פריצי זיתים, אמר רב הונא רשעי זיתים", ופירש רש"י שם "פריצי זיתים - כדמפרש רשעי זיתים וענבים, שהן לעולם בוסר, שאין בישולן נגמר לעולם". הרי פרי שאינו בשל נקרא בשם "רשעי", והוא מהטעם שנתבאר כאן, כי פרי שאינו בשל הוא מוטבע בחומר הפרי, וכמו כן הרשעים נמשכים אחר חומרם, וכמו שכתב בגבורות ה' פי"ט [פט.], וז"ל: "כי אצל רשעים... הם עצמם בעלי חומר, ואין להם מדריגה נבדלת כלל". ולכך יש "צד השוה" בין פרי שאנו בשל לרשעים.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכט.]: "וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים". ורש"י כתב כאן בפירושו השני: "יין מגתו - שגופו עכור ממנו". והרע"ב כתב כאן: "יין מגתו - ששמריו מעורבים בתוכו". וראה גו"א בראשית פל"ד אות י.

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכה:]: "כי חכמת הילדים נטבע בחומר, לפיכך הוא דומה לאוכל ענבים קהות... וכן כמו מי ששותה יין חדש, שעדיין היין מעורב בשמרים. כך חכמתם של ילדים, אין חכמתם נבדל מן הגוף, אבל מוטבע בגוף". ולמעלה פ"א מ"א [קמט.] כתב: "דרך האב שהוא מייסר את בנו בילדותו, שעדיין נפשו מוטבע בחמרית". ועוד אודות שבימי הילדות הנפש מוטבעת בחמרי, ולכך הוא פונה אל התאוות, כן כתב בנצח ישראל פט"ו [שסד.], וז"ל: "כי בימי הקטנות והבחרות... נחשב שכלו וצורתו בטל אצל הגוף, כאילו היה חומרי לגמרי. לכך פונה אל התאוות החומריות, והוא עוזב השכל מכל וכל", ושם הערה 70. ובנתיב הצדק פ"ג [ב, קמד.] כתב: "כי זמן הילדות הולך האדם אחר תאותו". ובנר מצוה [סה.] כתב: "כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי", ושם הערה 375 [הובא למעלה פ"א הערה 266]. ובח"א לבכורות ח: [ד, קכו:] כתב: "בילדות האדם ובקטנות, הוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, הנה מדריגה החמרית שהאדם שקוע בו הוא מונע ומעכב אותו מן הדביקות בו יתברך... וכך הוא באמת בילדותו, שהוא שקוע בתוך מדריגה החמרית, כאילו לא יצא אל העולם להיות נמצא בפעל, עד שהוא גדול, ואז יצא ממדריגה החמרית שלו... לקטנים לא נמצא אתם השכל... שנפשם מוטבע בגוף, שהוא מונע הדביקות".

<> אודות שהדמיון הוא כח שאינו נבדל, כן כתב בח"א לב"ב נח. [ג, פג:], וז"ל: "השכל כאשר אינו בפעל הוא נמצא בנושא, הוא כח המדמה". ובח"א לסנהדרין צו. [ג, רא:] כתב: "כי השכל אי אפשר לו שלא יהיה לו נושא... וכל נושא הוא חומרי, כאשר ידוע". נמצא שכח המדמה הוא כח חומרי. ולמעלה פ"ב מ"ז [תריח:] כתב: "כי הכשוף הוא צריך לכח מדמה, אשר נמצא בנשים". ובנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.] כתב: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד". וראה תפארת ישראל פט"ז הערה 17, ובבאר הגולה באר הששי הערה 1190 [הובא למעלה פ"א הערה 1737, ופ"ב הערה 714, ולהלן הערה 2078].

<> יסוד נפוץ בספריו. וכגון, למעלה פ"ג מי"ג [לאחר ציון 1366] כתב: "לעת הזקנה נחלשים הכחות הגופניים, אז יתגבר כח השכלי, שתראה כי השכל וכחות הגוף מחולקים הפכים". ובנר מצוה [סד:] כתב: "כאשר יש בטול לגשמי, אז אין מעכב ומבטל אל השכלי הנבדל, והשכל נשאר בלבד, כאשר פסו תמו כח הגוף. כמו לעת זקנה, אז כלה כח הגוף, ויתחזק אז כח השכלי, והוא בגבורתו. כי חומר האדם בילדותו גובר על השכלי, ובעת זקנותו אז מסתלק הגשמי, ונשאר השכל בלבד, וכאילו היה האדם כולו שכלי". וראה להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים], נצח ישראל פט"ו [שסד.], אור חדש [קטז.], ח"א לב"מ פז. [ג, נא.], ח"א לנדה לא. [ד, קס:], נתיב הצדק פ"ג [ב, קמד:] נתיב הזריזות פ"א [ב, קפה:], ובדרוש לשבת תשובה [פב:]. וכן כתב המורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, ויובא בהערה 1813.

<> ובח"א שם [א, פב:] כתב: "פירוש, כאשר החומר נחלש לעת הזקנה, שאז כחות החמרים נחלשים, ומפני חולשם, כח השכלי מתגבר. שכן כאשר זה נופל, זה קם. שכח החמרי בחזקו ובתקפו, אין השכלי בכחו. ולעת זקנתו, שבטל ונחלש החמרי, מתגבר השכלי מעלה מעלה", ושם מבאר מדוע בזקני עמי הארץ אף שכלם נחלש. ובגו"א דברים פ"ו אות ז [קכד:] כתב: "ואף כי יזקין וכוחות טבעו יחלשו, אז הדברים שלמד הם יותר מתגברים, כמו שאמרו חכמים 'זקני תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין דעתן נוספת". וכן נאמר [איוב יב, יב] "בישישים חכמה ואורך ימים תבונה", וכפי שהרבינו יונה והגר"א הביאו כאן פסוק זה.

<> לשונו להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששי]: "ואמר 'בן ששים לזקנה'. פירוש שהוא זקן, והוא עוד חכם יותר. כי כאשר הוא זקן, והכחות הגשמיים חלשים, אז כח השכלי מוסיף יותר ויותר. וכמו שאמרו ז"ל [קדושין לב:] אין זקן אלא מי שקנה חכמה. מוכיח מזה כי הזקן הוא שראוי אל החכמה, כמו שהתבאר למעלה אצל 'הלומד מן הזקנים', שהזקן הוא שראוי לחכמה. וכמו שאמרו ז"ל תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין, דעתן נוספות עליהן. וכל זה מפני כי בהחלש הכחות הגופניות כח השכלי גובר יותר, כי אז יושפע על האדם שכל נבדל לגמרי, והוא נקרא שכל הנאצל, שהוא נאצל מן השם יתברך, ואז משיג הדברים הנפרדים, שהם דברים נבדלים לגמרי". ובנצח ישראל פט"ו [שסד:] כתב: "בזמן הירידה, שאז הגשמי החומרי פוחת והולך, שנקרא 'ימי ירידה', ואז השכל מתגבר ביותר. כמו שאמרו ז"ל זקני תלמידי חכמים, כל זמן שמזקינין דעתן נוספת. לכך נחשב כאילו האדם הוא שכלי, ויש לו מהלכין בין השכליים".

<> לשונו בגבורות ה' פנ"ב [רכח:]: "אבל כאשר יגיע האדם לעת הזקנה, שאז הכחות הגשמיות הם כלים ונפסדים, אז יתחדש בשכל להשיג דברים בשכלים הנפרדים... ודבר זה מיוחד דוקא בימי זקנה, בעבור שכחות הגשמים כלים ונפסדים, אז יתחדש לו שכל להשיג דברים השכלים לגמרי. וזהו שאמרו במסכת אבות... 'הלומד מן הזקנים למה הוא דומה לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן'... הלומד מן הזקנים, מפני שחכמתן נבדלת, הוא דומה לאוכל ענבים בשולות, שמחמת שנתבשל הענב הטעם נבדל מן הגוף של ענב. וכן היין הישן כבר נבדל מן השמרים, והוא נעשה צלול וזך. כך חכמת של זקנים מובדל וצלול מן עכירות הגוף... וכמו שאמרו חכמים תלמיד חכם כל זמן שמזקין חכמתו נתוספת וכו'".

<> כמבואר בהערה הקודמת. ובאור חדש [פח:] כתב: "בגמרא [מגילה יב.] 'ויין מלכות רב' [אסתר א, ז], מלמד שכל אחד ואחד השקהו יין גדול ממנו בשנים, עד כאן. ויש שאלה, למה עשה דבר זה. ופירוש זה, כי היין מתיחס לאדם, וכמו שהוא עניין היין, כך הוא עניין האדם; כל זמן שהוא ישן יותר דעתו צלול, והיין גם כן כל שהוא ישן יותר, הוא יותר צלול. ואמרו חז"ל 'הלומד מן הזקנים כאילו שותה יין ישן'. ופרשנו זה כי דעת הזקנים צלולה, והשכל שלהם כמו היין ישן, שהוא זך וצלול. ואם נתן לזקן יין שאינו כמותו, היה זה גנאי לו, כלומר שאין דעתו צלולה עליו. ולכך נתן לכל אחד יין שהוא ישן יותר ממנו".

<> הנה נאמר [בראשית מה, כג] "ולאביו שלח כזאת עשרה חמורים נושאים מטוב מצרים וגו'", ופירש רש"י שם "מטוב מצרים מצינו בתלמוד [מגילה טז:] ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו". הרי שישנה התאמה בין דעת זקנים ליין ישן, וכפי שהתבאר כאן. וכן ביאר הפחד יצחק מאמר נח אות ו, וז"ל: "הנה מצינו ביוסף ששלח לו ליעקב מטוב מצרים. ופירשו בו חכמים ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו. וביאור ענין הנחייא הזו שיש לה להדעת של הזקנים מיין ישן דוקא, הוא מפני שיש ביין מעלה מיוחדת, כי גם בטבע החיצונית שלו יש גילוי להבחינה הפנימית הנ"ל של חידוש תמידי, שהרי הוא משתבח מחמת ישנו, ויין ישן עדיף מיין חדש. ולא מצינו דוגמת זה בשאר דברים. ועל כן הדעת של הזקנים, אשר יש בה הסגולה הרוחנית של תוספת כוח מחמת זקנה, טועמת היא טעם של נחת רוח כשהיא מרגישה כי גם בטבע החושים יש חוק מקביל לסגולתה הרוחנית. ומפני כך בשעה שהדעת של הזקנים נפגשת היא עם היין הישן, נוצר מצב של נייחא דרוחא. וזו הוא שאמרו ששלח לו יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו".

<> נמצא לפי זה ששני המשלים שהוזכרו במשנה [ענבים ויין] מורים על אותו ענין; שכל הילדים אינו נבדל, אלא הוא מוטבע בחומר, ועל כך מורים ענבים קהות ויין מגתו, שטעם הענבים הקהות מוטבע בחומר הפרי, וכן יין מגתו מעורב בשמרים, ואינו יין שנבדל וצלול מן העכירות. ומאידך גיסא שכל הזקנים נבדל לגמרי, ועל כך מורים ענבים מבושלים ויין ישן, שטעם הענבים המבושלים נבדל מחומר הפרי, וכן יין ישן נבדל מן השמרים ומן העירוב. ומעתה יבאר שכל משל מורה על ענין אחר.

<> לשון מורה נבוכים ח"ג ס"פ נא, וז"ל: "כבר בארו הפילוסופים כי הכוחות הגופניות בימי הבחרות ימנעו רוב מעלות המדות, וכל שכן זאת המחשבה הזכה העולה ביד האדם משלמות המושכלות המביאות לחשקו יתברך. כי מן השקר שתעלה ביד האדם עם רתיחת הליחות הגופנית. כי כל אשר יחלשו כוחות הגוף ותכבה אש התאוות, יחזק השכל וירבה אורו ותזך השגתו, וישמח במה שהשיג".

<> תענית ל. "תנא, אבל אוכל הוא בשר מליח ויין מגתו... עד כמה, כל זמן שהוא תוסס", ופירש רש"י שם "תוסס - רותח".

<> אודות שזקנים נחו מרתיחתם, מעין זה כתב בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], וז"ל: "אמנם 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" [הובא למעלה הערה 500, ולהלן הערה 2004].

<> כי מאמר זה נסמך למאמר שלפניו "הלומד ילד למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה, לדיו כתובה על נייר מחוק". ושם דובר על ללמד לילד וזקן, ואילו במאמר זה דובר על ללמוד מילד וזקן.

%[המשך פ"ד מכ"א (ב)]

<> כן פירש רש"י בהסברו השני, שכתב: "אל תביט לקומת האדם ולמראהו לחלוק לו כבוד משום צורתו. אלא במה שיש בו - תן עיניך ביין שבתוכו אם משובח הוא אם לאו, כמו [ב"ב כב.] 'פוק תהי ליה אקנקניה', אם יש בו ריח תורה אם לאו. לפי שיש חדש, אדם בחור, מלא ישן, שהוא מובחר למד תורה הרבה. וישן שאפילו חדש אין בו - שריקן הכלי. כך האדם זקן ובעל צורה, שאפילו יין חדש אין בו".

<> אף שהוא צעיר. וכן ביאר כאן הרבינו יונה, וז"ל: "כי רבי יוסי היה אומר כי אם הזקנים והרטנים כולם חכמים, עם הזקנים ישתדל ללמוד, שרוב חכמת הזקנים מבושלת. ורבנו הקדוש ע"ה אמר, אין הולכין בחכמה אחר הרוב, ואם ימצא בקטנים נבונים, ודבריהם נכונים וחכמתם מרובה, ילמד לפניהם. ושני הדברים האלה אליהוא אמר אותם; [איוב לב, ז-ח] 'אמרתי ימים ידברו ורוב שנים יודיעו חכמה אכן רוח היא באנוש ונשמת שדי תבינם'. כי מתחלה היה אומר כדברי רבי יוסי בן יהודה, כי רוב שנים יודיעו חכמה. ואחר שראה כי הוא ילד ומבין מחבריו הזקנים, אמר 'אכן רוח היא באנוש', ולפעמים כי הילד יחכם מן הזקן, ותהיה חכמתו מבושלת ממנו ודבריו מתוקנין וברורים, כדברי רבי. לכן טוב ללכת אחרי ילד חכם, מאיש זקן ונשוא פנים, ואינו כמוהו בחכמה"

<> משלי ב, ו "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה", ורוצה לומר "כי השכל הוא ביד ה', ומשפיע השכל למי שירצה" [לשון בסמוך]. וראה הערה 1821.

<> פירוש - אין צורך לשאול על הכלי [הקנקן (המורה על האדם)] אם הוא חדש או ישן, כי כל כלי יכול להיות בית קבול לתורה, כי הכל תלוי בהשפעת מה'. ובח"א לתמיד לא: [ד, קמח:] כתב: "חכמי ארץ ישראל חכמתם מצד כי השם יתברך נותן חכמה להם מפיו, כי הוא יתן חכמה לחכימין, כמו שנתן לשלמה ושאר חכמים, ולכך נקראו חכמים... חכמת התורה צריך שתהיה מן השם יתברך, אשר מאציל החכמה על החכמים".

<> כפי שרמז למעלה לפסוק [משלי ב, ו] "כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה". ועוד אמרו [ברכות נה.] "אין הקדוש ברוך הוא נותן חכמה אלא למי שיש בו חכמה, שנאמר [דניאל ב, כא] 'יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה'. שמע רב תחליפא בר מערבא ואמרה קמיה דרבי אבהו, אמר ליה, אתון מהתם מתניתו לה, אנן מהכא מתנינן לה, דכתיב [שמות לא, ו] 'ובלב כל חכם לב נתתי חכמה'". הרי החכמה ניתנת לאדם מהקב"ה, ועל כך נתקנה ברכת "אתה חונן לאדם דעת", וכמבואר בנתיב התורה פי"ד [א, נז:], וז"ל: "וכן תקנו חכמים בברכות 'אתה חונן לאדם דעת', כי במה שהוא אדם בעל גוף, לכך הדעת, שהוא השכל הנבדל, [ניתן] אליו דרך חנינה, כמו מי שנותן מתנה לאחד דרך חנינה, אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו, רק דרך חנינה. ולכך אמר לשון 'אתה', כי אל השם יתברך בפרט פעל זה". וכן בתפארת ישראל ס"פ טז [רנה:] ביאר שהשכל הוא מושפע מהקב"ה. וראה להלן פ"ה מכ"א [ד"ה ואמר בן ששים] בביאור "שכל הנאצל".

<> לכך יתכן שאף ישפיע תורה לילד, וכמבואר בהערה הקודמת שהדעת ניתנת לאדם דרך חנינה, "אף שהוא אינו ראוי מצד עצמו". וכן אמרו חכמים [נדה ע:] "מה יעשה אדם ויחכם, אמר להן ירבה בישיבה וימעט בסחורה. אמרו, הרבה עשו כן ולא הועיל להם, אלא יבקשו רחמים ממי שהחכמה שלו, שנאמר 'כי ה' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה'. תני רבי חייא, משל למלך בשר ודם שעשה סעודה לעבדיו, ומשגר לאוהביו ממה שלפניו. מאי קא משמע לן, דהא בלא הא לא סגיא". הרי שזכיה בתורה תלויה בשפע שה' משפיע על האדם, ולא תלויה רק במעלות המקבל. כי אע"פ שיש צורך להכנה בתורה, וה' יתן התורה רק למי שהכין עצמו כראוי [כמבואר למעלה תחילת משנה טו], אך מאידך גיסא ה"ראוי" הוא כל מי שנתייגע בתורה כדבעי, אף שהוא צעיר לימים, וכמבואר למעלה הערה 1324. @**ועוד אודות**^ שדבר התלוי בשפע אינו תלוי בזכיות, הרי כך אמרו חכמים [מו"ק כח.] "חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא". ובנתיב יראת השם פ"ג [ב, כט:] כתב: "כי אלו השלשה בפרט הם השפעה מן השם יתברך, אם הבנים אם החיים ואם העושר, כל אלו הם השפעה שמשפיע השם יתברך אל האדם, הן החיים הן הבנים הן העושר. 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 שעל ידו ההשפעה הוא מקבל, ולכך בני חיי ומזוני שהם השפעה לאו בזכותא תליא מלתא, אלא במזלא. ויש להבין את זה מאוד" [ראה למעלה הערות 240, 869, 1321].

<> כמו שאמרו [קידושין לב:] שיש "יניק וחכים", ויש "זקן אשמאי" ["אשם רשע ועם הארץ" (רש"י שם)]. והאברבנאל כאן כתב: "אפשר שימצא קנקן חדש מלא ישן, רוצה לומר בחור שקבלתו מיושרת ואמתית... וכבר נזכרו בתלמוד חכמים גדולים שבבחרותם היתה תורתם אמת בלא סיגים וטעיות, והיו מיושבים בדעתם ובדבורם. כמו רבי אלעזר בן עזריה, שאמרו בפרק תפלת השחר [ברכות כז:] שהיה בן שמונה עשרה שנה כשמנוהו נשיא וראש ישיבה... והיה אומר רבי יהושע אליו אשרי הדור שרבי אלעזר שרוי בתוכו, שאין דורו יתום [חגיגה ג:]. וכן רבה בר נחמני שהיה ראש ישיבה, ואמרינן בסוף הוריות [יד.] שמלך עשרים ושתים שנים, ואמרו בפרק מצות חליצה [יבמות קה.] שלא חי רק ארבעים שנים, וזה ממה שיורה שאין גזירת רבי יוסי כוללת". @**ובכת"י כאן**^ כתב לבאר בדרך אחרת, וז"ל: "ונראה לומר, כי כאן אמר כאשר אמר אחד מן הזקנים דבר אחד, ואמר אחד שאינו זקן בהפך זה, ירצה לומר כיון שאמרנו למעלה כי הלומד מן הילדים הוא דומה לאוכל ענבים כהות וכו', אם כן יש ללכת אחר הזקן, ולא ילך אחר שאינו זקן. על זה אמר שאל יסתכל בקנקן אלא במה שיש בו. ומה שאמר הלומד מן הקטנים וכו'... שאומר את אחר [הפך הזקנים], מלמד אותו כפי דעתו וכפי חכמתו, ואינו מלמד אותו דברים שקבל מרבו. שאם היה מלמד אותו דברים אשר קבל מרבו, למה יאמר הלמד מן הקטנים שהוא שותה יין חדש, הלא דברי רבו הוא. אלא מלמד אותו כמו שהוא אצלו. אבל כאן מדבר בדבר אחד [שאמר לו רבו], ועל זה אמר 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו'. שאל תאמר כי דבר זה דברי זקן, וזה אינו זקן, לכך אמר כי אינו כן, כי אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו".

<> ויש כאן חריגה מהנהגת העולם, כי המקרה הוא יציאה מן הסדר. ולפי הוה אמינא זו אכן נוכל לשפוט על פי הקנקן מהי חכמתו של האדם, כי בעצם לילד אין חכמה, ולזקן יש חכמה, והחריגה מכך נדונת כיציאה מן הכלל, אך הכלל עומד במקומו. ואודות שהמקרה עומד כנגד העצם, ראה למעלה הערה 1470.

<> לכך אין שום יחס בעצם בין זקנה לחכמה, וילדות להעדר חכמה, כי מצוי מאוד שיהיה להיפך, ובשום אופן לא ישפוט את חכמתו של האדם על פי היותו ילד או זקן. אמנם דברי המאמר הקודם עדיין קיימים, שבודאי חכמת זקן [כשהיא כבר נמצאת] היא עדיפה על פני חכמת ילד, אך א"א להסיק מעצם היותו זקן שהוא גם חכם, וכמו שיבאר בהמשך.

<> כפי שיביא מאמרם על כך בסמוך. ומבאר בזה שהחילוק הקיים בין בני אדם הוא רק מחמת שכלם ודעתם, ולא מחמת גופם, כי מצד הגוף בני אדם שוים זה לזה, ועל כרחך שאין יחס בין השכל לבין הגוף [הקנקן], וכמו שמבאר.

<> על הדעת, והיתה זיקה בין הגוף לשכל.

<> כן ביאר את דברי רש"י [בראשית ו, יג], שכתב "כל מקום שאתה מוצא זנות, אנדלמוסיא באה לעולם והורגת טובים ורעים", ושם בגו"א אות כז כתב: "העריות הוא בגוף האדם, וכאשר יחטא האדם בגוף בא דבר לכלות הגופים, ואין מבחין בין טוב ובין רע, כי מצד הגוף אין חילוק בין טוב ובין רע, רק מצד הנפש יבא הבדל בין צדיק ובין רשע, שהגוף בשניהם אחד, רק שנשמת הצדיק יותר חשובה וזכה מן הרשע". ובתפארת ישראל פ"א [לד:] כתב כן לגבי ישראל ועמים, וז"ל: "אמנם כל המין מבני אדם אי אפשר שיהיו שוים כלם במעלת נפשם. ועם שכל מין בני אדם שוים בתאר פניהם ובעניניהם, אינם שוים במה שיש חלק מהם יותר אלקי מזולתם, כמו שידוע" [הובא למעלה פ"ג הערה 1015]. ובגבורות ה' בסוף הספר [שלג.] כתב: "הנה דבר ידוע אף כי ישראל והאומות הם שוים משתתפים בדבר הנגלה, ותראה שיש לכל בני אדם ראש ידים ורגלים אברים וגידין ובשר ופרצוף, לאחד כמו השני, ואין חלוק ביניהם, אבל שלא יהיה שום חלוק בין ישראל לאומות בדבר הפנימי, דבר זה אינו כלל". וקודם לכן בפס"ז [שיא.] כתב: "אם אתה אומר הלא כל האומות בטבעיהן נבראים בשוה, אין זה קשיא, כי אנחנו אין מדברים מן הטבע, רק במה שמוכן האדם לקבל ענין אלקי, כי זה לא נמצא ואי אפשר להיות נמצא בכל האומות בשוה". וכן נאמר [קהלת ט, ב] "מקרה אחד לצדיק ולרשע", ופירש רש"י שם "מקרה אחד - ויודעים שסוף הכל אשר צדיק ואשר רשע למות, ומקרה אחד יש בעולם הזה לכולם, כל זה הם יודעים, ואף על פי כן בוחרים להם דרך הטוב, לפי שיודעים שיש הפרש ביניהם לעולם הבא". הרי מצד הגופים [מיתה בעוה"ז] אין הבדל בין הצדיק לרשע.

<> רש"י [במדבר כז, טז] "אלקי הרוחות - למה נאמר, אמר [משה] לפניו, רבש"ע, גלוי לפניך דעתו של כל אחד ואחד, ואינן דומין זה לזה. מנה עליהם מנהיג שיהא סובל כל אחד ואחד לפי דעתו". ובמדרש [במדב"ר כא, ב] אמרו "כשם שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, כך אין דעתן שוין זה לזה, אלא כל אחד ואחד יש לו דעה בפני עצמו. וכה"א [איוב כח, ] 'לעשות לרוח משקל לרוחות של כל בריה ובריה'. תדע לך שהוא כן, שכן משה מבקש מן הקב"ה בשעת מיתה, אמר לפניו רבש"ע גלוי וידוע לפניך דעתן של כל אחד ואחד, ואין דעתן של בניך דומין זה לזה, וכשאני מסתלק מהן בבקשה ממך מנה עליהם מנהיג שיהא סובלם לאחד ואחד לפי דעתו, שנאמר [במדבר כז, טז] 'יפקד ה' הרוח' אינו אומר, אלא 'הרוחות'" [ראה למעלה הערה 789]. ובבאר הגולה באר הראשון [פו.] כתב: "כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם... ובני אדם מחולקים בשכל, ואי אפשר שיהיו כל שכל בני אדם על דרך אחד".

<> כפי שכתב בתפארת ישראל פט"ז [רלו:]: "ודבר זה אי אפשר שיהיה במקרה, כי המקרה לא יתמיד ואינו הרבה". ושור המועד יוכיח, ששלש נגיחותיו הראשונות נחשבות למקרה, והוא תם. אך מהנגיחה הרביעית ואילך הוא נידון כמועד [ב"ק כג:, קובץ הערות ליבמות בהוספות שבסוף הספר, אות ב], שהמקרה לא ירבה. ובגו"א במדבר פכ"ה אות ט כתב: "והרבה ניסים נעשו לו [לפנחס]. דאילו לא היה אלא נס זה, יש לטעון ולומר שכך אירע במקרה. אבל אחר שהרבה ניסים היו נעשים לו, היה נראה כי מאת ה' היתה זאת". ובח"א לשבת פט. [א, מו.] כתב: "וזה שיהיו חטאים הרבה מאוד, ובזה אינם במקרה".

<> צריך ביאור מהו הלשון "ברוב העולם ובכולו", ודוחק לומר שכוונתו ל"רובו ככולו" [נזיר מב.]. ויל"ע בזה. ולמעלה פ"א תחילת מי"ב [שלא.] כתב: "כי העולם הזה הוא מסוגל למחלוקת ביותר מכל הדברים שבעולם, כי זה ענין העולם הזה שהוא עולם הפירוד והחלוק, לכך המחלוקת רגיל בעולם. ודבר זה תוכל להבין כי באותו יום שנברא העולם, בא המחלוקת לעולם מן קין והבל. שמזה תראה כי המחלוקת מסוגל לעולם הזה, בעבור כי העולם הזה הוא עולם החלוק והפירוד", ושם הערה 1151. וראה למעלה הערה 1027. ובב"ר ח, ה, אמרו "שלום אומר אל יברא [אדם], דכוליה קטטה". ובנתיב האמת פ"ג [א, רב:] כתב על כך: "אבל מצד השלום שהוא עיקר מעלת עולם האמצעי... אין ראוי הבריאה אל האדם, כי אין השלום בעולם התחתון, לפי שהתחתונים מתנגדים זה לזה... ולפיכך אמר השלום שלא יברא שכולו מלא קטטות". ובתפארת ישראל פ"נ [תשצ:] כתב: "כי השלום אינו מענין העולם הזה, רק הכל במחלוקת, וזהו ענין עולם התחתון, במה שהאחד נכנס בגדר השני, כמו שהוא ענין העולם הזה. ולכן ענין העולם הזה אינו מענין השלום" [הובא למעלה פ"א הערה 1621].

<> "חיל גדול של ששים רבוא" [רש"י שם].

<> "היודע מה שבלב כל אלו" [רש"י שם].

<> פירוש - אם הפרצוף, ששיך לגוף, מ"מ הוא אינו שוה זה לזה, ק"ו הדעת, שהיא נעלית מהגוף, בודאי ששם יתבטא ההבדל בין בני אדם. ואע"פ שאמר למעלה "כי מצד הגופות שוים בהם בני אדם", אך עם כל זה מצד הפנים בני אדם שונים זה מזה, כי פני אדם שייכים במיוחד להויתם הפנימית, וכמו שנאמר [קהלת ח, א] "חכמת אדם תאיר פניו", וראה למעלה בהקדמה הערה 6, ופ"ג הערות 277, 1112, 1496. ובסנהדרין לז. אמרו "להגיד גדולתו של הקב"ה, שאדם טובע כמה מטבעות בחותם אחד, כולן דומין זה לזה. ומלך מלכי המלכים הקב"ה טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחבירו". ובדרשת שבת הגדול [ריד.] כתב: "השכל אשר הוא בראשו של אדם, עד שהזיו והחכמה שלו מבהיק, ולכך נקרא קרן, כדכתיב [שמות לד, כט] 'כי קרן עור פניו', על שם שהזיו מבהיק, ונקרא בולט, וכן החכמה והשכל באדם מבהיק ובולט".

<> נראה לבאר דבריו, כי כמה פעמים ביאר שהרבוי מתחייב מהגשמי, וכמו שכתב בגו"א בראשית פכ"ח אות יז [ד"ה והבן]: "אין חלוק ורבוי בשכלי, רק אחדות גמור... אבל בדבר שהוא גשמי שייך שפיר רבוי, כי הגשם מתרבה", ושם הערה 74. ובנתיב הצדק פ"א [ב, קלו:] כתב: "כי הדבר הנבדל לא יתרבה ולא יתחלק כלל, והחלוק והרבוי הוא מצד הנושא החמרי, שמצד הזה יבא הרבוי והחלוק, ודבר זה מבואר למי שיודע בחכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 494]. והרי המחייב את הרבוי הוא גופא מחייב את ההפרש והחילוק ביניהם, כי אל"כ יהיה כאן רבוי מתאחד, ואין בחומר אחדות כלל. ולכך החומר מחייב שתי תוצאות; רבוי, ורבוי שאינו מתאחד. ולכך סבת הרבוי היא גם סבת ההפרש והחלוק שביניהם. וכן כתב בנצח ישראל פ"ה [פא:], וז"ל: "הרבוי 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, 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" [הובא למעלה הערה 1015]. @**דוגמה לדבר;**^ בנצח ישראל פכ"ה [תקכח:] ביאר את סבת המחלוקת שיש בישראל בגלותם, וז"ל: "מה שאין האומה הזאת באהבה האחד עם אחיו, הוא עצם הגלות, שהפריד השם יתברך את חבור שלהם, וחלקם והפיצם. ומאחר שחלקם והפיצם, דבר זה גורם גם כן &**שיהיו מחולקים בדעתם**^. שאם לא היו מחולקים, לא היה מקויים בהם הפיזור והפירוד... ואם יש להם לב אחד ביחד, אין כאן פיזור בין האומות. כי מה שיש להם לב אחד, הוא מחבר אותם יחד, וגזירת השם יתברך שיהיו מחולקים. ודבר זה הוא מתחייב פיזור ופירוד לבביהם. שאם היה האחד שמח בגדולתו וחפץ בשלוות של אחר, וכי היה זה פירוד, לא היה זה פירוד, רק חבור לגמרי". וכשם שהגלות מחייבת את הפירוד והחלוק, כך הרבוי מחייב את הפירוד והחלוק. אמנם עדיין יש לעיין בזה, שהרי נתבאר כאן שדוקא מצד הגופים יש דמיון ושויון בין האנשים, והחילוק הוא רק מצד השכל, ואם סבת החילוק הוא הגשם, מדוע דוקא בגופים נמצא שויון ולא חילוק. ויל"ע בזה.

<> פירוש - אם רק היה אומר "יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפילו חדש אין בו" היינו מבינים מעצמנו שהקנקן אינו מורה על טיב תכולתו, ומה הצורך להוסיף ולומר "אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו".

<> פירוש - ההבדל שיש בין בני אדם מצד גופם הוא רק מורה על ההבדל שבין ילד לזקן, אך לא על הבדל פנימי.

<> הוא בעל המאמר הקודם, ששבח את חכמת הזקנים לעומת חכמת הילדים. וכן למד הרע"ב, שכתב: "רבי אומר אל תסתכל בקנקן - רבי פליג אדרבי יוסי ברבי יהודה ואמר כי כמו שיש קנקן חדש מלא יין ישן, כך יש ילד שטעמו כטעם זקנים. ויש זקנים פחותים במעלת החכמה מן הילדים".

<> כן כתב האברבנאל, וז"ל: "הסתכל בדברי רבי שהוא לא עשה בקטון משל מהענבים בשולות, כי אם בלבד מן היין הישן. לפי שאי אפשר שהקטן שלא ראה ולא שמש בחכמה יושלם משפטו וסברתו כזקן שהורגל נפשו זמן ארוך בהשכלה. אבל אמר שלענין הקבלה והלמוד, אפשר שימצא קנקן חדש מלא ישן, רוצה לומר בחור שקבלתו מיושרת ואמתית, כפי מה שקבלה לשלימות נפשו וזכות שכלו המקבל". ופירושו, שהילד יכול להשתוות לזקן רק עד כמה שנוגע לקבלתו [יין ישן], אך לא עד כמה שנוגע לזקן "שהורגל נפשו זמן ארוך בהשכלה". לכך אין הילד משתוה לזקן בנוגע לענבים בשולות, אלא בנוגע ליין ישן.

<> בכת"י סלל לו דרך אחרת בביאור המשנה, וז"ל: "רש"י ז"ל פירש כי אתי לאלוגי על רבי יוסי בר יהודה [לשון רש"י: "רבי אומר, לא כן הדברים, שיש בחור שתורתו שלימה מן הזקנים"]. ואם כן קשה, דלא הוי ליה לומר רק 'יש קנקן חדש מלא ישן', ולא הוי ליה לומר 'אל תסתכל'. ועוד, שאמר 'אפילו חדש אין בו', ואם אין בו חדש, אף חדש איך הוא למד ממנו, הרי 'אפילו חדש אין בו'. ולפי הנראה כי אין צריך לומר דפליגי, [כי] אפשר לפרש כי מה שאמר 'אל תסתכל בקנקן אלא במה שיש בו', מדבר כשהתלמיד חכם הוא... נוהג בדרך של תלמיד חכם, עליו אמר שאל יסתכל בהנהגתו ובמלבוש שהוא נחשב כמו קנקן, אלא במה שיש בו. כי יש שהוא מתלבש בטלית של תלמיד חכם [ראה למעלה הערה 90], ואין בו חכמה".

%[פ"ד מכ"ב]

<> "יש לדקדק במאמר הזה, למה אלו ג' דברים מוציאין את האדם מן העולם, כי אי אפשר לומר כי דברים אלו נאמרו באומדנא ובסברא" [לשונו למעלה פ"ב תחילת מי"א (תשמז.)]. ומהמשך דבריו מבואר ששאלתו היא כפולה; (א) מדוע דברים אלו מוציאים את האדם מן העולם. (ב) מדוע דוקא שלשה, לא יותר ולא פחות.

<> פירוש - בשלש המשניות האלו לא נשנה בתחילתן מנין, שלא אמרו "שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם; הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", אלא אמרו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", ללא ציון המנין. וכן למעלה [פ"ב מי"א] לא אמרו "שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם; עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות", אלא אמרו כן ללא ציון מנין. והוא הדין למשנה למעלה פ"ג משנה י, לא אמרו "ארבעה דברים מוציאין את האדם מן העולם; שינה של שחרית ויין של צהרים, ושיחת הילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ", אלא אמרו כן ללא ציון המנין.

<> כמו שאמרו כמה פעמים בגמרא [יבמות ג., קידושין ג.] "מנינא דרישא למעוטי מאי, ומנינא דסיפא למעוטי מאי". ובגיטין ט: אמרו "בשלמא לרבנן מנינא למעוטי הא דרבי מאיר, אלא לרבי מאיר מנינא למעוטי מאי". וכן הוא פסחים עו:, בגיטין פו., וב"ק ה.

<> משפט זה יוסבר על פי דבריו למעלה פ"ב מ"ח [תרמח.] שכתב: "וג' דברים יש באדם. כי האדם יש בו נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים. ויש בו נפש המדברת, נוסף על שאר בעלי חיים, שאין להם נפש המדברת. ויש עוד לאדם שכל נבדל מן הגוף לגמרי". הרי החלק הראשון של אדם הוא "נפש, כמו שיש לכל שאר בעלי חיים". ובתפארת ישראל פ"א [כט:] כתב: "תמצא האדם משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים בהרבה פעולות, ודבר זה מצד הנפש החיוני אשר באדם, אשר בו משתתף עם שאר בעלי חיים הטבעיים" [הובא למעלה פ"ב הערה 849].

<> פירוש - הכחות המחולקים פועלים פעולות מחולקות, שלכל כח יש את הפועלה שלו.

<> כן ביאר למעלה פ"ב מ"ט [תרפג:], וז"ל: "כי דבר זה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות. וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת [יביא דבריו בסמוך]... כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל". ושם חזר על כך כמה פעמים. ולמעלה פ"ב מ"ט [תערב:] כתב: "ויש לך לדעת כי האדם הוא מתחלק לחלקים בבחינות הרבה... כי לפעמים חלקו חלקיו לשני חלקים, לגוף ולנפש. ולפעמים לשלשה חלקים... עד שנמצאו הרבה בחינות". וראה להלן הערה 1859.

<> הקדמת הרמב"ם למסכת אבות ידועה בשם "שמונה פרקים לרמב"ם", שכתבם בפירוש המשניות שלו, קודם למסכת אבות. וראה הערה הבאה.

<> שם בתחילת פרק א כתב: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות חלוקות, יקראון קצת הפעולות ההן נפשות. ויחשוב בעבור זה שיש לאדם נפשות רבות, כמו שחשבו הרופאים. עד שֶׂשָם ראש הרופאים פתיחת ספרו שהנפשות שלש; טבעית, וחיונית, ונפשית". וכוונתו להיפוקטרס היווני [רבינוביץ בפירושו לאבות הוצאת מוסד הרב קוק]. וראה רמב"ן [בראשית ב, ז] שכתב: "ודע כי המתחכמים במחקר, חלקו באדם, מהם יאמרו כי באדם שלש נפשות, נפש הגדול כצומח... נפש התנועה... והשלישית הנפש המשכלת". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות, והרופאים קוראים אותם שיש לאדם ג' נפשות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1030].

<> למעלה פ"ב מ"ט [תרפד:, תש.] וז"ל: "כי דבר זהה הסכמת הכל כי יש באדם כוחות מחולקות, וכן כתבו והאריכו בזה, כמו שתמצא בדברי הרב רבינו משה בר מיימון זכרונו לברכה בהקדמת המסכתא הזאת. גם הוא מחלק כוחות הנפש לשלשה חלקים, כמו שכתב והאריך, כי הם שלשה זה על זה; כח הטבעי שהוא כח גופני, וכח חיוני, וכח שכלי על הכל".

<> לשון הרמב"ם שם: "דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות". וכן הרמב"ן בבראשית ב, ז כתב: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכוחות האלה, ורק היא יחידה", ועיי"ש שמאריך בזה [הובא במקצת להלן הערה 1862]. ובפירוש מהמלות זרות [שבסוף ספר מו"נ] אות הנו"ן, ערך נפש מדברת, כתב: "נפש האדם היא חיה והיא צומחת, כי שלושת הכחות האלה בה; כח הצמיחה והגידול, וכח ההרגשה והתנועה, וכח השכל. ועל כן יקראום הרופאים שלש נפשות... ועל דרך האמת אינם רק פעולות חלוקות לכח אחד" [הובא למעלה פ"ב הערה 1035]. ולמעלה פ"ב מ"ט [תש.] כתב: "יש לאדם כח שהוא השורש אל הכחות כמו שבארנו. כי אין הכחות האלו מחולקות, עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים, כמו שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, והאריך בזה, רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכחות, ואין להאריך בזה". ובנצח ישראל פ"ד [סד:] כתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'" [הובא למעלה פ"ב הערה 1040]. ובנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, אבל יש באדם כח משותף לכל אלו ג' חלקים ביחד, ואין כאן מקום זה לבאר, כי כך הם דברי חכמים בכל מקום, ובארנו זה בכמה מקומות". וראה להלן הערות 1944, 1950.

<> לשון הרמב"ם שם: "אשוב אל כונתי בחלקי הנפש ואומר, החלק הזן, ממנו הכח המושך, המחזיק, המעכל, הדוחה למותרות, המגדל, המוליד בדומה, המבדיל הליחות עד שיפריש מה שצריך להזן בו, ומה שצריך לדחותו, והדברים על אלו שבעה הכחות, ומה יעשו, ואיך יעשו, ובאיזה איברים פעולתם יותר נראית ויותר נגלית, ומה מהם נמצא תמיד, ומה יכלה מהם לזמן קצוב".

<> לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח הגוף, ונקרא כח טבעי שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד. ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "הכח אחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כוחות ידועות; כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו". וראה להלן הערות 1870, 1884.

<> לשון הרמב"ם בפ"א משמונה פרקים: "החלק המתעורר הוא הכח אשר בו ישתוקק האדם לדבר אחד, או ימאסהו. ומזה הכח יבא אל פעולות בקשת הדבר והבריחה ממנו, בחירת דבר אחד או התרחק ממנו, הכעס והרצון, הפחד והגבורה, האכזריות ורחמנות, אהבה והשנאה, והרבה מאלה המקרים הנפשיים".

<> לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "ועוד יש לאדם כח בלתי טבעי, והוא כח החיוני, וממנו גם כן כחות ידועים, כמו הנקימה והנטירה, ומן כח זה כח התנועה, ואמרו שמשכן כח זה הוא בלב" [הובא למעלה פ"ב הערה 1031]. ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "מחנה שניה הוא בלב, כח מיוחד, וממנו כמה דברים, דהיינו נקימה ונטירה ושנאה, וכמה דברים". וראה להלן הערות 1866, 1982.

<> לשון הרמב"ם שם: "החלק המרגיש, ממנו הכחות ההם המפורסמים אצל ההמון, הראות, השמע, הטעם, הריח, והמשוש... והחלק המדמה הוא הכח אשר יזכור רשומי המוחשים אחר העלמם מקרבת החושים אשר השיגום, וירכיב קצתם אל קצתם ויפריד קצתם מקצתם... והחלק השכלי הוא הכח הנמצא לאדם אשר בו ישכיל, בו תהיה ההשתכלות, בו יקנה החכמות, ובו יבדיל בין המגונה והנאה מן הפעולות".

<> לשונו בח"א לשבת לא: [א, יט.]: "ועוד יש כח נבדל לגמרי, ומשכן כח זה הוא במוח, ומן כח זה הדמיון והידיעה". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "מחנה שלישית היא במוח, וממנה המחשבה והזכרון והדעת".

<> פירוש - אף שאין ג' נפשות, מ"מ יש נפש אחת בעלת ג' כחות מחולקים.

<> וזה לשונו שם [למעלה לפני ציון 1219]: "ויש לשאול, מנינא למה [לי], שאמר 'ג' כתרים הם', ולמה צריך למנין. ויש לך לדעת, כי אלו ג' כתרים שזכרו כאן שנתן השם יתברך לישראל, תורה ומלכות וכהונה, הם כנגד האדם. כי יש באדם ג' חלקים; החלק האחד הוא השכל שבאדם, החלק הב' הוא הנפש, החלק הג' הוא הגוף, אלו ג' חלקים הם כל חלקי האדם. וכנגד אלו הם ג' כתרים אלו; כי כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף... אמנם המלכות כנגד הנפש".

<> כפי שכתב בהקדמה [לה:]: "כי האדם יש בו ג' חלקים; הגוף, והנפש, והשכל". וכן כתב למעלה פ"ב מ"ה [תקצ:], שם מ"ט [תרעד.], פ"ג מ"י [לאחר ציון 1035], להלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכדי שתבין], ועוד. וחלוקה זו לשלשה [גוף, נפש, ושכל] היא יסוד נפוץ מאוד בספרי המהר"ל. ולדוגמה; בנצח ישראל פ"ד [ס:] כתב: "כי האדם יש בו ג' כחות; כח השכלי אשר הוא ידוע, כח נפשי הוא גם כן, ויש בו כח הגוף". ושם פי"ח [תח:] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; החלק האחד - גופו, וחלק השני הוא נפשו, וחלק השלישי הוא שכלו ודעתו". וכן כתב בנתיב העבודה פ"א [א, עט:], וז"ל: "יש באדם שלשה דברים; השכל, הנפש החיוני, והגוף". ובנר מצוה [מז:] כתב: "כבר אמרנו, כי דבר זה נגד מה שהאדם כלול מן אלו ג' דברים שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים... ואין כאן מקום זה לבאר, כי כך הם דברי חכמים בכל מקום, ובארנו דבר זה בכמה מקומות". וראה למעלה פ"ב הערות 978, 997, 1260, פ"ג הערות 1035, 1037, ופרק זה למעלה הערות 1221, 1260. וכן הוא בתפארת ישראל פ"א [לא:], ושם הערה 29, נתיב התורה ספ"ב [א, יב:], ח"א לגיטין ע. [ב, קכט:], גבורות ה' פ"ח [נא.], ח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], שם קז: [ג, רנד.], ח"א לזבחים פח: [ד, סח.], נתיב הבטחון פ"א [ב, רלג.], נתיב הכעס פ"ב [ב, רלט:], נר מצוה [כג:], ושם הערה 129, באר הגולה באר הששי [קסג.], ושם הערה 139, אור חדש [נה.], ועוד.

<> לשונו למעלה פ"ב מ"ט [תרעז.]: "ותדע כי נזכרו גם כן אלו הכחות בדברי חכמים [ב"ר יד, ט], וקראו אותם רוח נפש נשמה, כי הם שלשה כחות", ושם הערה 997. בחידושי &**ההלכות**^ שלו למסכת שבת [לא:] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה; האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף... ובדברי חכמים [ב"ר יד, ט] נקראו 'נפש' 'רוח' 'נשמה', אלו ג' כוחות. וביארנו אותו פעמים הרבה, &**ואצלי נתבארו**^ אלו ג' כוחות" [הובא למעלה הערה 1221]. וכן הזכיר זאת בסוף דרשת שבת תשובה [פא:]. ובדרשת שבת הגדול [רכד:] כתב: "ועוד יש להבין דברים גדולים בענין זה, כי היו שלשה מינים של מצה [בקרבן תודה (רש"י ויקרא ז, יב)] כנגד הנשמה שיש בה ג' כחות; נפש, רוח, נשמה, הידועים... כי הנפש יש בה שלשה כחות מחולקים הידועים אשר ביארנו אותם במקומות הרבה" [הובא למעלה פ"ב הערה 667]. ובנר מצוה [כג:] כתב: "וזה כי יש באדם ג' דברים; האחד כח שכלי, ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי, ואלו הם ג' חלקים... וכבר בארנו... בכמה מקומות, במסכת אבות אצל 'הקנאה התאוה והכבוד'" [ראה להלן הערה 1924].

<> פירוש - כנגד חלוקת שלשת הכחות שהוזכרו למעלה [הגוף, הנפש, השכל] אמרו כאן חכמים "הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", שלשה כנגד שלשה, וכמו שיבאר.

<> פירוש - חיותו של האדם באה לו מן ההחלק הנפשי שלו, ולא מצד גופו, כי אין הגוף חי מצד עצמו, אלא מצד החלק הרוחני שנופח בו. וכמו שאמרו [סנהדרין צא.] "גוף ונשמה יכולין לפטור עצמן מן הדין. כיצד, גוף אומר, נשמה חטאת, שמיום שפירשה ממני הריני מוטל כאבן דומם בקבר". הרי שאין לגוף חיות מצד עצמו. וכן נאמר [בראשית ב, ז] "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים וגו'", ופירש הרמב"ן שם: "כי זאת הנפש אשר באדם מפי עליון, בה ימצאו שלש הכחות האלה, ורק היא יחידה. והכתוב הזה כפי משמעו ירמוז כן, כי יאמר שיצר השם את האדם עפר מן האדמה, והיה מוטל גולם כאבן דומם, והקב"ה נפח באפיו נשמת חיים, ואז חזר האדם להיות 'נפש חיה' שיתנועע בה כמו החיות והדגים שאמר בהם [בראשית א, פסוקים כ, כד] 'ישרצו המים שרץ נפש חיה' ו'תוצא הארץ נפש חיה'. וזה טעם 'לנפש חיה', כלומר ששב האדם להיות נפש בה חיים, אחרי שהיה חרש את חרשי אדמה. כי הלמ"ד תבא בהפוכים, כמו 'והיו לדם ביבשת' [שמות ד, ט], 'ויהי לנחש' [שמות ד, ג], 'וישם את הים לחרבה' [שמות יד, כא]". ובגבורות ה' ס"פ לד כתב: "כי אין הגוף חיים, והוא מצטרף אל החיים, ונושא החיים".

<> פירוש - הואיל והאדם נמצא בעולם על ידי כח נפשי, נמצא שקיומו בעולם מותנה בנפשו. לכך כל חריגה מן השיעור הראוי לנפש מאבדת את הבסיס שעליו מושתת קיומו, וכמו שמבאר. ולמעלה פ"ג מ"י אמרו ג"כ ששלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם [שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת הילדים] וגם שם ביאר שיש בכך חריגה מקיום האדם, וכלשונו [לאחר ציון 1035]: "כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו". וכן כתב למעלה פ"ב מי"א [תשצו:] בביאור שלשת הדברים שהוזכרו שם שמוציאין את האדם מן העולם. וראה להלן הערות 1880, 1881, 1984.

<> כפי שכל דבר אלקי הוא משוער ומדוייק, וכמו שכתב בגו"א דברים פכ"ה אות כד, וז"ל: "דע, כי כאשר ברא והעמיד הקב"ה יתברך העולם, מדד ושקל ופלס לכל אחד ואחד קיומו בפני עצמו... וכן כל הנמצאים בעולם משוערים, והוא השיעור האלקי אשר שיער את הכל". וראה בבאר הגולה באר הששי הערה 551.

<> כמו שאמרו חכמים [חולין נח:] "כל יתר כנטול דמי". ולמעלה פ"ג מ"י [לפני ציון 1059] כתב: "כי כל תוספת הוא כמו חסרון והעדר". ולמעלה פ"ב מ"ז [תריד.] כתב: "כי התוספת חוץ מן השעור הוא לחסרון בודאי". וזהו יסוד נפוץ בספריו, וכגון בגו"א במדבר פכ"א אות לג [ד"ה ודע] כתב: "כי כל תוספת חסרון הוא, כמו שמוסכם מפי הכל כי כל יתר כנטול דמי". ועפי"ז ביאר את חסרונו של בעל הגאוה בנתיב הענוה פ"ז [ב, יח.], ח"א לסוטה ט: [ב, לח:], ובח"א לע"ז יח: [ד, מז.]. וכיצד צדקה משמרת את ריבוי הממון שלא יהיה בבחינת "כל היתר כנטול דמי" [נתיב הצדקה ס"פ ב (א, קעג.), שם פ"ג (א, קעה.), ונתיב העושר פ"ב (ב, רכו.)]. וראה עוד בנתיב העבודה פי"ז [א, קלא:], ובגו"א בראשית פמ"א אות מד, ובח"א לשבת קל. [א, ע:] לגבי שבעל ערלה נחשב חסר. ובנצח ישראל פל"ב [תריט.] ביאר לפי"ז מדוע גרים קשים לישראל כספחת [יבמות מז:], כי "כל תוספת מבטל השלימות" [לשונו שם]. ובסוף דרשת שבת תשובה [פג:] ביאר לפי"ז שיעקב היה איש חלק נטול תוספות, ואילו עשו היה בעל שיער, שהיתה בו התוספת שהיא חסרון. ובגבורות ה' פנ"ז [רנד.] כתב: "כי התוספת והמגרעת שניהם כאחד שוים". ובתפארת ישראל פט"ז [רמ.] כתב: "ענין ההשלמה שאין בו תוספת וחסרון כלל. שאם יש בו תוספת, לא היה זה שלימות", ושם הערה 31. ובדרשת שבת הגדול [רח:] כתב: "וכל תוספת שאינו ראוי כנטול דמי, ולא כנטול אותו דבר בלבד, שהרי אמרו [חולין נח:] יתרת כנטול דמי, והבהמה נטרפת. ואם יש לבהמה חמש רגלים, כנטול דמי, רוצה לומר כאילו חסריה רגלים, ואין לה רק ב' או ג' רגלים, והיא טריפה, כי כל תוספת חסרון הוא". וכן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה וכן רוח], שם פ"ו מ"ז [ד"ה ואולי תאמר], ועוד [מובא למעלה פ"ג הערה 1059, וראה למעלה הערה 813, ולהלן הערה 1997].

<> לכאורה כוונתו לדבריו שכתב במשנה זו [למעלה לפני ציון 1853]. ואולי כוונתו גם לדבריו למעלה פ"ג מט"ז [לאחר ציון 1856], שכתב: "לא יהיה [לעוה"ב] קנאה ושנאה, שדבר זה בעצמו חסרון גמור כאשר האדם שונא אחר, או מקנא באחר, כי הנפש השלימה אין מקנא באחר", ושם הערה 1857. וראה להלן הערה 1982.

<> "פעל נוסף לנפש" - פועל מיותר ואינו מתבקש, וכפי שמבאר.

<> פירוש - מתוך שזה אינו שלו מוכח שזה אינו שייך לו, וממילא אין מקום לקנאה, שפירושה "כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [לשונו גו"א בראשית פ"א אות ס, והובא למעלה הערה 1673, ולהלן הערה 1951]. וכן כתב בדרוש לשבת תשובה [עג:], וז"ל: "ואמר עוד [נדה לא. (על הולד במעי אמו)] 'אוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה'. ביאור זה, כי הולד כאשר הוא מונח בבטן אמו, הרי האם הוא עולמו. ואמר שבבטן אמו אינו מקבל רק מה שמסודר לו מן עולמו, ואינו חפץ באחר. ודבר זה הוא תקון שלו שלא יבקש רק מה שיתן לו מזלו, אשר הוא דרכו והוא עולם שלו, ולא יבקש מה שלא יתן לו עולמו, אשר הוא דרכו והוא מזלו. ודבר זה אמרו חכמים ז"ל במסכת יומא בפרק אמר להם הממונה [לח:] אין אדם נוגע במוכן לחברו. כלומר שאל ידאג לומר פלוני מקפח פרנסתי, שזה אינו, כי אין אדם נוגע במוכן לחברו. ולכך אמר שאוכל ממה שאמו אוכלת, ובודאי דבר זה הוא מוכן לו, ואי אפשר שיתפרנס בו אחר. לכך ידע כי כאשר הוא בעולם הזה, מה שמסודר לו מן עולמו וממזלו שהוא דר בו מוכן לו, ולא לאחרים כלל. וכן מה שיש לאחרים אינו מוכן לו כלל. ובזה הוא ניצל מן הקנאה, שלא יחפוץ מה שיש לאחר, רק ישמח בחלקו מה שראוי לו מעולמו אשר נתן לו השם יתברך שמו" [הובא למעלה פ"א הערה 1516].

<> לשונו בדרוש לשבת תשובה [עב.]: "והקנאה היא בנפש, כי לא שייך בגוף קנאה, ולא בשכל, רק בנפש שייך קנאה, שהקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1054]... כלל הדבר כי אלו שלשה דברים, שהם הקנאה והתאוה והכבוד, כל אחד ואחד מאבד חלק אחד מחלקי הנפש".

<> כפי שאמר למעלה [לאחר ציון 1850], וז"ל: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד". ובנצח ישראל פ"ד [סה:] כתב: "וידוע כי מן כח טבעי, שהוא בכבד, יבוא כח התאוה אל המשגל והזנות". אמנם להלן פ"ה מי"ט כתב שלא איירי במשנתינו רק בתאות זנות, אלא גם בתאות ממון, וכלשונו: "נפש רחבה הוא אהבת ממון, והוא גם כן תאוה [המוזכרת במשנתינו], לא תאות המשגל בפרט, שהרי כתיב [דברים ה, יח] 'ולא תתאוה בית רעך'". ובסמוך יבאר שאיירי גם בתאות האכילה [ראה להלן הערה 1884]. וראה להלן הערה 1983.

<> ולכך גם בזה נוהג הכלל "כל יתר כנטול דמי". ובתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:] ביאר את ההבדל בין "חמדה" ל"תאוה", וז"ל: "כתב בשאר הקנינים לשון [דברים ה, יח] 'לא תתאוה', ואצל האשה כתב [שם] 'לא תחמוד'. כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו [במדבר יא, ד] 'והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה', [דברים יב, כ] 'כי תאוה נפשך לאכול בשר', [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה [ראה להלן הערה 1886]... כי לשון 'חמדה' שייך על דבר שאינו כל כך תאוה חמרית. ומפני כי האשה השלמתו של אדם, לכן שייך בזה לשון 'חמדה'. ואצל שאר הקנינים יאמר לשון 'תתאוה', כי תאות הדבר שהוא רבוי הקנינים הוא תאוה חמרית" [ראה להלן הערה 1968]. ולהלן [לפני ציון 1952] כתב: "התאוה מן החמדה".

<> אמרו חכמים [סוטה ט.] "תנו רבנן, סוטה נתנה עיניה במי שאינו ראוי לה, מה שביקשה לא ניתן לה ["שאסורה לבועל" (רש"י שם)], ומה שבידה נטלוהו ממנה ["אם שותה מים מתה, ואם הודתה נאסרה לבעלה, והפסידה כתובתה" (רש"י שם)]. שכל הנותן עיניו במה שאינו שלו, מה שמבקש אין נותנין לו, ומה שבידו נוטלין הימנו". ובח"א שם [ב, לז:] כתב: "פירוש, כאשר אחד רוצה בדבר שאינו שלו, בזה נראה שדבק בו ההעדר, כי השלם בעצמו למה לו דבר שאינו שלו, רק נראה שאינו שלם, והוא בעל העדר. ולכך אף מה שהיה לו נעדר ממנו. וכן הוא המידה, שכל מי שדבק בו ההעדר מגיע אליו העדר לגמרי". ולמעלה פ"ב מ"ז אמרו "מרבה בשר מרבה רמה", וכתב שם [תרטז.] בזה"ל: "אין הכונה פה על רבוי הבשר בלבד, וגם אין הכונה על הרמה, רק כאשר האדם נמשך אחר ענין הגוף החמרי, אין תוספות זה רק שמרבה ההעדר, וזהו הרמה. וכמו שאמרו שתאוות מוציאין את האדם מן העולם, וכמו שיתבאר בעזרת השם".

<> לשונו להלן פ"ו סוף מ"ד: "מה שראוי לחכמים בתורה הכבוד, דבר זה בארנו בכמה מקומות, כי השכל ראוי לו הכבוד לפי שהוא מסולק מן הפחיתות שדבק בחומר, ולכך אמר 'כבוד חכמים ינחלו', כי מאחר שהם מסולקים מן פחיתות החומר, אשר הוא שפל, ראוי להם הכבוד" וכן השריש כמה פעמים 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.)], והובא למעלה הערות 484, 589]. ואמרו חכמים [שבת קיג.] "'וכבדתו מעשות דרכיך וגו'' [ישעיה נח, יג], שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול". ובח"א שם [א, נ:] כתב: "פירוש זה, כי השבת הוא קודש, כדכתיב [שמות לא, יד] 'קודש היא לכם'. כל דבר שהוא קודש, נבדל מן עניני החמרי, כמו שהוא השבת... ומפני זה ראוי יום השבת הקודש לכבוד, כי הדבר הנבדל מן החומר יש בו כבוד, וחמרי אינו בעל כבוד. ולפיכך אמר הכתוב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום והדרת פני זקן', שיש לכבד הזקן שקנה החכמה, שאינו גשמי. כי ראוי הכבוד למי שמסולק מן החמרי. ולפיכך ראוי השבת, שהוא יום קודש, נבדל מן הגשמי החמרי, שהרי קודש הוא, ולפיכך ראוי שלא יהא מלבוש של שבת כמו מלבוש של חול, כדי שיהיה האדם מכובד במלבוש שלו, ודבר זה מבואר".

<> אודות שהכבוד הוא רוחני ולא גשמי, כן כתב להלן פ"ו מ"ט [ד"ה והז' הוא], וז"ל: "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 פ"ח [א, לז.] כתב: "הנותן מתנה ומכבד את מי שאינו ראוי לכבוד, שגם הכבוד שבארנו בכמה מקומות היא מעלה נבדלת אלהית, וכאשר נותן הכבוד למי שאינו ראוי לכבדו, יוצא דבר כמו זה מן מעלתו, ונחשב זה כזורק אבן למרקוליס [חולין קלג.], שהוא אלהות זר".

<> לשונו בנתיב התורה ר"פ יא [א, מו.]: "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 ג"כ, שכל אשר מסולק מן החמרי הוא ראוי אל הכבוד. ומפני כך נקרא יניק וחכים גם כן בשם 'זקן', ואין זקן אלא שקנה חכמה [קידושין לב:], וכל זה מפני שבעל החכמה מסולק מן הגשמי, וכן הזקן בימים, ושניהם ראוים אל הכבוד" [הובא למעלה הערות 150, 506, 661]. וראה בבאר הגולה באר השני [רכט.], ושם הערה 601, ובנר מצוה [קיח:], ושם הערה 337.

<> לשונו בח"א לב"מ פז. [ג, נא.]: "כי לעת זקנתו נחלשו כחות הגופניים, ומתגברים כחות השכליים... ומפני כך ציוה בתורה 'מפני זקן תקום והדרת פני זקן', כי הזקן הוא כאילו כאשר היה מסולק מן הגשמי, והוא נבדל, ולפיכך יש לכבדו". ושם אמרו כי בימי אברהם נתחדשה הזקנה [ב"מ פז.], כי בימיו העולם קבל מעלת השכל, שהכירו את בוראם, ועם מדרגת השכל באה הזקנה, והובא למעלה הערה 1783. וכמה פעמים ביאר שהרגשת בזיון של אדם אינה שייכת לגופו של אדם, אלא לצלמו. ולדוגמא, בנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'". וכן כתב שם בפ"ג [ב, ריש סב.]. ולהלן בסמוך [לפני ציון 1985] כתב: "הכבוד והבזיון שייך בצלם". והביאור הוא כנ"ל; הגוף אינו מתבזה, כי הגוף מופקע מכבוד, ומי שאינו שייך לכבוד, אזי גם אינו שייך לבזיון. @**וצרף לכאן**^ דברי הגמרא [שבת קיט.] "'ולקדוש ה' מכובד' [ישעיה נח, יג], זה יום הכפורים שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אמרה תורה כבדהו בכסות נקיה". ובפשטות דברי הגמרא מתפרשים בדרך "אף על פי"; אף על פי שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, עם כל זה יש בו ענין של כבוד. אך לפי המהר"ל דברי הגמרא אינם מתפרשים באופן של "אף על פי", אלא בלשון ניחותא; משום שביום הכפורים אין בו אכילה ושתיה, לכך יש בו ענין של כבוד.

<> לשונו בבאר הגולה באר הששי [קנז:]: "וזה נראה כאשר נספד כהלכה, ועושים לו כבוד, ומורה זה שנסתלק מן הגוף, וכל אשר נסתלק מן הגוף, ונשאר הנשמה שהיא נבדלת, יש כאן הכבוד. שאף הזקן, כאשר נחלש הגוף בלבד, ראוי לו הכבוד, כדכתיב [ויקרא יט, לב] 'מפני שיבה תקום וגו''. וכל שכן כאשר נסתלק הגוף לגמרי, שראוי לו הכבוד. וזה מורה שאין כאן העדר, רק סלוק הגוף, ולכך ראוי אל הכבוד".

<> "יותר מן הראוי" - משמע מכך שיש רדיפת כבוד שאינה יותר מן הראוי. ואולי הביאור הוא על פי מה שכתב רש"י [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" [הובא למעלה הערה 1410]. ולכך רדיפת כבוד להסיר הגנאי והבזיון היא אינה יותר מן הראוי.

<> ולא אמרו "מפסידים את האדם מהעולם" וכיו"ב, אלא לשון "מוציאין", שהוא יציאה ממקומו ומגבולו, וכמו שמבאר.

<> להלן פ"ה מי"ט אמרו ששלש המדות של בלעם הרשע היו "עין רעה ורוח גבוהה ונפש רחבה". ושם [ד"ה וכדי שתבין] הגביל שלש מדות אלו כנגד "הקנאה והתאוה והכבוד", וחזר וביאר בקצרה את מה שכתב כאן.

<> למעלה פ"ב מי"א ופ"ג מ"י, שגם שם נאמרו דברים המוציאין את האדם מן העולם, וביאר זאת שם כפי שביאר כאן, והובא למעלה הערה 1863. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצז.] כתב: "והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי... ומוציא אותו מן העולם". ובדרוש לשבת תשובה [עב.] כתב: "ורצה לומר כי שלשה דברים הם שמוציאין את האדם מן העולם, והיינו הקנאה והתאוה והכבוד. ומה שאלו שלשה דברים מוציאין את האדם מן העולם, מפני כי חלקי האדם הם שלשה, הגוף והנפש והשכל, אלו שלשה הם חלקי האדם. וכאשר רודף אחר תאוות הגוף ביותר, מוציא הגוף מן העולם. והקנאה היא בנפש, כי לא שייך בגוף קנאה, ולא בשכל, רק בנפש שייך קנאה, שהקנאה היא בלב בלבד, והנפש היא בלב. והכבוד אין שייך רק לשכל בלבד, כי הנפש השכלי מבקש הכבוד, וראוי אליו הכבוד, כדכתיב [משלי ג, לה] 'כבוד חכמים ינחלו'. כלל הדבר; כי אלו שלשה דברים שהם הקנאה והתאוה והכבוד, כל אחד ואחד מאבד חלק אחד מחלקי הנפש".

<> שהביאו על אדה"ר עונש מיתה, כי לולא כן אדה"ר היה חי לעולם, וכמבואר בהערה הבאה. ובסמוך כתב: "אלו ג' דברים היו מוציאין את האדם מן החיים". ורומז כאן שכל בני אדם נקראים על שם אדם הראשון, ולכך "מוציאין את האדם מן העולם" מוסב על אדם הראשון, שכלם נקראו "אדם" על שמו. ובנתיב גמילות חסדים פ"ה [א, קסג.] כתב: "כי אדם הראשון ממנו יצאו כלל בני אדם, והוא נחשב כמו כלל בני אדם, שהרי שמו היה 'אדם', ועליו נאמר [תהלים קטו, טז] 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם'". ובח"א לב"מ פה: [ג, מב:] כתב: "במה שהיה נקרא 'אדם' סתם, היה אדם הראשון כולל כל בני אדם". ובגו"א בראשית פמ"ו אות ה [ד"ה ואפשר] כתב: "כי אדם הוליד כלל בני אדם... וכל העולם נקראים 'בני אדם'". ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "כל הבריות נקראו 'אדם' כמו אדם עצמו, וכאשר מעיין במין האדם שיצאו מן אדם הראשון הרי הוא עומד על מהות אדם הראשון". וראה למעלה פ"ג הערות 275, 602.

<> כמו שנאמר [בראשית ב, יז] "ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות", ופירש שם הרמב"ן: "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא לא מת לעולם, כי הנשמה העליונית נותנת לו חיים לעד, והחפץ האלקי אשר בו בעת היצירה יהיה דבק בו תמיד, והוא יקיים אותו לעד... אם כן 'ביום אכלך ממנו מות תמות', שאז תהיה בן מות, לא תתקיים לעד בחפצי" [ראה למעלה פ"ג הערה 1706, ולהלן הערה 2020]. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רו.] כתב: "כי ידיעת טוב ורע היא ידיעה יתירה אל האדם, כי הידיעה אל הרע אין צריך אל האדם, והוא שהיה גורם את המיתה לאדם... ואילו לא היה זה לאדם, היה חי לעולם, כי כך ראוי אל התמים הנצחי". ובהקדמה לאור חדש [נא.] כתב: "המן הפך זה שנרמז במה שכתוב [בראשית ג, יא] 'המן העץ וגו'' [חולין קלט:], כי אכילה הזאת הביא המיתה לעולם, ועץ הדעת מוכן למיתה מיום שנברא... כי עץ הדעת היה מביא המיתה לעולם, והמן היה רוצה לאבד את ישראל, שהם עיקר העולם, וכאילו היה רוצה לאבד כל העולם. ולכך ראוי שיהיה נרמז המן בלשון 'המן העץ וגו''" [ראה למעלה הערה 283].

<> לשונו למעלה [לפני ציון 1851]: "כח טבעי, הוא הכח שמקבל ההזנה שהאדם ניזון, ודוחה למותרות הטבע, ומגדל את הגוף באורך וברוחב כאשר הוא. ומכח זה בא התאוה לזנות, שהוא על ידי מותרי הטבע שמבשל כח זה, וכל כח התאוה הוא מכח זה שנקרא כח טבעי, ומשכן כח הזה הוא בכבד". ובח"א לשבת לא: [א, יט.] כתב: "האדם יש לו ג' כוחות שהם זה למעלה מזה. האחד הוא כח הגופני, שהוא מוטבע בגוף. והשני כח נבדל מן הגוף, אבל הוא מצורף ומחובר אל הגוף, שאינו נבדל לגמרי. והכח הג' הוא נבדל לגמרי מן הגוף. גם בעלי הטבע הזכירו אלו ג' כחות, ואמרו שיש לאדם כח הגוף, ונקרא כח טבעי שממנו כח הזן וכח המגדל וכח המוליד. ולכך קראו אותו כח טבעי בלבד, ואמרו שמשכן כח זה הוא בכבד". ובנצח ישראל פ"ד [סג:] כתב: "הכח אחד הוא בכבד, ונקרא כח טבעי, וממנו כוחות ידועות; כח הזן והמגדל והמוליד, ודבר זה ידוע למי שעיין בדברים אלו" [הובא למעלה הערה 1852]. ובדרוש על התורה [כט.] כתב: "יש הולך אחר היצר הרע שבגופו, באכילה ושתיה וזנות, וכל דבר תאוה". ובדרוש לשבת תשובה [עג:] כתב: "ואמר אחר כך [על הולד שבמעי אמו] 'ופיו סתום וטבורו פתוח' [נדה לא.], הוא כנגד הדבר... שהוא מוציא את האדם מן העולם, היא התאוה. ועיקר התאוה הוא שרודף אחר תאות האכילה ותאות השתיה. ותקון זה בענין סתימת הפה, שלא ירדוף אחר התאוה, רק יהיה אכילתו כדי לקיים הגוף בלבד, לא דבר שנהנה בו חכו, כי זהו רדיפה אחר התאוה שמוציאה אותו מן העולם... ואין האכילה שנכנסת דרך הטבור שלו רק לקיום שלו, ולא לתאוה. וכאשר אכילתו לקיום גופו, בזה ניצול מן רדיפת התאוה המוציאה את האדם מן העולם". וכן הוא בגו"א במדבר פי"א אות ג, ובח"א לשבת קלג: [א, עא.].

<> שהעין היא כח נפשי, וכמו שיביא בסמוך.

<> לשונו למעלה פ"ב מי"א [תשצו.]: "וזה שאמר כי 'עין הרע... מוציאין האדם מן העולם'. כי האדם שהוא בעל עין הרע, פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר, כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם", ושם הערות 1517, 1547. אמנם למעלה הערה 1871 הובאו דבריו בתפארת ישראל פמ"ה [תרצה:], שכתב: "כי לשון 'תאוה' בא על תאוה חמרית לגמרי, כמו... [בראשית ג, ו] 'כי תאוה הוא לעינים'. ולעולם תמצא התאוה רק בענין זה", הרי שמבאר שהתאוה הזאת מכוונת לתאוה חומרית לגמרי, וזהו בפשטות תאות הגוף. ואילו כאן מבאר שהתאוה הזאת מכוונת כנגד הנפש, ולא כנגד הגוף. ויל"ע בזה.

<> "מאור העין מעורין ואחוזין בטרפשי הלב" [רש"י שם ד"ה אפילו]. ובח"א לנדרים סד: [ב, כג.] כתב: "הראיה הוא לנפש... ועינא בליבא - ששם הנפש - תליא, כדאיתא במסכת ע"ז [כח:], כי העין יוצא מן הנפש, ודבר זה ידוע". ולמעלה פ"ב מ"ט [תשח.] כתב: "ולפי האמת כח הראות הוא כח הנפשי נבדל יותר מכל שאר החושים... שכשם שיבא לשון 'ראה' על העין, יבא לשון 'ראה' על השכל, לומר 'רואה אני דברי פלוני'. וכתיב [קהלת א, טז] 'ולבי ראה', ומזה מוכח כי כח הראות כח נבדל". ובנצח ישראל פ"ט [רכו.] כתב: "העין, שהוא ראיה, הוא דבק אל השכל, כמו שאמרו רז"ל [ע"ז כח:] שוריינא דעינא בליבא תליא", ושם הערות 23, 24. ובנתיב הפרישות פ"ב [ב, קטו:] כתב: "כי העין כח הנפש". וכן הוא בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.], וח"א לנדה כד: [ד, קנז. (הובא למעלה פ"ב הערה 1163)]. וראה למעלה הערה 1249, ולהלן הערה 1947.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.]: "עץ הדעת נאמר בו שהיה בו ג' דברים אלו; 'כי טוב העץ למאכל' זהו כנגד הגוף, שהוא מבקש האכילה והשתיה. 'ונחמד להשכיל' כנגד כח השכלי, שהיה משלים השכל. 'וכי תאוה הוא לעינים', כי התאוה לעינים, מחזיק הנפש ונותן לו שמחה".

<> משמע מדבריו כאן שאם השכל לא היה נמשך אחר עץ הדעת, היה בידו למנוע את החטא, אע"פ שהגוף והנפש נמשכו אחר עץ הדעת. אמנם בדרשת שבת הגדול [ריד:] לא כתב כן, אלא שהשכל נגרר אחר הגוף והנפש, ואין בידו למנוע את החטא, וכלשונו: "וזהו שכתוב [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל וכי תאוה הוא לעינים ונחמד העץ להשכיל'. ולפי הסברא יש קושיא מה שאמר בסוף 'ונחמד העץ להשכיל', והיה לו להקדים דבר זה, והרי הנחש עיקר דבריו היה [שם פסוק ה] 'ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ועל זה קאי 'ותרא וגו'', והיה לו להקדים 'ונחמד העץ להשכיל'. אבל כי זכר שלשה דברים שהיו בעץ הדעת; האחד, 'כי טוב למאכל', והוא טוב לגוף. השני, שהוא תאוה לעינים, הוא חמדת הדבר, שהלב חומד ועינו שואל... ואמר 'ונחמד להשכיל' כנגד השכל, שאין בזה שום תאוה וחמדה... שבזה מתרומם האדם באשר הוא אדם שיש בו חכמה ודעת... אילו היה נמשך מקודם אחר השכל, אין ספק מי שנמשך אחר השכל לא יבא לידי חטא כלל, כי השכל לא יחטיא. אבל מפני שהיה נמשך אחר 'טוב למאכל ותאוה לעינים', בא לידי טעות גם בשלישי, שהיה השכל מבקש לקנות מה שאין ראוי לו. כי &**שני הגבהות^** (כך מכנה את שני הכחות האחרים, כמבואר שם)&**מגרשים ומסלקים השכל**^, וטעה, לכך מקדים אלו השנים. אבל הנחש שהיה מסית ומדיח, לא היה מסית אותו בזה, כי המסית אינו אומר 'עשה עבירה זאת כי יהיה לך הנאה מן העבירה', אבל היה אומר 'כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ובדבר זה היה מסית הנחש אותם כי תהיו חכמים ותדעו הטוב והרע. רק היא כאשר שמעה דברי הנחש לקחה לעצמה מה שטוב לה 'כי טוב למאכל ותאוה לעינים', ודבר זה ש'נחמד להשכיל' עשתה טפל". ומשמע מכך שהשכל אינו יכול למנוע את העבירה מהגוף והנפש. ויל"ע בזה.

<> "הלכך מסתברא דעל ידו נקנסה מיתה ובכיה לעולם" [רש"י שם].

<> "ומדקרי ליה [בראשית ב, ט] 'עץ הדעת טוב ורע' שמע מינה היינו חטים" [רש"י שם]. וראה להלן ציון 1926.

<> "מדת הקב"ה באיזמל שהוא מכה בו הוא מרפא, נס בתוך נס" [רש"י שם], ותוספות שם חלקו על רש"י.

<> הולך לבאר את מחלוקת התנאים. ודע, שגם בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] ביאר ענין זה, אך עם כמה הבדלים מהמתבאר כאן, וכפי שיובא בהערות הבאות.

<> "שהוא תאוה לעינים, הוא חמדת הדבר, שהלב חומד ועינו שואל. ובודאי ענין אחד הוא חמדת העין וחמדת הלב, כי חמדת העין הוא חמדת הלב" [לשונו בדרשת שבת הגדול (ריד:)].

<> מוכיח מפסוק זה שיין קשור לראיה ועינים. והמצודות דוד ביאר שם: "אל תרא יין - אל תתן עינך ביין אשר יתאדם במראיתו והוא נחמד ומשובח. כי יתן - כי מי אשר יתן מראית עינו וחפצו בכוס היין הולך הוא במישרים, רוצה לומר אין דרך מעוקם לפניו, על כולם יחשוב כי ישרים המה, כי לא יבחין עוד מעתה".

<> לשון הגמרא שם "בעא מיניה רב כהנא חמוה דרב משרשיא מרבא, חמר חווריין [יין לבן (תוספות שם)], מהו". ופירש הרשב"ם שם "מהו לנסכים, ויש מפרשים לקידוש, ולא נהירא". וממשיכה הגמרא "אמר ליה, 'אל תרא יין כי יתאדם'". ופירש הרשב"ם שם "שמשכר יותר מדאי, אלמא יין אדום קודם לנסכים, ד'שכר' כתיב בהו [במדבר כח, ז]". ובגבורות ה' פמ"ח [רג:] כתב: "ורשב"ם פירש הך בעיא דהמוכר פירות לענין נסכים איירי. ואין הסוגיא מוכח כך, דכולה איירי בקדוש ולא בנסכים". וקודם לכן כתב שם: "כוס קידוש בעינן יין הראוי לנסך על גבי המזבח [ב"ב צז.], וצריך אדום", ושם בהמשך למד ביאור אחר לגמרא בב"ב. אמנם לא נזכר שם רבי יהודה, אלא רבא. וכן בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע:] כתב: "ומהך קרא יליף רבי יהודא במסכת ב"ב שאין מקדשין רק על יין אדום", הרי גם שם יחס דעה זו לרבי יהודה. ואולי כוונתו למאמרם [פסחים קח:] "רבי יהודה אומר צריך שיהא בו [ביין של ארבע כוסות] טעם ומראה. אמר רבא, מאי טעמא דרבי יהודה, דכתיב 'אל תרא יין כי יתאדם'", ופירש רש"י שם "אלמא יין מראה בעי".

<> שאלו שני הכוחות האחרים של האדם, וכנגדם נאמר "כי טוב העץ למאכל וגו' ונחמד להשכיל".

<> "פקחין - פקחוני, עשאוני פקח" [רש"י שם], וראה להלן הערה 1957. אמנם לא הביא ראיה שהיין טוב לאכילה, אלא רק שהוא טוב להשכיל. אמנם אמרו חכמים [ברכות לה:] "חמרא אית ביה תרתי, סעיד ומשמח, נהמא מסעד סעיד, שמוחי לא משמח". ובאור חדש [צ.] כתב: "בודאי היין יש בו כבוד, באשר היין משמח לב האדם... גם כי חמרא וריחא פקחין, שנותנין לאדם חכמה ודעת", ושם מאריך בזה. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיד:] כתב: "כי הבדלה ראוי שתהיה על היין דוקא, וזה כי כל הבדלה הוא שמבדיל בין שני דברים שנראים שוים, ודבר זה הוא על ידי הדעת והשכל... כי לכך הבדלה קבעו בחונן הדעת. ואמרו ז"ל חמרא וריחנא פקחין, ועל כן עיקר הבדלה הוא על היין, שזה ראוי אל הבדלה". ובדרוש על המצות [נו:] כתב: "חמרא וריחני פקחין, כי היין אינו כמו שאר משקין שהם לגוף בלבד, אבל היין מפקח השכל". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "כי היין הוא נסתר... כי מצד שהוא נסתר יש לו מדריגת השכל שהוא נסתר... וזה שאמר 'והיינו דאמר רבא חמרא וריחני פקחין', כי היין ראוי שיפקח האדם מצד שיוצא ממקום נסתר, וזהו מדריגות השכל".

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע:]: "חטאו היה בכח נפשי, כי כח הנפשי מפני שהוא גובר באדם ביותר". אודות עיקריות הנפש, ראה למעלה הערה 27. ולמעלה משנה יד [לאחר ציון 1240] כתב: "המלכות כנגד הנפש. וידוע כי הנפש הוא המנהיג את כל איברי האדם... ולפיכך כנגד זה הוא המלך... ואין הגוף פועל, גם השכל אינו פועל, רק הפועל הוא הנפש הפועלת, והוא דומה אל המלך שהוא פועל ומושל. וזה שאמר הכתוב [משלי כא, א] 'לב מלך ביד ה'', וזהו כי המלך דומה אל הלב, ששם הנפש החיוני". ובנר מצוה [כו:] כתב: "ואף כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה, מכל מקום אינו כל כך בממשלה והכח. ולפיכך כך סדר אלו המלכיות, כי כח הנפשי הוא כח פועל יותר, כאשר ידוע. ולמטה ממנו כח הגופני שאינו פועל כל כך. וכח השכלי, אף כי בודאי יותר במעלה, אבל כח הממשלה יש לייחס אל כח הנפש" [הובא למעלה הערות 1234, 1240]. ולמעלה פ"א מ"ה [רסו.] כתב: "כי הנפש שבאדם יושב בגוף האדם, והוא בעל הבית", ושם הערה 806.

<> בח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' כי התאוה לעינים מחזיק הנפש ונותן לו שמחה... ומאן דאמר שהיה יין, דבר ידוע כי היין המשמח אלקים ואנשים, נחמד למראה, כדכתיב בקרא 'אל תרא יין כי יתאדם'... וסבר כי חטאו היה במה שאמר הכתוב 'וכי תאוה הוא לעינים', והיה החטא בכח הנפשי שהיה מבקש השמחה... שחטאו היה בכח נפשי, כי כח הנפשי מפני שהוא גובר באדם ביותר, והוא שהיה מביא אדם הראשון לידי חטא".

<> יש להעיר, כי בגמרא [סנהדרין ע:] ביארו טעמו של רבי מאיר מכיון אחר, שאמרו "תניא, רבי מאיר אומר, אותו אילן שאכל אדם הראשון ממנו גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לאדם אלא יין", והובא למעלה [לפני ציון 1890]. ואיך טעם זה עולה בקנה אחד עם הטעם שכתב כאן, שהחטא נעשה בגפן מחמת שהוא שייך לכח הנפשי של האדם. ויש לומר, כי היא הנותנת, שהגמרא מבארת שהיין במיוחד מסוגל להביא על האדם קלקלה ויללה. והטעם הוא גופא משום שהיין שייך לנפש האדם, שהוא גובר באדם ביותר [כמבואר בהערה הקודמת].

<> פירוש - לדעת רבי יהודה חטא אדה"ר נבע ממה שנמשך יותר מדי אחר השכל, ובזה היה "כל יתר כנטול דמי".

<> נראה מה שנקט כאן בבטוי "ותבא עליו ברכה" [ראה עירובין כט:], הוא כי השכל קשור לברכה, וכמו שכתב בנתיב התורה פי"א [א, מט:], וז"ל: "כמו שאמרו [ברכות מב.] תכף לתלמיד חכם ברכה במעשה ידיהם, כי התלמיד חכם הוא הכנה שעל ידם תבא הברכה לעולם, וזולת זה אין העולם הזה ראוי לברכה, כאשר הברכה היא מעולם העליון הנבדל. ולכך על ידי תלמיד חכם, שיש בו השכל הנבדל, ויש לו דביקות בעולם העליון, מביא הברכה לעולם" [הובא למעלה פ"ג הערה 1286]. הרי שהשכלי הוא המאפשר את הבאת הברכה לעולם, ולכך דין הוא ש"תבא עליו ברכה".

<> כי כאשר יש לו תוספת השכל בזה אינו תמים, כי "כאשר הגיע לו ההתחכמות וההתבוננות, שהוא יותר מדאי, היה נפרד מן התמימות, והגיע לו המיתה" [לשונו בסמוך].

<> לשון רש"י [דברים יח, יג] "תמים תהיה עם ה' אלקיך - התהלך עמו בתמימות, ותצפה לו, ולא תחקור אחר העתידות, אלא כל מה שיבא עליך קבל בתמימות, ואז תהיה עמו ולחלקו", וראה גו"א שם אות יא. ובהקדמה לתפארת ישראל [יח.] כתב: "כאשר [האדם] הוא תמים, האדם הוא עם השם יתברך לגמרי, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלהיך'. ופירשו ז"ל במסכת נדרים [לב.] כל המתמים עצמו הוא עם השם יתברך. ולכך אמרו ז"ל [עיין חולין צא:] צורת תם חקוקה בכסא הכבוד, כי יעקב עליו נאמר [בראשית כה, כז] 'ויעקב איש תם'". וכן כתב בנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.], ויובא בהערה 1908. ובח"א לנדרים לב. [ב, ט.] כתב: "לא כן מדת האהבה, אף שמדת האהבה ג"כ דביקות בו יתברך מצד האהבה, ודבר זה מצד השכל, אין זה שהוא תמים גמור, שהאהבה מצד השכל בלבד. אבל האיש שהוא תמים, הוא מצד עצמו, כי התמים אינו פועל בשכלו, וכאילו האדם מצד עצמו אל השם יתברך, וכמו שאמר 'תמים תהיה עם ה' אלקיך', ואמרו אם אתה תמים אתה עם ה' אלקיך". וכן הוא בח"א לבכורות מד. [ד, קכט.]. @**וכאמור**^ בהקדמה לתפארת ישראל הוכיח כן מיעקב אבינו, שצורת יעקב חקוקה בכסא הכבוד. ובנתיב התמימות פ"א [ב, רז:] כתב על כך: "כי יעקב חלקו התמימות... ומפני מדה זאת זכה יעקב כי צורתו חקוקה בכסא הכבוד, כמו שאמרו 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד'. כיון שאמר 'צורת תם חקוקה בכסא הכבוד' מוכח כי מצד התמימות זכה לזה". ובנתיב העבודה פ"ג [א, פג:] כתב: "כי יעקב הוא ביד השם יתברך יותר משאר האבות, כי צורת תם חקוקה בכסא הכבוד". ובביאור מדת יעקב ותמימותו, והיות צורתו חקוקה בכסא הכבוד, ראה שם בנתיב התמימות פ"א שהאריך בזה, גבורות ה' ס"פ סז, ח"א לנדרים לב. [ב, ט.], ח"א לחולין צ: [ד, קג:], גו"א ויקרא פכ"ו אות נ, ושם הערה 151, נצח ישראל פמ"ד הערה 12, ושם פס"ב הערה 69.

<> לשונו בהקדמה לתפארת ישראל [יח:]: "כי התמים הוא עם השם יתברך כמו שאמרנו, וכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום', כי מצד הדבקות בו יתברך אתם חיים". ועוד אודות שהדביקות בה' גונזת בתוכה חיים נצחיים, הנה נאמר [תהלים לו, י] "כי עמך מקור חיים וגו'". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "כי הוא יתברך אחד בלבד ואין זולתו, ולפיכך המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים מפני שהוא יתברך אלקים חיים נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך, ובזה השם יתברך אחד ואין זולתו. וזה שאמר [תהלים לו, י] 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור'... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך. ואם מסלקים הדביקות... על ידי חטא... בא לשון 'כרת'... [כי] על ידי החטא נכרת מן הדביקות הזה. ולפיכך אצל הדביקות נזכר חיים, שנאמר 'ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים'... וידוע כי האילן והענפים כאשר דביקים בעיקר יש להם חיים מן העיקר, ואם נבדל הגוף מן העיקר מיד אין לו חיים". ובגבורות ה' פ"ח [מז.] כתב: "הקרבן הוא מדבק ישראל אל השם יתברך, ואז נאמר 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום', שהם ג"כ יהיו נצחיים כמו שהוא יתברך נצחי". ובגבורות ה' פל"ו [קלז.] כתב: "כי זהו ענין הקרבן, שמביא אל השי"ת... ועל ידי זה לא יבוא עליהם המיתה, כי אחר שהם דבוקים בו יתברך, אין אחד מאבד את שלו". וכן כתב בנצח ישראל פ"ז [קפח.], תפארת ישראל פל"א [תסט.], גו"א שמות פ"כ אות כט, ועוד. @**ובנתיב התמימות**^ פ"א [ב, רו.] כתב: "הרי לך שני דברים שנמצאו בתמים; האחד שהקב"ה פודה אותו מיד שונאיו, ויש לו קיום נצחי עם זה. ואלו שני דברים נרמזים בלשון זה 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. כי כאשר הוא עם ה', יוצא מיד אשר רוצים לשלוט בו. וכאשר הוא עם ה', מקבל הקיום הנצחי מן השם יתברך, וכדכתיב 'ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. הרי שהדביקות בו יתברך גורם לו הקיום הנצחי. ומי שמבין בחכמה יבין שאלו שני דברים היו ביעקב; כי יעקב לא מת [תענית ה:], והיה צורתו חקוקה בכסא הכבוד עם השם יתברך. והיה יוצא מכל המתנגדים שלא שלטו עליו עד שעולה על הכל ומגיע עד כסא הכבוד... וכל זה בשביל שהיה יעקב איש תם, וסימן לזה כי 'תם' הפך מן 'מת'... כי כך ראוי אל התמים הנצחי".

<> רש"י בראשית כה, כז: "תם - אינו בקי בכל אלה, כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי 'תם'". ועוד אודות שחכמה ושכל מפקיעים במקצת מתמימות, הנה אמרו חכמים [סוטה כא:] "כיון שנכנסה בו חכמה באדם, נכנסה בו ערמומיות", וראה שם בח"א [ב, סב.] בביאור המאמר. ועוד אמרו חכמים [ב"ב יב:] "מיום שנחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים, וניתנה לשוטים ולתינוקות". וכתב שם בח"א [ג, סז.] לבאר: "כי הנבואה היא מן השמים, ומפני כך השוטה שאין לו דעת, ואין פועל בשכלו, לכך מקבל הדבר הנעלם מעליונים. אבל החכם מפני שפועל בשכלו, דבר זה מבטל מה שהוא מקבל מן עליונים. ומטעם זה ג"כ אמרו [רש"י במדבר כב, כג] שנתנה רשות לבהמה, זה מצד נפש המדמה... כי בעלי חיים מוכנים לקבל דברים כמו אלו מצד שהם תמימים, ולכך הם יותר מקבלים. וכן התינוק ג"כ שאינו פועל בשכלו, מקבל נפש המדמה שלו ידיעת העתידות מעליונים, מאחר שאינו פועל בשכלו, והוא תמים, מקבל נפש המדמה העתידות. אבל הפועל בשכלו, אין נפש המדמה פנוי לקבל הידיעה, כי הוא פועל בשכלו, וזה מבטל הקבלה" [הובא בחלקו למעלה פ"א הערה 1224].

<> כמבואר בנתיב התמימות פ"ב [ב, רז.], וז"ל: "וכבר בארנו כי המתמים עצמו הוא עם השם יתברך, כדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך וגו''. וכל זה מפני שאין לתמים רק מה שנתן הש"י אליו, ואינו מתחכם מדעתו. ואדם כמו זה אינו ברשות עצמו, רק הוא עם הש"י, וכדכתיב 'תמים תהיה עם ה' אלקיך'. שכאשר תהיה תמים, אין אתה מתחכם בתחבולות שלך שהם מעצמך. כי כאשר הוא משכיל, השכל הוא מן השם יתברך. אבל הערמה והתחבולה הוא לאדם מצד עצמו, ובשביל כך אינו עם השם יתברך". וכן הוא שם בסוף הפרק.

<> לשונו בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.]: "כי מי שיש בו מדת התמימות, שאינו יוצא חוץ מתמימותו, ואינו מתחכם בתחבולה כלל, ולפיכך בעל המדה הזאת אינו סר מן השם יתברך. כי כל מי שהוא מתחכם ויוצא בחכמתו חוץ לתמימות... דבר זה הסרה מן השם יתברך, כאשר יוצא בתחבולות חכמתו, וזה בודאי הסרה מן השם יתברך. ולפיכך אצל אדם הראשון קודם שחטא, והיה עם השם יתברך, לא היה בו תחבולות חכמה יתירה. והנחש שהיה ערום, היה מרוחק מן השם יתברך, ובערמת הנחש הסית גם כן את האדם... ואילו לא היה זה לאדם, היה חי לעולם, כי כך ראוי אל התמים הנצחי, כמו שאמר [תהלים מא, יג] 'בתומי אלך ותציבני לפניך לעולם'. ולכן הקושיא שהקשה הרמב"ם ז"ל בספרו מו"נ [ח"א פ"ב] וכי נותנים שכר על העבירה, שמפני שעבר מצות הש"י נתן לו שכר שידע בין טוב ובין רע, והיה משכיל יותר ממה שהיה לאדם קודם [ראה למעלה פ"ג הערה 1676]. כי בודאי יצא שכרו בהפסדו, כי החכמה הזאת הוא התחכמות שיצא מן התמימות, וגרם לו המיתה. והיה הסבה אל הדבר הזה הנחש, שעליו נאמר [בראשית ג, א] 'והנחש היה ערום מכל', ועל ידי נחש באה המיתה לעולם, שמזה תראה כי כמו שהתמימות הוא החיים, וכל זמן שהאדם הראשון היה תמים היה חי ולא מקבל מיתה, ועל ידי הנחש שהוא ערום קבל המיתה".

<> בא להוסיף שהידיעה שנתוספה לאדה"ר לאחר החטא אינה רק תוספת חכמה ושכל המפקיעה מתמימותו, אלא ידיעת הרע בדוקא היא המפקיעה מדביקות בה', ומעמידה את האדם ברשות עצמו.

<> לשונו בנתיב התמימות פ"א [ב, רו.]: "נאמר 'ונפקחו עיני שניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע', ודבר זה ידיעה יתירה חוץ מעצמו של אדם, ובחכמה זאת הסיר את האדם מן השם יתברך. כי ידיעת טוב ורע היא ידיעה יתירה אל האדם, כי הידיעה אל הרע אין צריך אל האדם, והוא שהיה גורם את המיתה לאדם". ובגו"א בראשית פ"א אות נב [לד.] כתב: "אין ספק כי מעלת האדם בגן עדן קודם שחטא היה מאוד מאוד גדולה", וראה למעלה פ"ג הערה 1714.

<> לשונו בנצח ישראל פנ"ז [תתצא.]: "קודם שחטא האדם... היה דבק לגמרי בכח קדוש פנימי, עד שחטא, ולא היה עוד דבק לגמרי בכח קדוש פנימי" [הובא למעלה פ"ג הערה 1686]. ובח"א לב"ב נח. [ג, פד.] כתב: "אדם הראשון נברא בצלם אלקים לגמרי, יותר מכל אדם... כדכתיב [בראשית א, כז] 'ויברא את האדם בצלמו', שהוא נברא בצלם אלקים לגמרי". והרי הצלם הוא סבה לדביקות בה', וכמבואר בתפארת ישראל פ"ט [קנ:], שכתב: "האדם נברא בצלם אלקים בדמותו [בראשית א, כז], וזה הקירוב היותר". ובנצח ישראל פי"א [שה:] כתב: "כי דבר זה מה שנברא האדם בצלם אלקים גרם לו החבור והדביקות אל השם יתברך" [הובא למעלה פ"ג הערות 1588, 1589]. אם כן ברי הוא ש"האדם קודם שחטא היה דבק בו יתברך", שהרי הוא נברא "בצלם אלקים לגמרי". וראה להלן הערה 2043.

<> שהרי יחס העלה לעלול הוא יחס הסבה למסובב, וכמו שכתב למעלה מי"ג [לפני ציון 1059] "השם יתברך עלה לאדם וסבתו". וזהו היחס שהיה קיים בין ה' לאדה"ר קודם החטא. ולמעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1678] כתב: "כי האדם קודם שחטא... האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב... האדם יש לו דביקות בעלתו". הרי שקודם החטא היה אדה"ר דבק בה' כדביקות העלול בעלתו, וראה שם הערה 1681.

<> מנחות נג: "יבוא טוב ויקבל טוב מטוב לטובים... 'מטוב' זה הקב"ה דכתיב [תהלים קמה, ט] 'טוב ה' לכל'". ובתפארת ישראל פי"ב [קצב:] כתב: "'מטוב הוא הקב"ה', שהוא קדוש ונבדל מן החומר בלי תכלית, כאשר מקדישין אותו מלאכי השרת [ישעיה ו, ג] 'קדוש קדוש קדוש'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1682]. וראה למעלה בהקדמה הערה 90, ופ"א מ"ב [קעג.].

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1678]: "כי האדם קודם שחטא, מצד עצם בריאתו לא היה ראוי שיהיה כאלהים יודעי טוב ורע, כי האלקים יודע טוב ורע, אבל לא האדם. כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, שהוא העלה שלו, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו [ראה הערה 1919]".

<> פירוש - אין הקב"ה מוגבל על ידי סבה, ולכך הוא יודע טוב ורע. אך האדם שמוגבל על ידי סבתו, ולכך דיו לבא מן הדין [המסובב] להיות כנדון [הסבה (פסחים יח:)]. ואודות שהמסובב נגדר על פי סבתו, ומן הנמנע שיתרומם מעל למגבלות סבתו, כן כתב בהקדמה לנצח ישראל [ב:], וז"ל: "כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך". ולמעלה סוף מי"ז כתב: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23].

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ג אות לז: "'יודעי טוב ורע' על דרכי הצניעות... דהשם יתברך יודע דרכי הצניעות. אף על גב דאין אצלו צורך, ולא שייך בו זה, מכל מקום הוא יודע הכל. והרי פשוט הוא דהוא יודע שהוא מגונה מי שעומד ערום [יבמות סג:]. אבל האדם לא היה משיג זה שיש בושה בעומד ערום, אם לא שנכנס בו היצר הרע. כי דבר זה הוא נקרא תוספות השגה, כי מי שאין לו יצר הרע רחוק הוא ממנו להשיג דבר הצניעות, ודבר פשוט הוא, ולכך קאמר [בראשית ג, כב] 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע'" [הובא למעלה פ"ג הערה 1679].

<> מציון 1905 ואילך, שהדביקות בה' היא חיים, וההתרחקות מה' היא מיתה.

<> פירוש - על האדם היה לדעת רק את סבתו ועלתו [הקב"ה], ולכך ידיעת הרע היא חריגה מידיעת סבתו. וכך כתב למעלה פ"ג מט"ו [הובא בהערה 1915]: "כי האדם יש עלה עליו, וצריך שיהיה דבק בעלתו יתברך, שהוא הטוב. הנה הוא מסולק מן ידיעת הרע, רק ידיעתו הטוב, &**שהוא העלה שלו**^, כי העלה שלו הוא הטוב, ותמיד דבק העלול בעלה שלו, והוא הטוב בעצמו". ובגו"א בראשית פ"ג אות יא כתב: "נראה דלא היה לו [לאדה"ר] השגה רק בדברים שהם טובים, כמו השגת הבורא יתברך, והשגת המציאות. אבל להשיג דברים רעים, כגון שהיו ערומים מן המצוה [רש"י בראשית ג, ז], זה לא היה יודע מתחלה ומקודם לכן. לכך אמרו בבראשית רבה [יט, ה] ד'עץ הדעת מוסיף דעת', וזאת החכמה שהוא מוסיף. וכן להשיג שיש בושת בעומד ערום, וזה גם כן ידע כשאכל מעץ הדעת, כדלקמן [רש"י שם פסוק יא], שאמר לו 'מי הגיד לך שיש בושת בעומד ערום'... כי לא היה האדם יודע רק אמיתת מציאת הבורא והשגת העולם, ולא ידע בדברים שהם רעים" [הובא בחלקו למעלה פ"ג הערה 1677].

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1683]: "האדם בודאי הוא ראוי להיות יודע טוב ורע מצד שהוא נברא בצלם אלקים, אבל מצד שהאדם יש לו דביקות בעלתו, שהוא טוב, היה יודע הטוב ולא הרע. אבל כאשר לא יפנה אל עלתו, כמו שהיה אחר שחטא, אז הוא יודע טוב ורע". וההבדל בין דבריו כאן לדבריו שם הוא, שכאן מבאר שמחמת שלאחר החטא האדם ידע טוב ורע, לכך לא היה עוד דבק בו יתברך לגמרי. אך למעלה ביאר לאידך גיסא; מחמת שלאחר החטא האדם לא פנה אל עלתו, לכך היה יודע טוב ורע.

<> דרכו להדגיש שהסבריו השונים אינם אלא בעלי גוון אחד, וכמו שכתב בתפארת ישראל ס"פ ד: "והכל שורש אחד אמת, וגזע צדק, יוצא מפרדס החכמה". ובאור חדש [קלה:] כתב: "ועם כי נתבאר למעלה ענין זה ג"כ, הלא הכל שורש אחד אמת ונכון". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "ולאיש חכם אשר נתן ה' בו חכמה ודעת, ידע כי משורש אחד יצאו הפירושים". ולמעלה פ"א מ"ב [ריב.] כתב: "כי הכל הולך אל מקום אחד, ושורש אחד אליו", ושם הערה 557. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצט.] כתב: "ופירשנו הדבר בבחינות שונות זה מזה... כי אף אם הם הבחינות שונות, הכל שורש אחד אמיתי, אין ספק בזה כלל למי שמבין". וכן הוא בנצח ישראל ס"פ ד, ובבאר הגולה באר הרביעי [שפד:]. ונראה שהטעם לכך הוא שהאמת היא אחת ולא שתים, וכפי שכתב בנתיב האמת פ"א [א, קצו.], וז"ל: "אין דבר שהוא אחד רק האמת הוא אחד. ואי אפשר שיהיה האמת שנים. שאם תשאל על האדם מה זה, הנה אם אתה אומר שהוא בהמה או חיה או עוף, וכל הדברים אשר אתה אומר עליו, הכל הוא שקר, והם רבים עד שאין קץ ואין תכלית אל השקר. ואילו האמת הוא אחד, שהרי הוא אדם, ולא דבר אחר. אם כן האמת הוא אחד, וכן כל דבר שקר הוא הרבה". והואיל וכל הסבריו אמת, בהכרח שכל הסבריו הם אחד. וזהו שכתב כאן "הכל דרך אחד אמת" [ראה למעלה פ"ג הערה 187].

<> כי למעלה ביאר שהחטא גרם שהאדם לא יפנה אל ה', וכאן מבאר שידיעת הרע גורמת לכך. והם דבר אחד, כי הצד השוה בין החטא לידיעת הרע הוא שבשניהם האדם אינו מבטל את עצמו לעלתו, אלא תופס את עצמו כעומד ברשות עצמו. ועצם אי ההתבטלות כלפי ה' הוא השורש לפירוד מה'. לכך שני הסבריו הם "דרך אחד אמת".

<> "וגם יש" - אף על פי שיש.

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע: [ג, קע:]: "מחלוקת החכמים איזה מן הכחות האלו הם מוכנים לחטא; למאן דאמר חטה היתה, כח השכלי היה אדם יותר רודף אחריו, כי הוא החלק העליון והנבחר. ולפי מדריגתו האדם נמשך לזה, ולכך בא אדם לידי חטא". ואודות מעלת כח השכלי [לעומת הנפש והגוף], כן כתב בכמה מקומות, וכגון, בנר מצוה [כג:] כתב: "כי יש באדם ג' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי. ואלו הם ג' חלקים" [הובא למעלה בהערה 1860, ובסמוך הערה 1934]. ובהמשך שם כתב [כו:]: "כחות שהם באדם; האחד, הוא כח גופני. השני, כח נפשי... הג' הוא שכלי, שהוא נבדל לגמרי מן הגוף, כמו שהוא ענין השכל שהוא נבדל... כי נראה ברור כי כח השכלי באדם הוא עליון במעלה" [הובא למעלה הערה 1244]. ובנצח ישראל פל"ז [תרפו:] כתב: "הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב", וכידוע הנפש נמצאת בלב [כמבואר למעלה פ"ג הערה 1054]. ובח"א לבכורות 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" [הובא למעלה הערה 141]. וראה להלן הערה 1941.

<> כי השכלי היוצא מן הסדר מביא מיתה ביותר, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ג [שנח:]: "'דלא מוסיף יסיף, ודלא יליף קטלא חייב, ודאשתמש בתגא חלף' [שם], שכל מי שחוטא ופוגם בתורה, העונש על זה הוא המיתה. שכך הם הדברים אשר הם עליונים במעלה, שהחטא בהם מביא המיתה. ופירוש זה נכון". ובח"א לסנהדרין ע. [ג, קסט.] כתב: "כל דבר שהוא חשוב, ויש בו ענין אלקי, אם ישתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מעלה. ואם אינו משתמש בו כראוי, קונה על ידי זה מיתה. כי האוכל תרומה, אם אוכל אותה בטהרה, יש על אכילתה שכר. ואם לא זכה, מקבל על זה מיתה. וכן כאשר ישתה היין כראוי, מפקח אותו ונותן לו השכל העליון. ואם אינו כך, רק ששותה אותו לתאותו וישתכר, מביא לו יללה ומיתה". ובטעם הדבר, צרף לכאן דבריו בח"א לשבת קיט: [א, סה.], בביאור מאמרם "אין הדליקה מצויה אלא במקום שיש חלול שבת", וז"ל: "יש לך לדעת, כי כל דבר קודש שמתחלל, כמו... בת כהן שזנתה, 'את אביה היא מחללת באש תשרף' [ויקרא כא, ט]. והטעם כי הקדושה נמשלה כאש, ולפיכך התחתונים שהם חמריים, אפשר להם להתחבר לכל היסודות, שהם אויר, מים, עפר, חוץ מן האש. וכמו שאמרו [סוטה יד.] 'אחרי ה' אלקים תלכו וגו' ובו תדבקון' [דברים יג, ה], וכי אפשר לאדם להתדבק עם השכינה, והלא כתיב [דברים ד, כד] 'כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא'. ובשביל שהוא יתברך אש אוכלה הוא, קדוש ונבדל מן כל התחתונים אשר לא יתחברו אל האש. ומפני כך ראוי שיהיה דבר שהוא קודש, והוא מחולל מקודשתו, שיהיה נדון באש. ולפיכך יום השבת שהוא קודש, כאשר בני אדם אינם שומרים ומחללים השבת, נגזור מן הקדושה העליונה שראוי לשבת שיהיו נדונים בשריפת אש". ועיין שם בהסברו השני. וניתן לצרף ענין זה לדברי הגמרא [ב"ק נ.] "אף על פי כן מת בנו בצמא, שנאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו אפילו כחוט השערה". וביאר זאת בנצח ישראל פ"ה [קכג.] בזה"ל: "אותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא, כי לא יגור אצלו דבר חטא". והדברים העליונים במעלה הם נמצאים סביביו של הקב"ה, ולכך כל שחוטא ופוגם בדברים עליונים, אחת דתו להמית, מפאת קורבת הדבר למחיצתו יתברך [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. וראה להלן ציון 1938.

<> כפי שביאר למעלה שתוספת השכל לאדה"ר היתה בעבורו לחסרון.

<> כפי שהביא למעלה [לפני ציון 1891] את דברי רבי יהודה [סנהדרין ע:] "חטה היה, שאין התינוק יודע לקרוא אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן".

<> לפנינו בגמרא לא אמרו "האוכל פת חטים, כל שכן חטים עצמם", אלא "פת פחמין, וכל שכן פחמין עצמן", אך כך היא הגירסא בעין יעקב שם, וכדרכו מביא גירסת העין יעקב. וכן הביא גירסא זו בתפארת ישראל פכ"ה [שפג.], ח"א לסנהדרין ע: [ג, קע:], ודרשת שבת הגדול [רכד.]. ובח"א לסנהדרין שם כתב: "מאן דאמר שהיה חטה, מפני שהחטה טוב להשכיל, וכמו שאמרו בהוריות ה' דברים יפים לתלמוד, ואחד מהם האוכל פת חטין, כל שכן חטים עצמם. וכמו שאמרו שאין התינוק יודע לקרא אבא עד שיטעם טעם דגן. וסבר להך מאן דאמר כי חטאו של אדם הראשון ב'נחמד להשכיל', ומפני כך נמשך אחר עץ הדעת". ובח"א לר"ה טז. [א, קה.] כתב: "מה שאמר רבי יהודה אילן שאכל אדם הראשון חטה היתה, שכלל החטים בכלל העץ, והוא ידוע לחכמים ולמשכילים. כי בגן עדן אשר היה אדם, היה החטים בעץ... דעץ שהאדם אכל הוא חטה, מפני שהחטים מחכימים. והכתוב אומר 'ונחמד להשכיל', ונקרא 'עץ הדעת', ומזה הטעם מקריבים שתי הלחם בעצרת [ר"ה טז.], שבו נתנה התורה, והיא החכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 945].

<> כמבואר ברש"י סוכה נו., שכתב "ולשון 'קייץ', כאדם האוכל תאנים בקינוח סעודה". וראה תוספות ברכות מא: ד"ה הביאו. ואם הוא נאכל לקינוח סעודה, הרי זה מורה על התענוג שבדבר, וכמו שכתב הרע"ב למעלה פ"ג מי"ח "הפרפראות שרגילין לאכול בסוף הסעודה לקנוח דרך תענוג". ובספר עקידת יצחק שער ס כתב: "וכמו שאמר החכם [משלי כז, יח] 'נוצר תאנה יאכל פריה'. כי הנוצר פיו מהתענוג מנופת התאנה ומדבשה, שהוא כנוי לתענוגי המאכלות ויתר המעדנים, כמו שאמרו רז"ל עץ שאכל אדם הראשון תאנה היתה, 'יאכל פריה' בעולם הבא, לא כמוהו, שאכלה פגה".

<> קה"ר ה, י "שלשה דברים נאמרו בגואי התאנה ["בתוך התאנה, כלומר בו בתאנה" (מתנו"כ שם)]; טוב למאכל... [בראשית ג, ו] 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל', מכאן שהוא טוב למאכל". והרד"ק [הושע ב, יד] כתב: "כי הענבים והתאנים מיטב מאכל האדם אחר התבואה". ורמב"ם בהלכות דעות פ"ד הי"א: "התאנים והענבים והשקדים לעולם טובים [למאכל], בין רטובין בין יבשין, ואוכל אדם מהם כל צרכו". וממילא על כך נאמר [בראשית ג, ו] "כי טוב העץ למאכל".

<> לשונו בח"א לסנהדרין ע: [ג, קע:]: "ומאן דאמר תאנה היתה, סבר כי החטא היה בכח גופני, שמבקש התאווה. ואין דבר שיותר טוב למאכל כמו התאנים, ולכך נאכלים בקנוח סעודה, והיה חטא אדם הראשון בטוב למאכל... ומאן דאמר כח הגופני, שהוא תאוות הגוף, שהאדם הוא בעל גוף, ולכך יותר שולט באדם דבר זה".

<> בספר בן איש חי הלכות שנה שניה, פרשת בראשית, כתב: "'וכי תאוה הוא לעינים' כנגד פירות שהיה בהם טעם תאנה, ונרמזה התאנה בתיבת 'תאוה', כי הו' יתחלף בנ', ונמצא 'תאוה' הם אותיות 'תאנה'", ושם מבאר זאת.

<> "אדרבה" - לעומת דעת רבי יהודה הסובר ש"חטה היתה" משום ש"למעלת כח זה שהוא כח שכלי, החטא בו גורם המיתה יותר ויותר" [לשונו למעלה לפני ציון 1925], הרי דעת רבי נחמיה היא להיפך, שהמיתה נגרמה מפחיתות הכח הטבעי, וכמו שמבאר.

<> והטבעי הוא גשמי חומרי, וכפי שביאר בח"א לע"ז ב: [ד, כא:], וז"ל: "הטבעי הוא גשמי, והוא נבדל מן השם יתברך, שהוא בלתי גשמי". ובאור חדש [קפג.] כתב: "כי הטבע הוא חמרי, כאשר ידוע" [הובא למעלה פ"ג הערה 652]. ועוד אודות שכח הטבעי הוא הכח הנמוך באדם, כן כתב בנר מצוה [כג:], וז"ל: "כי יש באדם ג' דברים; האחד, כח שכלי. ומלרע ממנו כח נפשי, ומלרע ממנו כח גופני, אשר הוא מוטבע בגוף לגמרי. ואלו הם ג' חלקים" [הובא למעלה בהערה 1924]. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשצא.] ביאר שכח הגוף נמצא גם אצל בהמות, ואינו מיוחד לאדם [ראה למעלה פ"ג הערה 1123].

<> "והחטא בו" - פירוש החטא שנעשה באמצעות הכח הטבעי הפחות.

<> פירוש - החוטא באמצעות כח הטבעי נעשה מקולקל לגמרי. ואודות הקלקול הנגרם לאדם החוטא, הנה אמרו חכמים [שבת קנא:] "אין החיה שולטת באדם עד שנדמה לו כבהמה", ובח"א שם [א, פא.] כתב: "אין על האדם צלם אלקים אשר בו נברא האדם רק כאשר הוא אדם באמת, ואינו עושה מעשה בהמה. וכאשר הוא עשה מעשה בהמה, אין נחשב הצלם האלקי הזה אצלו, והוא בטל אצל החומר. שהיה [הצלם] נחשב אם נוהג כמו שראוי לאדם, והיה יראה ופחד מן הצלם על הבהמה. אבל עכשיו בטל כח הצלם הזה ומוראו, ונמשל כבהמות נדמה". ובנצח ישראל פנ"ה [תתנד:] כתב: "כאשר אדם בשלימותו כתיב [בראשית ט, ב] 'ומוראכם וחתכם על כל חית הארץ'. וכאשר אין אדם צדיק, ואינו מקבל כח מן השם יתברך, אז הארי גובר", ושם הערה 32. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח. (הובא למעלה פ"ג הערות 622, 1382].

<> ולכך יש בזה עונש מיתה, כי ההעדר מביא למיתה. וכן כתב בח"א לסנהדרין נח: [ג, קסג:]: "מה שאמר אחר כך [סנהדרין נט.] גוי שעוסק בתורה חייב מיתה... כי אין להם מציאות כלל עם המדריגה הזאת, ולכך חייב מיתה, שנכנס במדריגה שאין ראוי לו... ולכך מקבל העדר, ולכך חייב מיתה והעדר". ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכג.] כתב: "יצר הרע הוא השטן הוא המלאך המות, כמו שאמרו בפרק קמא דבבא בתרא [טז.], והיצר הרע שנתן באדם הוא עצמו השטן והמלאך המות שמביאים האדם אל ההעדר והמיתה, והכל הוא ענין אחד", וראה למעלה פ"ג הערה 43. ולמעלה משנה יז [לאחר ציון 1551] כתב: "לפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה".

<> כמבואר למעלה הערה 1925.

<> פירוש - מעלת השכל מכריעה שהחסרון שינבע ממנה אינו חסרון גדול כל כך, כיון שחסרון זה הוא תולדה ממעלה גדולה. דוגמה לדבר; חסרון קשיות עורף של ישראל נובע ממעלתם, ולכך אינו מורה על פחיתות גדולה כל כך, וכפי שביאר בנצח ישראל פכ"ה [תקלב.], וז"ל: "וכן שאר מדות אשר הם בישראל אשר הם גנאי לישראל, מכל מקום יוצאין מצד תכונה טובה. ואינו כמו מדת הזנות, כי המדה המגונה הזאת אין לה שורש טוב רק רע בלבד, ודבר זה מורה בודאי על פחיתת גדול. אבל אצל ישראל אינו כך, כי הדבר הרע אשר ימצא בהם הוא יוצא ונולד מן תכונה טובה. וכמו מדת קשה עורף... וכן כל המדות אשר הם בישראל, והם אינם טובים, הם באים מצד תכונת טובה, רק כי הם משתמשים בתכונה ההיא בדבר שאינו טוב". הרי שיחס מדת הזנות למדת קשיות עורף הוא היחס של חסרון השכל לחסרון הגוף.

<> פירוש - הואיל והכח הטבעי הוא הנמוך ביותר, לכך אין החטא נחשב אצלו כחריגה ויציאה ממעלתו. דוגמה לדבר; בנצח ישראל פי"ד [שמ.] כתב: "יש לך לשאול, למה זה ועל מה זה באו על אותם שהם עם ה' רבוי הצרות המשונות, והרי האומות חוטאים הם, ולא מצאנו שבא עליהם פורעניות כמו שבא על אותם שהם עם ה'. ובשביל זה לא יספיק התשובה שהחטא הוא היה הגורם, באשר אין ספק שנמצא החטא גם כן בשאר אומות יותר ויותר, ולא בא עליהם הפורעניות כל כך... אכן דבר זה, כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו. ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם, אין ראוי להם החטא כלל. ולפיכך החטא אצלם יותר נחשב היציאה מן הראוי, ממה שנחשב החטא לאומות, לכך הם נענשים. אבל האומות אינם נענשים על חטאם כמו ישראל... כי ישראל קרובים אל העונש מן הטעם אשר אמרנו, כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה, כמו שדרשו ז"ל [יבמות קכא:] על הפסוק [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאוד', שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה פ"ב הערה 193, ובסמוך הערה 2044]. וכן נתבאר למעלה פ"א מי"ז [תב:] שכאשר משתמש בדבר שאינו כ"כ מרומם בהתאם לענינו, אין בזה חטא, כי כך היא מדריגתו. ובבאר הגולה באר הששי [קנד.] כתב: "כל הנמצאים דבק בהם העדר, ואין דבר זה יוצא מן סדר המציאות, כיון שהוא בטבע כך". וראה למעלה הערה 237 אודות שהכלב לכשעצמו אינו גנאי כל כך, כיון שכך נברא.

<> אודות החשיבות הממוצעת של כח הנפשי, כן ביאר בנר מצוה [כג:], והובא בהערה 1924. ובתפארת ישראל פל"ז [תקנה.] כתב: "הגוף הוא גשמי, והנפש הוא כח גשמי, והשכל אינו כח בגשם, אבל הוא נמצא עם הגשם בקשר מציאות בלבד" [הובא למעלה הערות 1146, 1269]. ובנתיב הפרישות פ"א [ב, קיג.] כתב: "כי הם שלש מדריגות, שהגוף הוא הגשם, והנפש יש לו כח בגשם, והשכל יש לו הקשר עם הגשם". ובנצח ישראל פנ"ז [תתפח:] כתב: "כי אין ראוי לדם, שהוא הנפש, הגלוי כל כך". וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תק.].

<> הנה גם בח"א לסנהדרין ע: [ג, קע.] ביאר מחלוקת התנאים האלו, ודבריו שם דומים לדבריו כאן, אך הוסיף שם כמה דברים, וכלשונו: "מחלוקת התנאים, כי אלו ג' תנאים פרשו סבת חטאו. כי האדם יש בו ג' כחות... האחד, הוא כח גופני, והוא מבקש התאות הגופניות כולם, כמו האכילה והשתיה והמשגל. השני, כח הנפשי, והוא מבקש הקנאה והשנאה. והשלישי, כח שכלי, והוא מבקש השכלי, שכח השכלי מתגדל בו. אלו הם ג' דברים, שהאדם יש בו הגוף והנפש והשכל... ומחלוקת החכמים איזה מן הכחות האלו הם מוכנים לחטא; למ"ד חטה היתה, כח השכלי היה אדם יותר רודף אחריו, כי הוא החלק העליון והנבחר, ולפי מדריגתו האדם נמשך לזה, ולכך בא אדם לידי חטא. ומ"ד שחטאו היה בכח נפשי, כי כח הנפשי מפני שהוא גובר באדם ביותר, והוא שהיה מביא אדם הראשון לידי חטא. ומ"ד כח הגופני, שהוא תאוות הגוף, שהאדם הוא בעל גוף, ולכך יותר שולט באדם דבר זה. וכל אחד יש לו סברא, רק שאין להאריך יותר, וכבר הארכנו במקום אחר [בפשטות כוונתו לדבריו כאן]". וראה להלן הערה 1958.

<> לשון הב"ר: "מה היה אותו האילן שאכל ממנו אדם וחוה. רבי מאיר אומר חטים היו [ובגמרא (סנהדרין ע.) סובר רבי מאיר שהיה גפן]... רבי יהודה בר אלעאי אמר ענבים היו... רבי אבא דעכו אמר אתרוג היה... רבי יוסי אומר תאנים היו".

<> שהנפש היא אחת בעלת כחות מחולקים, ולא שיש שלש נפשות, וכמבואר למעלה הערה 1850. וראה בסמוך הערה 1950.

<> יסוד נפוץ בספריו, שיש חלקי האדם, ויש כלליות האדם. וכגון, בנתיב התשובה פ"ה [ד"ה אמנם הרביעי] כתב: "אמנם הרביעי הוא אשר כולל כולם. כי אלו שלשה דברים הם החלקים, והאדם כולל שלשתן... דמיון זה הבית, שהוא כולל את החלקים שלו; את אבניו, ואת עציו, ואת עפרו, אלו הם חלקי הבית. ושם 'בית' כולל את שלשתן ביחד. וכך נקרא על החלקים ביחד שם 'אדם'". וכן כתב בנצח ישראל פ"ד [סה.]. ובנצח ישראל פי"ח [תח:] כתב: "הנה יש באדם ד' בחינות; מצד חלקי האדם, שהם שלשה, כמו שאמרנו. ובחינה רביעית, מצד כלל האדם". ובגבורות ה' פ"ס [רסז.] כתב: "כל דבר מורכב מן חלקיו... כמו הבית שהוא מורכב מחלקיו, והם העצים והאבנים שהם חלקיו, ועצם צורת הבית". ושם בפס"ו [שז.] כתב: "האדם בכללו הוא כולל חלקיו כאשר מקבל על ידי החלקים צורת האדם. וזה דבר... כמו הבית, שחלקיו הם העצים והאבנים, ואחר כך נעשה ממנו הבית המורכב משניהם, והוא ענין זולת חלקיו". וכן כתב בנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.], נר מצוה [כג:], ובדרשת שבת הגדול [רכד:]. וראה למעלה פ"ב מ"ט [תרעט:], ובפרק זה הערה 1292. ולמעלה במשנה יד [לאחר ציון 1289] ביאר שכתר שם טוב הוא כנגד מהות האדם, בעוד ששלשת הכתרים האחרים [תורה, כהונה ומלכות] הם כנגד חלקי האדם.

<> לשון הרמב"ן [ויקרא כג, מ]: "'פרי עץ הדר'... והנכון בעיני כי האילן הנקרא בלשון ארמית 'אתרוג' נקרא שמו בלשון הקודש 'הדר', כי פירוש אתרוג חמדה, כדמתרגמינן 'נחמד למראה' [בראשית ב, ט] 'דמרגג למיחזי', 'לא תחמוד' [דברים ה, יח] 'לא תרוג'".

<> כי החמדה היא לשכל, לנפש ולגוף. אודות חמדת השכל, כן ביאר למעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1618], וז"ל: "וזה שאמר כי התורה היא 'כלי חמדה שבו נברא העולם'. ואמר 'חמדה', כי השכל בלבד הוא שנחמד, מפני כי הדבר שהוא נחמד הוא נחמד למראה, כמו שאמר [בראשית ב, ט] 'נחמד למראה', והתורה חמודה לראיות השכל. וכך קראו את התורה בכל מקום [שבת פח:] 'חמדה גנוזה תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם'. והכל נאמר על שהיא חמדה למראה השכל המביט בתורה", ושם הערות 1622, 1623. אודות חמדת הלב, הרי על כך אמרו "העין רואה והלב חומד" [רש"י במדבר טו, לט], והלב הוא משכן הנפש [ראה למעלה הערות 1249, 1887, 1889]. ואודות חמדת הגוף, הרי אמרו חכמים [חגיגה יא:] "גזל ועריות נפשו מחמדתן ומתאוה להם", ובגבורות ה' פס"ו [שח.] האריך אודות חמדת עריות. וקודם לכן כתב שם [שו:]: "אם עובר חטא 'לא תחמוד' [שמות כ, יד] הוא בא לכל החטאים". ובסמוך יבאר בפרטוט כיצד החמדה מביאה לידי קנאה תאוה וכבוד.

<> ועוד אודות שהחמדה והרצון הם מהות האדם, ולא רק חלקי האדם, הנה אמרו במשנה [ב"ק ב.] ארבעה אבות נזיקים; השור והבור והמבעה וההבער. ובגמרא שם [ב"ק ג:] אמרו "מאי 'מבעה', רב אמר 'מבעה' זה אדם... דכתיב [ישעיה כא, יב] 'אמר שומר אתא בקר וגם לילה אם תבעיון בעיו'". ופירש רש"י בישעיה שם "אם תבעיון בעיו - אם תבקשו בקשתכם למהר הקץ". וכן הרד"ק שם כתב "אם תבעיון בעיו - אם תשאלו שאלו". הרי שהאדם נקרא "מבעה", שענינו להיות "מבקש". נמצא שהרצון וחמדה מקיפים את כל קומת האדם, ואינם מוסבים על חלק אחד מחלקי האדם. וראה הערה הבאה.

<> וצרף לכאן שתיבת "נפש" עצמה פירושה רצון, וכמו שנאמר [בראשית כג, ח] "וידבר אתם לאמר אם יש את נפשכם וגו'", ופירש רש"י שם "נפשכם - רצונם". והבטוי בגמרא "ממה נפשך" פירושו מהיכן שתרצה. הרי שהחמדה והרצון מתייחסים לעצם הנפש. וראה למעלה הערה 1633.

<> לפני ציון 1850. ולמעלה פ"ב מ"ט [תש.] כתב: "יש לאדם כח שהוא השורש אל הכחות כמו שבארנו. כי אין הכחות האלו מחולקות, עד שיהיה לאדם נפשות רבות, כמו שהיו סוברים הרופאים, כמו שספר הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, והאריך בזה, רק כי הכל יש להם שורש אחד, ממנו יתפשטו אלו הכחות, ואין להאריך בזה". ובנצח ישראל פ"ד [סד:] כתב: "אין הנפש מחולק, שיהיה ג' נפשות לאדם, כמו שהיו חושבים קצת בני אדם, כמו שסיפר עליהם הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים למסכת אבות. אבל הנפש אחת, רק שמתפרדים ממנה כוחות מחולקות, כל אחד ואחד במקומו הראוי לו. והנפש היא כח אחד, רק כי יש כאן ב' בחינות בנפש; הבחינה האחת מצד הכוחות של הנפש, שהם ג', והם מחולקים. הבחינה השנית מצד הנפש בעצמה, אשר ממנה כל אלו החלקים שהם ג'". ובנר מצוה [מז:] כתב: "האדם כלול מן אלו ג' דברים, שהם; כח גופני שיש באדם, ויש כח נפשי, ויש לאדם כח שכלי. ואין אלו כוחות מחולקות, שאם כן יהיה לאדם ג' נפשות, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהקדמת הפרקים, אבל יש באדם כח משותף לכל אלו ג' חלקים ביחד, ואין כאן מקום זה לבאר, כי כך הם דברי חכמים בכל מקום, ובארנו זה בכמה מקומות" [הובא למעלה הערה 1850].

<> נראה לבאר זאת על פי דבריו שכתב בשני מקומות; בגו"א דברים פ"ה סוף אות ז כתב: "הוא חומד מפני שרוצה להשלים עצמו מה שחסר... ובכל דבר שיש בו שלימות שייך חמדה, שהאדם חומד לדברים המשלימים האדם. שדרך לחמוד כל דבר שעל ידו שלימות דבר" [הובא למעלה הערה 1759]. ובגו"א בראשית פ"א אות ס [מב:] כתב: "נקרא 'קנאה' כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [הובא למעלה הערות 1673, 1868, ולהלן הערה 1966]. וממילא ברי הוא שחמדה מביאה לקנאה. ובספר חובת הלבבות השער הרביעי שער הבטחון פ"ה כתב: "מי שאיננו בוטח באלקים, אין לו אוהב, מפני שהוא בכל עת חומד אותם ומקנא בם, וחושב כל טובה שהגיעה אליהם סרה ממנו, ושטרפיהם לקוחים מטרפו, וכל מה שנמנע ממנו מתאוותיו הוא בעבורם". ובאורחות צדיקים שער ארבעה עשר כתב: "כי הקנאה מביאה לידי חמוד, כי כשאדם אינו נותן על לבו מה שיש בידי אחרים, אז אינו חומד. אבל בעת אשר ימשיך לבו ומקנא על מה שיש ביד אחרים, אז הוא חומד ומתאוה". הרי שהקנאה מביאה לחמדה, וכן החמדה מביאה לקנאה.

<> רש"י דברים ה, יח "לא תתאוה - לא תירוג [אונקלוס שם], אף הוא לשון חמדה". והמסילת ישרים פי"א כתב: "כי אחות הקנאה היא החמדה והתאוה". וראה למעלה הערה 1871 בביאור חמדה ותאוה. ובגו"א דברים פ"ה אות ז [קיג:] כתב: "יש מי שחומד מפני יצרו... חומד לתוספת יצר".

<> כפי שאמרו [להלן פ"ו מ"ו] "אל תחמוד כבוד יותר מלמודך", ושם ביאר כי "אצל הכבוד [אמר] לשון חמדה, כי הכבוד למראה". והמסילת ישרים פי"א כתב: "יתרה עליה [על חמדת הממון] חמדת הכבוד, כי כבר היה אפשר שיכבוש האדם את יצרו על הממון ועל שאר ההנאות, אך הכבוד הוא הדוחק, כי אי אפשר לו לסבול ולראות את עצמו פחות מחבריו, ועל דבר זה נכשלו רבים ונאבדו", ושם מאריך בזה עוד.

<> אודות שאתרוג הוא טוב למאכל, הרי כך אמרו [כתובות סא.] "דאכלה אתרוגא הוו לה בני ריחני". וכן אמרו [ויק"ר ל, יב] "מה אתרוג זה יש בו טעם [ובילקו"ש שם אמרו "יש בו אוכל"] ויש בו ריח, כך ישראל יש בהם בני אדם שיש בהם תורה ויש בהם מעשים טובים" [הובא למעלה הערה 1183]. והמאירי [סוכה לז:] כתב "אתרוג לא יבא לקוץ לכונת ריח, שאין אדם מתכוין לריחו כל כך, הואיל ועיקר הנאתו בדרך אחרת, ולקוץ לאכילה". וראה הערה 1956.

<> כי "הדר" מתפרש מלשון הידור [סוכה לא.]. "כי פרי עץ הדר הוא אתרוג, ובאמת כי אין פרי עץ יותר הדר ממנו" [ראב"ע ויקרא כג, מ, והובא ברמב"ן שם].

<> אודות הריח של אתרוג, ראה הערה 1954. והרמב"ם בהלכות ברכות פ"ט ה"א כתב "כשם שאסור לאדם ליהנות במאכל או במשקה קודם ברכה, כך אסור לו ליהנות בריח טוב קודם ברכה... ואם היה פרי הראוי לאכילה, כגון אתרוג או תפוח, מברך 'שנתן ריח טוב בפירות'. ועל הכל אם אמר 'בורא מיני בשמים' יצא".

<> ראה למעלה הערה 1898. הרי שיש באתרוג שלשה דברים; טוב למאכל, שהוא כנגד הגוף. תאוה לעינים, והוא כנגד הנפש, שהראיה תלויה בנפש [כמבואר למעלה הערות 1887, 1894]. ובעל ריח, שהוא כנגד השכל.

<> לא מצאתי שביאר במקום אחר יותר ענין זה. כי אע"פ שבח"א לסנהדרין ע. [ג, קע.] ביאר ענין זה, אך גם שם כתב "וכל אחד יש לו סברא, רק שאין להאריך יותר, וכבר הארכנו במקום אחר" [הובא למעלה הערה 1942], ושם כוונתו לדבריו כאן. אמנם בדרך כלל כאשר המהר"ל להדיא מפנה לחכמת הנסתר, דבריו מכוונים כנגד הספירות [כמבואר למעלה הערות 165, 1302]. מתוך כך נסיק שאף כאן מחלוקת התנאים הללו היא באיזה ספירה חטא אדה"ר. כי הגוף, נפש, ושכל, הם כנגד חסד גבורה ותפארת. ובגבורות ה' פמ"ה [קעד:] כתב: "כי הגוף הוא בצד ימינו של הקב"ה, ואם לא כן לא היה קיום לגוף לשפלותו, אבל יש לו קיום על ידי חסד, שנאמר [תהלים מח, יא] 'צדק מלאה ימינך'. והפך זה הנפש, הוא בשמאלו של הקב"ה" [הובא למעלה פ"ב הערה 1479, ובסמוך הערות 1969, 1984]. והשכל הוא תפארת [פרדס רמונים שער כז פרק א]. ואילו הדבר הרביעי הכולל הכל הוא כנגד מלכות, כי מלכות כוללת הכל, וכמבואר למעלה פ"ב סוף הערה 1040. והאתרוג הוא כנגד מלכות, וכמו שאמרו [זוה"ק ח"ג רנו.] "אתרוג מלכות, דומה ללבא".

<> בא לבאר מדוע הקנאה והתאוה מוציאות את האדם מן העולם, שהם כנגד קין והבל שלא היה להם קיום בעולם. והמשך יבאר כיצד הכבוד הוא כנגד שת.

<> כמבואר בתורה [בראשית ד, א-ב]. ולידת הבן השלישי הוזכרה בתורה מאוחר יותר [שם פסוק כה], ולהלן יביא זאת.

<> "שהוא הראשון" - לכך הוא יחשב כעיקר שיוצאים ממנו הענפים, וכמו שיבאר בסמוך. ואודות שיש להתחלה גדר של "עיקר", כן מבואר בבאר הגולה באר השלישי [ער.], וז"ל: "כי התחלת הדבר הוא עיקר ועצם הדבר". ודייק לה שבארמית התחלה נקראת "מעיקרא", והוא מלשון "עיקר", וכפי שנתבאר למעלה פ"א הערות 1150, 1817, פ"ג הערות 482, 603, 925, 955, ולמעלה הערות 1239, 1469.

<> אודות שיחס האב לבנים הוא כיחס העיקר לענפיו, כן כתב הרמב"ן בדברים כט, יז, וז"ל: "כי האב שורש הבן... כי משורש מתוק לא יצא מר. וכל אשר לבבו שלם עם השם הנכבד, ולא הרהר כלל בעו"ג, לא יוליד מודה בה". ובגבורות ה' פ"ט [נז:] כתב: "ראוי שיהיה העונש נמשך אל זרעו של אברהם בשביל אברהם, כי חסרון השורש יתגלה ויתראה בענפים ביותר, כי זה ענין הענף, שבו יתגלה כח השורש, ולפיכך חטא השורש יתגלה בענפים ביותר ממה שנראה בשורש עצמו". ובגו"א בראשית פי"ז אות י ביאר עונש כרת וערירי, וז"ל: "הבנים הקטנים שהם הענפים, נמשכים אחר השורש, כדאמרינן [שבת לב:] בעון האבות בנים קטנים מתים. ולפיכך כמו שהוא נכרת ומת קודם זמנו, כך בניו הקטנים מתים". וכן כתב שם שמות פ"כ אות יא, וז"ל: "כי הבן הוא ענף האב, כמו שהענף הוא חלק מן השורש היוצא ממנו... ויוצא ונמשך הימנו הבן". ושם במדבר פט"ז אות ד [ד"ה ואם] כתב: "דודאי צדיק שמוליד רשע, יש דבר פסולת בצדיק שממנו נולד הרשע, כי אין צדיק שלא יהיה בו דבר פסולת ויוצא הרשע ממנו". ובתפארת ישראל פל"ח [תקפז:] כתב: "הבן הוא ענף ותולדות האב", ושם הערה 145. וכן הוא בח"א לשבת לב. [א, כב:], ח"א לר"ה טז. [א, קו:], ח"א לנדרים לב. [ב, י.], גו"א בראשית פל"ח הערה 71, שמות פ"ג הערה 62, שם פי"ט הערה 152, שם פ"כ אות יא, ועוד [הובא למעלה פ"ב הערה 721, ופ"ג הערה 2098].

<> קין הוא כנגד כח הקנאה, והבל הוא כנגד כח התאוה, וכפי שיבאר. ובדרשת שבת הגדול [רא.] ביאר את ענינם של קין והבל באופן דומה, אך לא זהה, וכלשונו: "כי אדם הראשון היה לו שלשה בנים, קין הבל שת. וידוע כי מעשי האדם הם תולדות נקראים גם כן, ולפיכך ראוי שיהיה הבנים שיש לאדם דומים אל התולדות שהם המעשים, כי דבר אחד הוא, כי המעשים והבנים נקראו תולדות [ראה להלן הערה 1979]. וידוע שמעשי האדם נחלקים לשלשה חלקים; החלק האחד מעשים רעים, שהם מצד יצר הרע שבאדם, כי תכף ומיד שנולד האדם יש בו יצה"ר. הב', מעשים שהם הבל, אין ממש בהם כלל, כמו כמה מעשים של הבל שעושה האדם, אין בהם טוב ואין בהם רע. החלק הג' הם המעשים הטובים. ולא נמצא שום חלק יותר מאלו ג' חלקים. וכנגד אלו שלשה היה לאדם שלשה בנים. האחד הוא קין, שיצה"ר היה בו, כדכתיב [בראשית ד, ז] 'אם תיטיב שאת ואם לא תיטיב לפתח חטאת רובץ ואליך תשוקתו'... והבן השני נגד המעשים שהם הבל, ואין בהם ממש. ולא קראה חוה להבל שם כמו שקראה שם לקין. כי האדם מעשיו הם הבל מצד עצמו של אדם, קודם היותו נקרא שמו כך, ואין צריך לקרות שם. ולא כן קין, שנקרא על שם קנין היצה"ר, והוא דבר חדש לאדם. וכאשר נולד אז נקרא בשמו, ולא קודם. ולפיכך כתיב [בראשית ד, ב] 'ותוסף ללדת את אחיו את הבל', כאילו כבר היה שמו הבל. וזה כי מעשי האדם מצד עצמם, קודם היותם, ידוע שיהיו מעשיו מן הסתם הבל. ולכך לא קראה שם להבל, כי קריאת שם הוא לדבר שלא נודע קודם". ואודות מעלת שת, ראה להלן הערה 1977.

<> כן כתב הכוזרי מאמר ראשון אות צה, וז"ל: "הרגו קין אחיו מתוך קנאה שנתקנא בו על מעלה".

<> "ואומר" - ואני אומר.

<> כן כתב בגו"א בראשית פ"ג אות לה, שם פ"ד אות כד, שם פכ"ה אות ל, שם פמ"ז אות יא, ויקרא פי"ד אות כח, ועוד. וכן כתבו בעלי הדקדוק [הראב"ע שמות א, טז, ויקרא יח, כח, והרד"ק שופטים ז, יג, ש"א י, יט]. ואם תאמר, אף שהיו"ד תתחלף באל"ף, אזי יהיה שמו 'קאן', ולא 'קנא'. אך דבריו מתבארים על פי מה שנאמר [בראשית ד, א] "והאדם ידע וגו' ותלד את קין ותאמר קניתי איש את ה'", ופירש רש"י שם "קין - על שם קניתי". ובגו"א שם אות ב כתב: "אף על גב דיש יו"ד יתירה בקין [כי במילת "קניתי" אין אות יו"ד בין הקו"ף לנו"ן, ואילו במילת "קין" ישנה יו"ד כזו]... כי נו"ן של קין היא חסירה והנו"ן אחרונה ב'קין' נוספת, כי דרך הנו"ן להיות נופל בכמה מקומות". ופירושו, כי השם של "קין" היה צריך להיות "קני", [ואז אין יו"ד בתחילה], אלא שהנו"ן הזאת נפלה, והנו"ן האחרונה היא נוספת. וא"כ שמו הוא "קני", ואות יו"ד מתחלפת לאות אל"ף, ונעשה ל"קנא". ועדיין קשה, הרי הפסוק מבאר שנקרא "קין" על שם "קניתי", וכמו שפירש רש"י הנ"ל, ואילו כאן מבאר שנקרא "קין" מלשון 'קנא'. ונראה, ש"קנה" גופא הוא קשור ל"קנא", וכמו שפירש רש"י [בראשית ד, כ] את התיבה "מקנה", שהוא מלשון "מקנא", וכמבואר בגו"א שם אות כד. והביאור לזה, כי בגו"א בראשית פ"א אות ס [מב:] כתב: "נקרא 'קנאה' כאשר ימצא מעלה באחר שראוי שתמצא בו" [הובא למעלה הערה 1951]. נמצא שכל קנאה ניזונת מההרגשה ש"הדבר שייך לי", שזהו ענינו של קנין. באופן, שאם לא היתה מערכת קנינים בעולם, גם לא היתה קנאה בעולם.

<> מוכיח מפסוק זה שהתאוה היא הבל, שהרי "והבל היופי". ובגו"א פ"ט אות כג כתב: "ותמצא כי אלו ג' בנים [של נח] הם כנגד ג' בני אדם [הראשון]. שכמו שאותם השלשה כוללים כל העולם, כן אלו ג' כוללים כל העולם. והנה יפת כנגד הבל, כי 'שקר החן והבל היופי', ושניהם ענין גוף, ולכך הם הבל". ובר"ה יז. אמרו "ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ["מעונגים ושמינים היו" (רש"י שם)], ומקריין ["כך יקראו להם" (רש"י שם)] בני גיהנם". ובח"א שם [א, קיג.] כתב: "פירוש שהיו נמשכים אחר תאות הגוף, והיו מעונגים ביותר, ומתוך שהיו מעונגים ביותר היו יפים בתאר מאוד. אמר כי אותן הנמשכים אחר תאות הגוף ליפות צורתם הגשמית שהיא כלה, ולפיכך הם נדונים בגיהנם... כי המעונגים הם בעצמם הולכים ונמשכים אחר היופי שהוא הבל, כדכתיב 'שקר החן והבל היופי'". ובנתיב התורה פ"ד [א, יז:] כתב: "'היופי מכל מקום הוא הבל, שאין כאן שורש ועיקר גם כן, רק בדבר מה בלבד הוא. כי אין היופי רק מבחוץ, ואין היופי בכל".

<> ואם תאמר, הרי נאסרו אז באכילת בשר [רש"י בראשית א, כט], ואף נאסרו לאכול בשר בהמה שמתה מאליה [גו"א שם אות עג], ומה שייך לומר ש"בכורות צאנו" מורה "שדבר זה טוב למאכל, והוא לתאוה". ואולי אפשר לומר, שקרבנות קין והבל היו מיוחדים להם מפאת שקין היה עובד אדמה, והבל היה רועה צאן, וכמבואר בגו"א בראשית פ"ד אות ו, עיי"ש. ומה שהבל בחר להיות רועה צאן, "אע"פ שהבשר אסור להם, החמאה והחלב והגבינה והצמר והעורות, שאינם נזקקים להמית בריה, לא נאסרו" [לשון הרא"ם בראשית ד, ב]. ובגו"א בראשית פ"ד אות ד כתב: "ואם תאמר, מפני מה לא היה קין רועה צאן... ויש לתרץ, מפני שהוא היה הראשון הוצרך ליקח לחלקו עבודת האדמה, שהיא ראשונה לחיי אדם, שצריך לעבודת האדמה ללחם ושאר פרי האדמה, שאי אפשר להתפרנס בחלב ובגיזה. ומפני זה הוצרך ליקח דבר שהוא ראשית לחיי אדם, והוא הכרחי. וזהו שאמר הכתוב [בראשית ד, ב] 'וקין היה עובד אדמה', פירוש כבר היה עובד אדמה קודם שלקח הבל לעצמו רועה צאן, מפני שהוא העבודה הראשונה". הרי שקין התפרנס מההכרח, ואילו הבל התפרנס מהמותרות. נמצא שהבאת קרבן מהצאן מורה על נטיתו של הבל אחר המותרות, וזו היא תאוה [כמבואר למעלה הערה 1871 שהתאוה היא לדבר שאינו לצורך גמור]. ולפי זה מה שכתב כאן "טוב למאכל" כוונתו לחמאה וחלב וגבינה.

<> במה שקין כנגד כח הקנאה , שהוא מהנפש [שמאל], והבל הוא כנגד כח התאוה, שהוא מהגוף [ימין], וכמבואר למעלה הערה 1958. ובגו"א בראשית פ"ד אות ו כתב: "כי הבל וקין היו הפכים זה לזה, כי זה רועה צאן שמהם הצמר, וזה עובד אדמה שממנה הפשתן... שזה הדבר הוא כלאים והפכו לו [דברים כב, יא (הובא למעלה פ"ג הערה 489)]". ומתוך שהם הפכים זה לזה מוכח שהם יצאו לקצוות, כי אם אחד מהם היה עומד על השיווי והאמצע, אי אפשר היה לאחיו להיות הפכו, שאין הפך לאמצע, וכמבואר למעלה פ"ג מ"ג, ושם הערה 489. ובאור חדש [סו.] כתב: "כי יש לישראל צוררים, הם האומות, כאשר ישראל נבדלים ומופרשים מן האומות, אשר הם יוצאים מן היושר, והם נוטים אל הקצה. ולכך יש אומה שנקראת על שם מים, כמו שהיה פרעה, ולכך היה מציר את ישראל במים. ויש אומה שנקראת על שם אש, כי אלו שנים הם יוצאים אל הקצה, זה בחמימות וזה בקרירות, ולכך הם הפכים. ואלו שני קצוות הם מתנגדים לישראל, אשר בהם היושר והשווי... 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]. ונבוכדנצר באש... לא היו מאבד את הכל, 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 שהיה המן לישראל כמו שני דברים שהם מצירים זה לזה" [הובא למעלה הערה 840].

<> פירוש - אף האדה"ר עצמו יצא חוץ לגבול וחוץ לשיעור בחטאו שאכל מעץ הדעת, וכפי שנתבאר למעלה לפי הדעות השונות. או שאין כוונתו לאדה"ר [כי כתב "כבר היה יוצא בהם", ולא "כבר יצא בהם"], אלא כוונתו לכל אדם המוליד בנים, שאף האב המוליד היה יוצא מן העולם מחמת קנאה ותאוה, וכמבואר במשנתינו.

<> "דיו לבא מן הנדון להיות כנדון" [ב"ק כד:], ואיך יתכן שהתולדות הנמשכות מן האב יהיו יותר מן האב עצמו.

<> כפי שנאמר במשנתינו "הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם".

<> לשונו בגו"א בראשית פ"ד אות ו: "מפני שהיו [קין והבל] הפכים, לא היה אפשר להתקיים יחד. וגם קין לא היה אפשר לו להתקיים, שהוא חלק אחד מן ההפכים". ובדרשת שבת הגדול [רב.] כתב: "ויש לך להתבונן כי קין הרג את הבל [בראשית ד, ח]. כי מעשים הרעים מבטלים מעשה הבל... וקין נמחה במבול הוא וכל זרעו [רש"י בראשית ו, ד, וגו"א שם אות ז], ולא היה לו קיום". וראה למעלה פ"א הערה 1149.

<> כמו שכתב למעלה במשנה א [לפני ציון 44], וז"ל: "ולפיכך אין ראוי שיקרא האדם 'חכם' בשביל החכמה שבו, כי מה ענין האדם, שהוא בעל גוף, אל החכמה". 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, שתראה מזה כי שורש האדם הוא הגוף, והוא עיקר שלו". וראה למעלה הערות 270, 296, ולהלן הערה 2007.

<> ולכך אינו עיקר האדם, לעומת גוף האדם, לכך רק הגוף מוליד תולדות, ולא השכל, שאינו עיקר האדם. ואודות שרק "עיקר" מוליד, כן מוכח ממה שכתב רש"י [בראשית ו, ט] "עיקר תולדותיהם של צדיקים מעשים טובים". וביאר זאת הגו"א שם אות טז: "כי עיקר תולדות האדם מעשים טובים, כי התולדות [בנים ממש] לאו בגופו, ואילו המעשים הם בגופו, ואין לך תולדת יותר מזה, שהרי כאילו מוליד עצמו, וזהו יותר תולדה". ותיקשי לך, א"כ מדוע הולדה זו נמצאת רק במעשים טובים של צדיקים, ולא במעשים טובים של כל אדם. ומוכח מכך שרק פעולות שהם עיקרו של אדם יש בהן כח ההולדה של "כיוצא בו", והן הן פעולותיהם של הצדיקים. אך פעולות של אדם שאינו צדיק, לא ניחנו בכח ההולדה של "כיוצא בו", כי אין הן משקפות את עיקר מהותו. ובגמרא אמרו [נדה מג.] ש"ראוי להזריע" מתקיים רק אם "כל גופו מרגיש", לאמור שפעולת ההולדה שייכת רק אם היא מבטאת את עיקרו ומהותו של המוליד. ושמעתי ממו"ר שליט"א, שלכך נמצא בלשון הקודש תיבת "עקר" למי שאינו מוליד. כי ה"עיקר" מוליד, וה"עקר" אינו מוליד, וכמו שמצוי בלשון הקודש שישנם שרשים שוים למלים הפוכות [רש"י שמות כז, ג, גו"א ויקרא פכ"ה הערה 37, ובמדבר פ"ד הערה 11. ודייק לה שהדוגמה הראשונה שהובאה ברש"י שם היא "להשריש", לעומת "לְשָרֵש", וזהו בדיוק שוה ל"עיקר" ו"עקר", שאף "עיקר" הוא מלשון "שורש"]. הרי שפעולת ההולדה של "תולדותיהם כיוצא בהם" שייכת רק לעיקרו של המוליד, עד שעצם פעולת ההולדה נקראת על שם עיקריות זו [הובא למעלה בביאור משנת "כל ישראל" הערה 161].

<> ולכך הוא הבן השלישי, שהעזר האלקי בא לבסוף, וכמו שיתבאר בהערה הבאה. ורומז בזה שהשכל ניתן לאדם מהקב"ה, לעומת החלק החומרי שניתן לאדם מהוריו מולידיו. שהנה אמרו בגמרא [נדה לא.] "שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". הרי שישנם דברים הבאים לאדם ישירות מהקב"ה, וישנם דברים הבאים לאדם באמצעות אביו ואמו. ובגו"א שמות פכ"ה אות ד [ד"ה וציוה] כתב: "עשרה הדברים שנותן הקב"ה, ואביו ואמו נותנים ג"כ עשרה דברים. ועשרה דברים שנותן הקב"ה כולם נפשיים קדושים, ועשרה דברים שנותנים אביו ואמו הם כולם גופניים". ובנצח ישראל פנ"ט [תתקי.] כתב: "אין האב נותן השכל לבן, רק השם יתברך נותן השכל, ומן זרע האב אין נולד רק הגשמי" [הובא למעלה בהקדמה הערה 9]. וכן ביאר למעלה [משנה יד] שכתר כהונה עובר בירושה, לעומת כתר תורה וכתר מלכות, וכלשונו שם [לאחר ציון 1219]: "כתר תורה הוא כנגד השכל. וכתר כהונה כנגד הגוף, כי הכהונה היא מעלת וקדושת הגוף. שהרי הכהן הוא נולד בקדושה, והכהונה תולה בטפה שנולד מן הכהן. וזה ההפרש שיש בין הכהונה ובין כתר מלכות ובין כתר תורה; כי כתר כהונה היא קדושת הגוף, ולפיכך הנולד מן הגוף הוא גם כן קדוש, רק אם חלל זרעו. ולא כן המלך, כי אפשר שאין בנו מלך. ומכל שכן אצל התורה, שאין בנו של תלמיד חכם בודאי בעל תורה. וזה האב שיש לו המעלה הזאת, אינו נותן לבן הנפש ולא השכל. אבל הגוף הוא מן האב, היא הטפה, כמו שמבואר בפרק המפלת [נדה לא.], ולפיכך הבן יורש את הכהונה", וראה שם הערה 1230.

<> אודות מעלת שת, כן כתב בגו"א בראשית פ"ד אות ו: "שת הוא יסוד הכל, שממנו הושתת העולם [במדב"ר יד, יב], והוא יסוד ושורש כל הפכים". ובדרשת שבת הגדול [רא:] ביאר ששת הוא כנגד המעשים הטובים של האדם, לעומת קין שהוא כנגד היצה"ר ומעשים רעים, והבל כנגד מעשי הבל [הובא למעלה הערה 1963], ובתוך דבריו כתב שם: "אבל בן השלישי נגד חלק המעשים, שהם יסוד, ואינם הבל, והם המעשים הטובים. לכך נקרא שמו 'שת', מלשון יסוד ומלשון אבן שתיה... שממנו הושתת העולם... וסדר לידת הבנים כסדר, שהרי מתחלה האדם הולך אחר יצרו, שנאמר [בראשית ד, ז] 'לפתח חטאת רובץ', ותיכף ומיד נכנס באדם יצה"ר. ואח"כ מעשיו הם הבל ואין בהם ממש. ואח"כ כשעומד על דעתו נכנס בו יצר טוב לעשות מעשים הטובים. הנה תולדות הבנים הם כסדר, כמו שהם אצל האדם אלו שלשה המעשים באים זה אחר זה". וכאן רומז ליסוד שהעזר האלקי מגיע לבסוף, בדרגה האחרונה. וכן כתב למעלה פ"ב מ"ב [תקטו.]: "קדמה דרך ארץ לתורה [ויק"ר ט, ג]. ודבר זה נמשך כפי היצירה של אדם, שתמיד החכמה והשכל באים אחר הדברים שאינם שכלים לגמרי", ושם הערה 243. וכן הנשמה ניתנת רק לבסוף מ' יום של יצירת הולד, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 465.

<> בתפארת ישראל פט"ז [רמג:] עמד על כפילות הברכות בברכת התורה ["לעסוק", ו"המלמד תורה"], וז"ל: "ברכה ראשונה 'אשר קדשנו במצותיו וצונו לעסוק בתורה' [ברכות יא:], וברכה זאת היא כמו שאר ברכות המצות, שמברך על המצות. וגם זה שעוסק בתורה מצוה עושה, ומברך עליו. ומפני כי אין די בברכה זו, כי השם יתברך הוא שמוציא שכל האדם אל הפעל. ואין דומה זה לשאר מצוה שהאדם עושה מעצמו, אבל התורה, השם יתברך הוא המוציא שכל האדם אל הפעל, ואין זה לאדם מעצמו. לכך יש לו לברך 'ברוך המלמד תורה לעמו ישראל' [שם], וזה כנגד שהשם יתברך מוציא שכל האדם אל הפעל, ומלמד תורה לעמו ישראל. וכך מוכח לשון 'המלמד', דמשמע לשון הוה. ודבר זה כי עתה מלמד תורה לעמו ומוציא שכל האדם אל הפעל", ושם הערה 53. וכן כתב שם בסוף הפרק [רנה.] שהקב"ה הוא מוציא שכל האדם לפעל, ובנתיב התורה פ"ז [א, לב.]. ובבאר הגולה באר הרביעי [תס.] כתב: "יש להשם יתברך התחברות ביותר אל הנמצאים, מה שהוא יתברך מוציא שכל ודעת בני אדם אל הפעל".

<> והולדת בנים גופא היא יציאת המוליד מן הכח אל הפעל, כפי שמעשים טובים מולידים את העושה, וכמבואר למעלה הערה 1963. ובח"א לסנהדרין צז. [ג, רה:] כתב: "דבר זה נקרא 'תולדה' כאשר מוציא כח שלו אל הפעל".

<> לפי זה לא נתבאר כנגד מי הוא הכבוד. שעד כה ביאר שהקנאה כנגד קין, והתאוה כנגד הבל. ואין לומר שהכבוד [המוציא את האדם מן העולם] הוא כנגד שת, כי שת היה זרע כהוגן, ולא מצינו בו דבר שעלול להוציא את האדם מן העולם. ויל"ע בזה. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; הנה לשון המקרא הוא [בראשית ד, כה] "וידע אדם וגו' כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין". ומדוע היה צורך לומר "כי הרגו קין", הרי דבר זה כבר נאמר למעלה. אך לפי דבריו הענין מבואר, שכוונת המקרא היא לומר ששת יועיל במקום שנכשלו שני אחיו שהיו לפניו, ולכך היה הצורך להזכיר כיצד קין והבל היו אך לא ישארו [הבל מצד שנרצח, וקין מצד שרצח], ואילו שת יעמוד לעולם. ולכך "שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין".

<> הנה למעלה כבר ביאר [מציון 1860 ואילך] שקנאה תאוה וכבוד הם כנגד כח נפשי טבעי ושכלי, והוסיף לבאר שגם חטא אדה"ר היה מחמת ג' דברים אלו. ומה שמוסיף כאן בפירוש זה הוא שיגביל את הכבוד כנגד הצלם, ולא כנגד השכלי. וראה להלן הערה 1990.

<> כמבואר למעלה הערות 1854, 1866.

<> כמבואר למעלה הערה 1870. ובנתיב הלשון פ"ו [ב, עו.] כתב: "כי האדם יש בו שלשה חלקים; גוף ונפש והשכל. והערוה הוא חטא בגופו, כי בודאי הערוה הוא חטא מצד הגוף, שהוא מתאוה לזנות, ודבר זה אין צריך פירוש". וראה למעלה פ"א הערות 413, 416.

<> למעלה פ"ג מ"י, שאמרו שם "שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת הילדים וכו' מוציאין את האדם מן העולם". וכבר הזכיר משנה זו למעלה במשנתינו [לאחר ציון 1841]. ולמעלה פ"ג מ"י [לאחר ציון 1035] כתב: "כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים; דהיינו חלק שהוא גופני, והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשי. החלק הג', השכלי. וכבר בארנו אלו ג' דברים בכמה מקומות, ואין להאריך. ואלו ג' חלקים הם חיותו של אדם ומציאותו בעולם, שכאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם, ומבטל את מציאותו". וראה למעלה הערה 1863. ולמעלה פ"ב מי"א [תשצה:] כתב: "אין לך בריאה מן הנבראים שהוא יותר בשוה מן האדם... והשווי הזה, דהיינו כי האדם הוא מגוף ונפש, צריך שיהיה עומד בשווי, שלא יהיה נוטה אל הקצה שיהיה האדם גוף לגמרי, ולא יהיה נוטה אל כוחות הנפש כאילו היה כולו נפשי, רק צריך שיהיה עומד בשווי הזה... וזה שאמר [שם] כי עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין האדם מן העולם. כי האדם שהוא בעל עין הרע פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו. וזה תגבורת נפשי יותר מן הראוי, ובזה הוא יוצא לקצה אחד. שאין האדם נברא רק על השווי מגוף ונפש, ומה שהוא נוטה אל הקצה דבק בו ההעדר כמו שהתבאר, לכך הוא מוציא את האדם מן העולם. וכן אם האדם נוטה לכח הגוף החמרי ביצר הרע, דבק בגוף כאילו הוא הכל גוף. וזה יציאה אל הקצה, והקצה דבק שם ההעדר, כי הוא קצה, ודבר זה מוציא אותו מן העולם, כי ראוי שיהיה האדם עומד מבלי שיהיה נוטה אל הקצה. והבן מה שאמר ש'מוציא אותו מן העולם', כי העולם הזה עולם שוה, שברא השם יתברך אותו בשוה. והנוטה מן השווי אל הקצה הגמור, הוא יוצא מן עולמו, ודבק בו ההעדר לגמרי. ואלו שני דברים אשר הם לאדם מצד היציאה אל קצה אחד, שעל ידי זה דבק בו ההעדר, ומוציא אותו מן העולם". והגוף הוא מימן והנפש היא משמאל, וכמו שכתב בגבורות ה' פמ"ה [קעד:], והובא למעלה הערה 1958.

<> בנר מצוה [כג:] ביאר שיש באדם ג' חלקים [גוף, נפש ושכל], וכתב: "אבל כל אלו כחות אין בהם מעלת עצם האדם במה שהוא אדם שנברא בצלם אלקים. כי יש באדם עוד מעלה שהוא עצם האדם, והוא צלם אלקי, אשר זה הוא על הכל". נמצא שהצלם לחוד, והכח השכלי לחוד, וזהו ההבדל בין שני פירושיו.

<> לשון הרמב"ם שם: "לפיכך נאמר 'צלמם תבזה', כי הבזיון שייך לנפש, שהיא הצורה המינית, לא לתבנית האברים ותארן". ובנתיב אהבת ריע פ"א [ב, נה.] כתב: "כי הגוף אינו מתבזה, רק צלם אלקים, כדכתיב 'בעיר צלמם תבזה'". וראה תפארת ישראל פנ"ב הערה 68. ולמעלה פ"ב מי"ד [תשפג.] כתב: "מה שאמר רבי אליעזר [למעלה פ"ב מ"י] 'יהי כבוד חבירך חביב עליך כשלך' הוא ענין גדול מאד להביא את האדם לעולם הבא... ואל יקשה לך כי למה דבר זה מביא לחיי עולם הבא, כי דבר זה יש להבין מדבר זה שאמרו חכמים [ב"מ נט.] כל המלבין פני חבירו אין לו חלק לעולם הבא, ומזה תבין כי ההפך הוא, הזהיר בכבוד חבירו, הוא הדרך לחיי עולם הבא... כי כאשר הוא נוהג כבוד באדם שנברא בצלם אלהים, כי האדם נברא בצלם אלהים, ומפני זה ראוי לעולם הבא. כי אין ראוי לאדם עולם הבא, רק בשביל צלם אלהים אשר הוא לאדם מן העליונים... ולפיכך אמר כאשר תהיו נזהרים בכבוד חבריכם, וזה מצד שנברא בצלם אלקים, לכך יהיה לכם עולם הבא, ולא תהיו חס ושלום מבזים את הצלם, שבו תלוי עולם הבא". וכן למעלה פ"א מט"ו [שסג:] כתב: "וכן 'הוי מקבל את כל האדם בסבר פנים יפות', כי אם לא כן, יהיה זה כאילו מבזה את חבירו. וכל זה ענף מן היראה, שלא לבזות את האדם שנברא בצלם אלקים", ושם הערה 1334. וכן כתב בנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.]: "אל ינהג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלקים". ובח"א לב"מ נח: [ג, כד.] כתב: "כי המלבין פניו אינו כמו שאר דבר שעושה לחבירו, שזה מבזה צלם אלקים בעצמו, שאינו דבר גופני כמו שאר עניני האדם, כי הגוף אינו מתבזה, רק הנפש, כדכתיב [תהלים עג, כ] 'בעיר צלמם תבזה'. ופירוש 'צלמם' הוא צלם אלקים שלהם - תבזה, ומפני שהבזיון הוא דבק בדבר שהוא אלקי, ראוי לקבל עונשו במקום שאין הגוף שולט כלל" [הוא עוה"ב], והובא למעלה פ"ג הערה 1131. וראה למעלה הערה 1876.

<> פירוש - עד כה ביאר שהכבוד שייך וראוי אל הצלם, ומעתה יבאר להפך; הצלם ראוי אל הכבוד.

<> הולך להביא ראיה שאיסור הבזיון הוא מחמת שהאדם נברא בצלם אלקים. והנה צ"ל 'מכילתא' [ס"פ יתרו (שמות כ, כו)]. וכן למעלה פ"ב מי"א [תשפד.] ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] הביא מדרש זה בשם הספרי. ומצוי שמכנה כל מדרשי ההלכה בשם "ספרי", אע"פ שנמצאים במכילתא או בתורת כהנים, וכמו בגבורות ה' ר"פ ד כינה את התו"כ בשם "ספרי", וכן עשה בנתיב הפרישות פ"א [ב, קיא:], נתיב הזריזות פ"ב [ב, קפז:], ובח"א לב"ב פח: [ג, קיח: (הובא למעלה פ"ב הערה 1489)].

<> לשונו למעלה פ"ב מי"א [תשפד.]: "וכן אמרו בספרי 'לא תעלה במעלות על מזבחי', רבי ישמעאל אומר, הרי הדברים קל וחומר, ומה אם אבנים שאין בהם ידיעה לא לרעה ולא לטובה, אמר המקום לא תנהג בהם מנהג בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהג בו בזיון, עד כאן. הרי כי האזהרה על חבירו מפני כי הוא נברא בצלם אלהים, כי זהו המעלה היתירה שיש לאדם, ובשביל זאת המדריגה האדם זוכה גם כן למעלה העליונה, לחיי עולם הבא". ובנתיב אהבת ריע פ"ג [ב, סב.] כתב: "כי האדם זה בפרט נתן השם יתברך כבוד אליו, שנברא בצלם אלהים. והצלם הזה הוא כבוד עליון... וכך אמרו ז"ל לשון זה שאל ינהוג בזיון באדם במה שנברא בצלם אלהים. וכך אמרו בספרי 'ואם מזבח אבנים תבנה לא תבנה אתהן גזית וגו'', והרי דברים קל וחומר; ומה אם אבנים שאין בהן לא רעה ולא טובה, אמר המקום לא תנהוג בהם בזיון, חבירך שהוא בדמיון של מי שאמר והיה העולם, דין הוא שלא תנהוג בו בזיון".

<> כי בפירושו הראשון ביאר שהכבוד הוא כנגד השכלי [כמבואר למעלה מציון 1872 ואילך], ואילו בפירוש זה מבאר שהכבוד הוא כנגד הצלם.

<> למעלה פ"ג מי"ד האריך בביאור ענין הצלם, וביאר שלשה הסברים ל"צלם אלקים"; (א) הקומה זקופה של אדם. (ב) אור הצלם המורה על דבר נבדל בלתי גשמי. (ג) אור הצלם מורה על המציאות הגמורה [ראה למעלה פ"ג הערות 1555, 1581], הרי ענין הצלם הוא להורות על שלימות המקבל ומעלתו. ונראה לבאר דברי קדוש אלו, כי שלשת חלקי האדם הם כנגד חג"ת, והצלם הוא כנגד מלכות [ראה שם משמואל פרשת תזריע (שנת תרע"א דף רט) שכתב בשם האבני נזר שהכח הרביעי הכולל את שלשת חלקי האדם נקרא "צלם"]. והנה הכבוד שייך לתפארת והכבוד שייך למלכות. לכך הסברו הראשון מייחס את הכבוד לשכל, והסברו השני מייחס הכבוד לצלם. והצד השוה לשני הסבריו הוא שכאשר יש יציאה מאחת מפנות המרכבה בזה האדם מוציא עצמו מן העולם.

<> שאמר "עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם".

<> כן כתב להלן פ"ה מי"ט [ד"ה ולפיכך אלו]: "הנה עין הרע הוא כח הקנאה בעצמו". ובגו"א בראשית פ"ד אות ה כתב: "ידע קין שכחו הוא מה שעינו רע, כי ידע מדתו בודאי". ולמעלה ביאר [מציון 1965] ש"קין" הוא מלשון קנאה. הרי שקנאה ועין רעה בני חדא בקתא אינון. ולמעלה פ"ב מ"ט [תרסז.] כתב: "כי המדה הרעה הזאת [עין רעה] מביאה את האדם לקנאה ולשנאה". ובנתיב עין טוב ר"פ א [ב, ריג.] כתב: "עין רע נקרא כאשר עינו צר בשל אחר". ובנתיב לב טוב ס"פ א [ב, ריא:] כתב: "הלב רע יש לו קנאה כאשר יש לחבירו שום טובה ושום מעלה... שאינו רוצה שיהיה לחבירו אותה מעלה... שאינו רוצה בטוב שהוא לחבירו". ולכך ברי הוא שקנאה ועין רעה הן דבר אחד. והתויו"ט כאן כתב: "הקנאה נמשכת מעין הרע". וראה למעלה פ"ג הערה 1857, ובסמוך הערה 1999.

<> "התאוה נמשכת מיצר הרע" [לשון התויו"ט כאן]. והתויו"ט למעלה פ"ב מי"א כתב: "יצר הרע - רוב התאוה, רמב"ם". ובאגרת המוסר לרבי ישראל סלנט כתב: "היצר הרע הוא כח התאוה". וכאשר אין יצה"ר אין כבר תאוה, וכדמוכח מהא שמזמן שנשחט יצרא דע"ז שוב אין תאוה לע"ז [סנהדרין קב:]. וראה הערה 2000.

<> דע שלמעלה פ"ב מי"א ביאר שלשה הסברים לדברי רבי יהושע [כמלוקט שם בהערה 1574], ונראה שדבריו כאן מכוונים כנגד הסברו השני, שביאר ששלשת הדברים שנקט רבי יהושע [עין רעה, יצר הרע, ושנאת הבריות] הם כנגד שלשת חלקי האדם [גוף, נפש, והאדם בעצמו הכולל שניהם], ושנאת הבריות היא כנגד האדם עצמו, וכלשונו שם [תשצב.]: "וכן שנאת חנם, כי הבריות הם האדם, ואם שונא את האדם במה שהוא אדם, יש בו פחיתות וחסרון מצד שהוא אדם". וכאן נתבאר שהצלם הוא "שייך אל האדם במה שהוא אדם" [לשונו למעלה לאחר ציון 1984], א"כ ההעדר שבשנאת הבריות הוא ש"שונא האדם שנברא בצלם אלקים" [לשונו כאן].

<> מציון 1984 ואילך.

<> כי "כל יתר כנטול דמי" [חולין נח:], והיוצא מן השעור בתוספת, הרי הוא מגרע מן השעור, וכמבואר למעלה [לאחר ציון 1861], וז"ל: "כי אחר שהנפש יש לה אלו ג' כחות אשר בארנו למעלה, אם יצא מן השעור באלו ג' כחות, הרי יוצא מן העולם. שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות, כי האדם בעולם על ידי כח נפשי, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון", וראה למעלה הערה 1865.

<> פירוש - שנאת הבריות ורדיפת הכבוד אינן רק ענין אחד, אלא החטא הוא אחד, שהתוצאה מרדיפת כבוד היא שנאת הבריות, וכמו שביאר כאן התויו"ט, וז"ל: "הכבוד הוא סבת שנאת הבריות, שאין שנאוי לבריות כמו הרודף אחר הכבוד. שאע"פ שיכבדוהו למראה עיניו... הנה בקרבם ישימו ארבם, ויחד יתלחשו עליו וישנאוהו. ובמדרש שמואל כתב שמן הכבוד נמשך שישנא לבריות, ולא ירצה בחברתם כשלא יכבדוהו כראוי לפי כבודו לפי מחשבתו".

<> כי הקנאה נמשכת מן העין הרע כתולדה הנמשכת מן האב [ראה הערה 1993], וברי שכח האב מרובה מכח התולדה. והמסילת ישרים ס"פ יא כתב לגבי קנאה בזה"ל: "אין המקנא מרויח כלום לעצמו, וגם לא מפסיד למי שהוא מתקנא בו, ואינו אלא מפסיד לעצמו". ואילו בעין רעה מפסיד את חבירו, וכפי שכתב למעלה פ"ב מי"א [תשצו:], וז"ל: "האדם שהוא בעל עין הרע פועל ביותר בכח נפשו, עד שהוא שורף הכל בעין שלו", ושם הערה 1548. הרי שאין הקנאה מזיקה כעין רעה.

<> כי התאוה נמשכת מן היצר הרע כתולדה הנמשכת מן האב [ראה הערה 1994], וברי שכח האב מרובה מכח התולדה.

<> כי שנאת הבריות נובעת מלב רע, וכמו שכתב למעלה פ"ב מי"א [תשמט.] כתב: "שנאת הבריות אינו אלא בשביל לב הרע, כדכתיב [ויקרא יט, יז] 'לא תשנא את אחיך בלבבך', ואין השנאה רק בלב". ובגו"א בראשית פל"ז אות ט [ד"ה ודע] כתב: "כי שנאת הבריות שהוא שונא את הבריות הוא בלב רע, כי השנאה הוא בלב". ובנתיב לב טוב פ"א [ב, רי:] כתב: "מדת לב רע, והוא המדה הרעה, שהיא רעה מאוד... והיוצא מן המדה הרעה הזאת שנאת הבריות; כמו שבעל לב טוב אוהב את הבריות, וחפץ בטובתם, ודן אותם לכף זכות, כך בעל לב רע שונא את הבריות" [הובא למעלה פ"ב הערה 1528]. ולא מצינו שהרודף אחר הכבוד הוא בשביל לב רע.

<> בא לבאר את סמיכות משנתינו למשנה שלפניה בקשר עניני, ולא רק בקשר של סמיכות הדורות. שרבי אמר שם "אל תסתכל בקנקנן אלא במה שיש בו".

<> וזהו "קנקן חדש מלא ישן", וכפי שביאר הרעב שם "יש ילד שטעמו כטעם זקנים".

<> מעין דבריו בתפארת ישראל פנ"ו [תתעח.], שכתב: "כאשר מגיע לימי זקנה, וכבר סר ממנו ימי הילדות, אשר בימי הילדות הוא אוהב לרדוף ונצח 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" [הובא למעלה הערות 500, 1815]. ובאבן שלמה לגר"א ס"פ ב מובא בהערה שם ש"בימי הילדות אדם שואף לתאוה, ובימי הבחרות רודף אחר עושר וכבוד... ובימי הזקנה שרואה חליפתו במהרה, חוזר לעניני הנשמה", וכדברי המהר"ל כאן. אך בשיחות מוסר, מאמר כט [תשל"ב], כתב: "כידוע ממעשה שהיה בימי הגרי"ל [חסמן] זצ"ל, שנתקיימה אסיפה של חכמים וגדולים ונחלקו הדעות באיזה ענין. קם אחד זקן ונשוא פנים ואמר, דעו נא רבותי הן כבר זקנתי ושבתי, ואין פני לרדיפת הכבוד, על כן קבלו דעתי, כי היא האמת הטהורה מכל רבב. מיד קם הגרי"ל חסמן זצ"ל על רגליו ואמר, אני מוחה על דברי הרב הלז, כי אין בפיהו נכונה באמרו כי זקן הוא ובטלה הימנו תאות הכבוד. אלא נהפוך הוא, ומי שרדף אחר הכבוד בנעוריו מעט, ירדוף בזקנתו הרבה". וגם בהערה הבאה מובא שלזקנים במיוחד יש חמדה לכבוד. ואולי כוונתו ש&**רדיפת**^ כבוד בולטת יותר אצל ילדים מאשר אצל זקנים, אך &**חמדת**^ הכבוד נמצאת יותר אצל זקנים.

<> בביאור ה"כל שכן" הזה, נראה לומר כי הקנאה מצויה אצל הילדים יותר מאשר רדיפת הכבוד. וכן כתב המי שילוח בפרשת חוקת, וז"ל: "כי כן הוא הדרך בילדות נמשך לב האדם לתאוה ואח"כ לקנאה, ובזקנה עיקר החמדה לכבוד", וראה הערה קודמת. או שהכל שכן הוא משום שרדיפת כבוד היא מעשה, ואילו קנאה נעשית בשב ואל תעשה, ואם הילדים הם רודפי כבוד במעשה, כ"ש שיקנאו בשב ואל תעשה.

<> אך כאמור ניתן לבאר את סמיכות המשניות מבחינת סדר הדורות, וכפי שכתב למעלה הרבה פעמים [כמלוקט למעלה הערה 166]. ורבי אלעזר הקפר היה תנא בימי רבי [בעל המימרא הקודמת], וכמבואר בתוספתא אהלות ס"פ יח, שאמרו שם "מעשה ברבי ורבי ישמעאל ורבי אלעזר הקפר ששבתו בחנותו של עכו"ם בלוד".

%[פ"ד המשך מכ"ב]

<> כי יש לתלות את המסובב בסבתו האמתית, ולא בסבתו הצדדית, וכפי שהשריש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"א, וז"ל: "היאך תלה הכתוב... בדבר שאינו עיקר ולא הסיבה, אלא נקרה קרה". וכן נתבאר למעלה פ"ג הערות 325, 576, ולמעלה פרק זה הערות 1009, 1771. ולכך קשה מדוע המיתה נתלית ב"ילודים" דוקא, ולא בסתם "בני אדם". ואולי מתאים יותר לומר "בני אדם", כי האדם נקרא "אדם" על שם שבא מן האדמה [ב"ר יז, ד, וראה למעלה הערה 1974], וזו הרי סבת מיתתו, וכמו שנאמר [בראשית ג, יט] "כי עפר אתה ואל עפר תשוב", וכפי שהגר"א הביא כאן פסוק זה [מובא בהערה 2009]. ולשון חכמים הוא [ברכות יז.] "סוף אדם למות".

<> כפי שנאמר בהמשך המשנה "והמתים להחיות והחיים לדון".

<> תהלים פט, מט "מי גבר יחיה ולא יראה מות ימלט נפשו מיד שאול סלה". והגר"א כאן הביא את הפסוקים "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" [בראשית ג, יט], וכן [ש"ב יד, יד] "כי מות נמות וכמי הנגרים ארצה אשר לא יאספו", ופירש הרד"ק שם "כולנו סופו למות וכמו המים הנגררים ארצה אשר לא יאספו אחרי השפכם במקום מדרון". ובב"ר צו, ב, אמרו: "ואין מי שיקוה שלא ימות, הכל יודעים ואומרין בפיהם שהן מתים". וכן האברבנאל כאן בשאלתו השלישית כתב: "כי מה החדוש אשר חידש לנו בזה הלא ידענו אם לא שמענו כי מות נמות וכמים הנגרים ארצה".

<> כי זהו סדר הדברים; חיים ["והחיים לדון"], מתים ["הילודים למות"], ותחיית המתים ["והמתים להחיות"]. וכן אמרו [ברכות נח:] "תנו רבנן, הרואה קברי ישראל אומר; ברוך אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין ואסף אתכם בדין ועתיד להקימכם בדין". ובטור אורח חיים ס"ס רכד כתב "הרואה קברי ישראל אומר; בא"י אמ"ה אשר יצר אתכם בדין וזן אתכם בדין וכלכל אתכם בדין והמית אתכם בדין ועתיד להחיותכם בדין ולהקימכם בדין בא"י מחיה המתים". הרי שהסדר הוא שחיים צריך להזכר ראשון, ולא כמו שנאמר במשנה, שהחיים הוזכר אחרון [מתים, תחה"מ, חיים].

<> פירוש - מתוך שאמר "והחיים לדון" כבר ניתן להסיק שיש לה' את כל הדברים הנצרכים כדי שידון את האדם; שה' הוא היוצר והבורא, המבין ודיין ועד, ומדוע היה צורך למשנה לפרט זאת בהמשך, הרי הכל כבר נכלל ב"החיים לדון".

<> כי הכל כבר של הקב"ה, וכפי שכתב למעלה פ"ג מ"ז [לאחר ציון 822]: "כי אין הקב"ה צריך שיתן לו האדם, שהרי הכל הוא אל השם יתברך". וכן נאמר [שמות כה, ב] "דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וגו'", ופירש רש"י שם "לי לשמי". וכתב על כך הגו"א [אות א]: "דאם לא כן הרי 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], וכתיב [תהלים נ, יב] 'אם ארעב לא אומר לך', 'כי לי כל חיתו יער וגו' [שם פסוק י], ולפיכך צריך לומר 'לי לשמי'". והפסוקים שם בתהלים [נ, ט-יב] הם "לא אקח מביתך פר וגו' כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה". ומפסוקים אלו למדו בסוף מנחות [קי.] "ושמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה'... לא לרצוני אתם זובחים אלא לרצונכם אתם זובחים". ולמעלה פ"ב מ"א [תפ.] כתב: "השם יתברך לא יקבל טוב מן הבריות כלל". ובבאר הגולה באר הרביעי [תקטז:] כתב: "לא שהוא יתברך מקבל ברכה מברואיו, חס ושום לומר כך" [הובא למעלה פ"ג הערה 823]. וכן הרמב"ם כתב כאן: "כי איך יצוייר לו שוחד, ומה יהי השוחד@**נמצא ששאל**^ כאן חמש שאלות; (א) מדוע תלה המיתה ב"ילודים" [ישוב על כך בהערה 2023]. (ב) מה החידוש ש"הילודים למות", דפשיטא הוא [ישוב על כך בהערה 2016]. (ג) שאמר "והחיים לדון" בסוף, ולא בהתחלה [ישוב על כך בהערה 2075]. (ד) מתוך שאמר "והחיים לדון" מבואר שה' הוא עד ודיין ומבין, ומה הצורך לפרט זאת בהמשך [ישוב על כך בהערה 2116]. (ה) מה שייך מקח שוחד אצל ה' [ישוב על כך מציון 2146 ואילך, וראה להלן הערה 2167].

<> בא ליישב את שתי השאלות הראשונות, וגם לבאר את כיצד המשך מאמרו של רבי אלעזר הקפר [משנתינו] מתקשר לתחילת מאמרו אודות קנאה תאוה וכבוד.

<> למעלה בשני מקומות; (א) מציון 1861 עד ציון 1878 [שבשלשת דברים אלו יש יציאה מהכח הטבעי, הנפשי, והשכלי]. (ב) מציון 1981 עד ציון 1991 [שבשלשת דברים אלו יש יציאה מהגוף, נפש, וצלם].

<> אודות שהמיתה שייכת לסדר העולם, כן כתב למעלה פ"ג מ"ה [לפני ציון 657]: "מלאך המות שולט בבני אדם לפי הטבע". ובגבורות ה' פס"ד [רצה:] כתב: "אמרו במדרש, לא היה ראוי מיתה לצדיקים אלא בשביל ששאלו המיתה בפיהם. אברהם אמר [בראשעת טו, ב] 'אנכי הולך ערירי', יצחק אמר [בראשית כז, ז] 'ואברכך לפני מותי', ביעקב כתיב [בראשית מו, ל] 'אמותה הפעם'. ביאור הדבר הזה... מצד שהמיתה טבעית לבני אדם מצד החומר, והצדיקים אינם דוחים הטבע, כי הטבע ראוי להנהגת העולם, והיא הנהגה של אמת. והצדיקים במה שהם צדיקים חפיצים באמת, ואינם חפיצים שיצא העולם חוץ מסדר האמת... שהצדיק חפץ באמת, לכך המיתה באה, והבן זה". וראה למעלה פ"ג הערה 657. ולמעלה במשנה ד [לפני ציון 281] כתב "ואמר 'שתקות אנוש רמה', רוצה לומר כי סוף האדם הוא למיתה, כי המיתה ראויה לאדם... כי עצם האדם ראוי לו המיתה", ושם הערה 284.

<> אמרו בגמרא שם [שבת נה.] "אמר רב אמי, אין מיתה בלא חטא ואין יסורין בלא עון". ושם בעמוד ב הביאו תיובתא על רבי אמי, ואמרו על כך "אלא שמע מינה יש מיתה בלא חטא, ויש יסורין בלא עון, ותיובתא דרב אמי תיובתא". ומיישב בזה את שאלתו השניה למעלה [לפני ציון 2009] "מה בא לאשמועינן, כי מי לא ידע שהילודים למות", ועל כך מיישב שבא להשמיענו שיש מיתה בלא חטא. ולמעלה במשנה יא [לפני ציון 1000] כתב: "קיימא לן דיש יסורין בלא עון, כדאיתא בפרק במה בהמה". 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 [ראה למעלה הערות 1000, 1001].

<> כן ביאר למעלה במשנה יז [לפני ציון 1546], וז"ל: "ואל יקשה לך, למה צריך אל עולם הזה, יברא העולם הבא בלבד. כי דבר זה אינו קשיא... מצד הפעולה עצמה, שהוא עלול, הרי מצד עצמה ראוי לה ההעדר, שהרי היא נמצאת אחר שלא היתה. ולפיכך תחילת יציאתה אל הפועל הוא בחסרון, והוא עולם הזה. עד שיש לפעולה התקרבות אל ההעדר... ולפיכך נולד האדם מטפה סרוחה, עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... ודומה בזה אל האדם הנולד, שבא לעולם אחר שלא היה נמצא כלל. ומפני שבא לעולם אחר שהיה נעדר, די בזה הוא קטן ופחות. ואחר שהתחיל לגדל, עד אחר כך יתרומם". ובח"א לשבת קיח: [א, נח.] כתב: "מפני שיש לו [לעלול] התחלה, מורה שהוא עלול, וכל עלול אין מציאותו מצד עצמו, רק מצד סבתו. ולכך אינו נמצא תמיד, אבל היה נעדר מצד עצמו, וימצא אחר כך, כי נמצא מצד עלתו". ולמעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 195] כתב: "העלול יש לו התחלה של אין, שאם לא כן, לא היה עלול מצד ההתחלה שלו". ובגבורות ה' תחילת פל"ד [קכז.] כתב: "מפני שהעולם נמצא אחר שהיה נעדר, יש חושך קודם מציאותו... וזה כי הוא יתברך נצחי, והעולם נמצא אחר ההעדר... וזהו ההעדר דבק בעולם מצד התחלתו". וכן כתב בנתיב העבודה פט"ז [א, קכז.], ובנתיב גמילות חסדים פ"א [א, קמט:]. ובגמרא [סנהדרין צא.] אמרו קל וחומר שתהיה תחיית המתים בזה"ל: "דלא הוו, חיי. דהוי חיי, לא כל שכן". ופירש רש"י שם "אותן שלא היו מעולם, נוצרין ונולדין וחיין, אותן שהיו כבר, לא כל שכן שחוזרין וחיין". והביאור כדבריו כאן, שמי שנוצר לאחר שלא היה יש בו העדר, ומ"מ הוא נמצא בעולם, ק"ו שימצאו בעולם אלו שהיה כבר כאן, ובאים לעולם לאחר שהיו בו. @**ובכמה מקומות**^ ביאר שדבר שניתן לאדם יכול להנטל ממנו, משום שמעיקרא לא היה לו את הדבר. וכגון, למעלה בהקדמה [יח.] כתב: "האדם מקבל החיות, ואפשר שיסולק החיות שקבל. אבל 'עץ החיים' [בראשית ג, כד], שהעץ הוא החיים עצמו, אין לו הפסק". ולמעלה פ"ג מי"ג [לפני ציון 1242] כתב: "דבר שנקנה לאדם, ולא נולד עמו, כשם שהוא נקנה לאדם, כך אפשר ההסרה ממנו, כי כל קנין אפשר ההסרה". ובסוף דרשת שבת הגדול [רלא:] ביאר כיצד יש לארבע המלכיות קץ ותכלית, ואילו למעלת ישראל אין קץ ותכלית, וז"ל: "אך אי אפשר לומר שיהיה זה [הצלחת מלכות רביעית] לנצח... אי אפשר שלא יהיה בטול לזה... אלו הארבע מלכיות, שקודם היו עם אחד, רק שקבלו המלכיות והחשיבות, כמו מי שמתיך העפר ונעשה ברזל, וכן הכסף וכן הזהב, ודבר זה אינו נחשב בריאה כלל, רק שנעשה דבר חשוב יותר. כך הם המלכיות, שקודם היו עם אחד, וקבלו החשיבות, וכשם שקבלו המלכות והחשיבות, כך יפסד מהם. אבל ישראל לא היו מקודם לעם, כי לא היו ישראל לשום עם קודם שיצאו ממצרים, כי קודם שירדו למצרים לא היו אפילו שבעים נפש שראוים לעם. וכאשר היו עבדים במצרים, אין שם 'עם' עליהם. וכאשר יצאו ממצרים היו כאילו נולדו, שלא היו קודם נחשבים לשום עם. ולא תוכל לומר עליהם כי קודם היו עם, וקבלו המלכות, רק כאשר יצאו ממצרים הגיע להם מעלתם העליונה. ואיך אפשר שיהיה דבר זה בטל מהם, כי לא היו ישראל בלא אותה המעלה". וכן ביאר בנצח ישראל פ"י [רנ.]. הרי שדבר שנתקבל, ניתן להבטל, לעומת דבר שהוא בעצם קשור למהות האדם [הובא למעלה הערה 1549].

<> מקשה על עצמו, שאם נבחרה תיבת "הילודים" כדי להורות שמדובר ב"נולד אחר שלא היה בעולם" [לשונו כאן], לשם כך היה יכול לומר גם "הברואים", שכל נברא נמצא לאחר שלא היה, ומדוע תלה זאת ב"ילודים" דוקא. ושאלתו בנויה על כך שבדרך כלל בני אדם נקראים "הנבראים", ולא "הילודים", וכמו שאומרים בעיקר הראשון "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו הוא בורא ומנהיג לכל הברואים".

<> "לך ה' הגדולה והגבורה והתפארת והנצח וגו'" [דה"י א כט, יא]. ובדרשה לשבת תשובה [פ.] כתב: "הוא יתעלה נצחי, ודבר זה מצד כי הוא יתעלה שמו אמת וישר, כי האמת והיושר יש לו רגלים עומד קיים, 'שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר' [משלי יב, יט]. ודבר זה ידוע כי הוא יתעלה נצחי מפני שהוא אמת וישר, שהאמת והיושר אין לו שנוי". וקודם לכן ביאר [עט:] שהאות וי"ו משם הויה מורה על נצחיותו יתברך. וראה למעלה הערה 1525.

<> יש להקשות, שבכמה מקומות כתב שהואיל והעלול נברא על ידי ה', א"א שיהיה לעלול שויון ודמיון לעלה בנצחיותו, אלא בהכרח שיש לעלול "נחית דרגא" ביחס לנצחיות עלתו. וכגון, למעלה פ"ג מ"א [לאחר ציון 197] כתב: "וכן במה שיש לאדם עלה והאדם הוא עלול, יש לאדם סוף של הפסד, שאם אין לאדם סוף ותכלית, אין האדם עלול לגמרי, שהרי מצד הסוף דומה אל העלה". ובנצח ישראל פכ"ז [תקס:] כתב: "כי הוא יתברך עלה לנמצאים, והם עלולים. אם היה העלול נמצא תמיד, היה משתוה אליו [אל העלה] העלול, שיהיה נמצא תמיד כמו העלה". ובח"א לסנהדרין צז: [ג, רט.] כתב: "ואם יאמר האדם כי הוא [האדם] נמצא תמיד מכח העלה... הנה דבר זה א"א, במה שהעלול נבדל מן העלה יתברך. ואם היה נמצא עמו תמיד, לא היה נבדל מן העלה שנותן המציאות אל העלול. ומאחר כי על זה שם עלה ועל זה שם עלול, הרי נבדל העלה מן העלול". וכן הוא בנצח ישראל פנ"ה [תתנג.]. הרי שמציאות תמידית של העלול גורמת להשוותו אל העלה. ובהספד [קעח] כתב שלא רק שהמיתה מבדילה את האדם מן ה', אלא מהות המיתה נועדה כדי להבדיל בין האדם לה', וכלשונו: "כי המיתה היא מצד... 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". ובכלליות כתב בנר מצוה [ד:] ש"אי אפשר שיהיה העולם, שהוא העלול מן השם יתברך, שיהיה העלול הזה בלא חסרון, רק נמצא עמו חסרון" [הובא למעלה הערות 1525, 1527]. ומוכח מכל זה שהעלול בעצם אינו יכול לחיות חיי נצח, ואילו כאן כתב ש"אפשר שיהיה [ה'] מקיים אותו". @**ונראה**^, שהמפתחות לענין זה נמצאים בדבריו למעלה, משנה יז, לאחר ציון 1517, שכתב: "ולפיכך פשוט וברור ואין ספק בזה כלל שאז [לעוה"ב] יהיה עולם שלם בשלימות. כי הדבר שהדעת מחייב שיהיה פעולה שלימה, הוא העולם, מן הפועל שהוא שלם, הוא השם יתברך. כי כפי מדריגת הפועל, כך הוא פעולתו. ואם לא היה רק עולם הזה, והיה עולם הזה עולם חסר, אין ראויה פעולה זאת לפועל השלם, שהוא השם יתברך, שהוא שלם בתכלית השלימות. כי התבאר בראיות ברורות כי הפעולה יש לה התיחסות אל הפועל, כמו שתראה בדברים הטבעיים שיש לפעולה התיחסות אל הפועל; כי הפועל שהוא חם, מוליד חמימות. ופועל שהוא קר, מוליד קרירות. וכל אחד מוליד בדומה לו וכיוצא בו. ומעתה איך אפשר שיהיה העולם הזה בלבד מן השם יתברך, והוא אינו דומה ומתיחס לו; כי הנבראים שבו כולם מתים, והוא יתברך הפועל חי וקים לעולם... &**ואף אם תאמר כי אי אפשר שיהיה הנברא חס וחלילה דומה אל הבורא**^, מכל מקום דבר כמו זה, שאין כאן שום התיחסות, דבר זה אי אפשר". הרי שביאר שיש איזון מתחייב ביחס שבין העלה לעלול; מחד גיסא א"א שהעלול ידמה לעלה, אך מאידך גיסא גם א"א שלא יהיה דומה לו במדה מסויימת, שהרי ישנו יחס ודמיון במה בין הפועל לפעולה. ועל כך כתב שהופעת המיתה בעולם מערערת את הדמיון המתבקש בין העלה לעלול, ומטה את כף המאזנים לריחוק גדול מדי ["שאין כאן שום התיחסות"]. ולכך, המקבילות שהובאו כאן [המורות שא"א שהעלול יחיה לעולם] בעל כרחך כוונתן לומר שא"א שיחיה באותו אופן וצורה כמו העלה, אך לא שמיתתו של אדם מחוייבת המציאות, ובהכרח שימצא אופן נוסף להורות שאין העלול במדרגת העלה, אע"פ שהעלול יחיה חיים ללא מיתה. @**דוגמה לדבר;**^ למעלה פ"ג מ"י [לאחר ציון 1045] כתב: "ובמדרש [ב"ר ח, י] בשעה שברא הקב"ה את האדם, טעו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש. משל למה הדבר דומה, למלך ואפרכוס [שר חשוב] שהיו בקרונין [עגלה חשובה], והיו בני המדינה מבקשים לומר המנון [שיר], ולא היו יודעין איזה המלך. מה עשה המלך, נטלו ודחפו והוציאו מן הקרונין, וידעו הכל שהוא אפרכוס. כך עשה הקב"ה, הפיל עליו שינה, וידעו הכל שהוא אדם, שנאמר [ישעיה ב, כב] 'חדלו לכם מן האדם אשר נשמה באפו [כי במה נחשב הוא]'. הרי לך מבואר כי מתחלה רצו לומר שהאדם קדוש, רוצה לומר שיש בו נשמה נבדלת. ואף שהאדם בעל גוף, אמרו כי הגוף בטל אצל הנשמה, ובקשו לומר 'קדוש', לומר שהוא נבדל. עד שהפיל עליו תרדימה, והוא השינה, ואז ראו הכל כי הנשמה בטילה אצל הגוף, שהרי כאשר האדם ישן לא נשאר רק הגוף, והכל בטל". הרי מוכח שאף אצל אדה"ר גופא, שקודם החטא היה חי לעולם [כמבואר בהערה 2025], מ"מ לא יחשבוהו כעלה מחמת שישן. אם כן גם כאשר האדם יחיה לעולם עדיין ימצאו הבדלים בין העלה לעלול, ולכך אין הכרח לומר שהמיתה מחוייבת המציאות.

<> כמו שנאמר [בראשית ב, כד] "על כן יעזוב איש את אביו ואמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", ופירש רש"י שם "לבשר אחד - הולד נוצר על ידי שניהם, ושם נעשה בשרם אחד". הרי הולד מאחד את אביו ואמו לבשר אחד, ובהכרח שזה נעשה מחמת שבולד גופא יש חלק אב ואם. וראה למעלה פ"א הערה 707.

<> לשונו בהקדמה לנצח ישראל [ב:]: "אין האב סבה אל הבן, אבל האב סבה אל זריעת הזרע, וזאת הסבה נשארת, כי אם אין האב, אין כאן זריעת זרע. אבל הסבה המקיים הבן הוא הטבע שנתן השם יתברך אליו. כי איך יתכן שיתן הסבה יותר ממה שנמצא בעצמו בו. ואם היה האב סבה לקיום הבן, אם כן תמצא שהאב יתן לבן יותר ממה שיש בו, כי יתן קיום לבן אף אחר שמת האב בעצמו, ולבנו יש לו חיות אחר מיתת האב, ודבר זה אי אפשר שיתן דבר מה שלא נמצא בו. אבל סבת קיומו מסבה אחרת, הוא השם יתברך" [הובא בחלקו למעלה בהקדמה הערה 23]. וזהו דיוק לשונו כאן "שהם סבת האדם &**הנולד**^", אך לא שהם סבת קיומו. וכן בגו"א שמות פ"א אות יט [יז:] כתב: "כל אב הוא בפרט סבה לבן... אם לא היה זה האב, לא בא הבן לעולם".

<> כפי שכתב למעלה סוף משנה יז [לאחר ציון 1551], וז"ל: "נולד האדם מטפה סרוחה עד שקרוב האדם אל ההעדר, ומקבל העדר, הוא המיתה, וזהו עולם הזה... כי האדם שנברא מבשר ודם מטפה סרוחה, איך אפשר שיהיה לו המעלה העליונה, כי סוף סוף בשר ודם הוא. ולפיכך צריך לסלק דבר זה על ידי מיתה, ואז יחיו". ובנר מצוה [קכ.] כתב: "טפה סרוחה כבר הלכה ואינה נמצאת במיתת האדם", ושם הערה 347. וראה למעלה פ"ג הערה 126, ופרק זה הערה 1563. ובתפארת ישראל פנ"ז [תתצב.] כתב: "כל דבר שיוצא זה מזה, הנה הם מצטרפים מתיחסים זה לזה. שאין המלאך שהוא נבדל לגמרי, יוצא מן החומר, מפני שאין לו הצטרפות והתיחסות אליו" [הובא למעלה בהקדמה הערה 23]. @**ויש בזה**^ הטעמה מיוחדת; אמרו חכמים [נדה לא.] "תנו רבנן, שלשה שותפין יש באדם; הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן, שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין. אמו מזרעת אודם, שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין. והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוך רגלים ובינה והשכל. וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם". ומדוע הוסיפו בסוף את המשפט "וכיון שהגיע זמנו להפטר מן העולם, הקב"ה נוטל חלקו, וחלק אביו ואמו מניח לפניהם", ומה היה חסר בלא הוספה זו. אלא שהם הם הדברים; הוספה זו היא מסקנה מתבקשת מהדברים שנאמרו במאמרם, כי דוקא מחמת שאביו ואמו של אדם הם שותפים ביצרתו, לכך מתחייב מזה מיתתו, וכפי שנתבאר כאן. וזו התשובה על שאלתו הראשונה למעלה: "למה תלה ב'ילודים' ולא אמר 'בני אדם למות'".

<> צריך ביאור מדוע נקט בלשון "&**אפשר**^ שיהיה האדם חי ולא ימות", וכי יש ספק בדבר. ואולי רומז בזה למחלוקת הרמב"ם [הלכות תשובה פ"ח ה"ב, ובאגרת תחה"מ] והרמב"ן בשער הגמול [עמוד שח], שדעת הרמב"ם היא "שאלו האנשים אשר ישובו נפשותם לגופות ההם [בתחה"מ] יאכלו וישתו וישגלו ויולידו &**וימותו**^ אחרי חיים ארוכים מאד... ואמנם החיים שאין מות אחריהם הוא חיי העוה"ב, אחר שאין גוף בהם". והרמב"ן שם חלק עליו וכתב שעיקר שכר הצדיקים הוא בשעת תחיית המתים בשעה שהנפש תמצא בגוף, ולא ימותו יותר. ולכך כתב לשון "אפשר" כדי לרמוז לשיטת הרמב"ן.

<> ואדם הראשון יוכיח, שהיה אמור לחיות לעולם, וכפי שכתב הרמב"ן [בראשית, ב, יז], וז"ל: "ועל דעת רבותינו אלמלא שחטא [אדה"ר] לא מת לעולם, כי הנשמה העליונית נותנת לו חיים לעד, והחפץ האלקי אשר בו בעת היצירה יהיה דבק בו תמיד, והוא יקיים אותו לעד... ודע כי אין ההרכבה מורה על ההפסד אלא לדעת קטני אמנה כי הבריאה היא בחיוב. אבל לדעת אנשי האמונה האומרים כי העולם מחודש בחפץ אלוקי פשוט, גם הקיום יהיה בו לעד כל ימי החפץ, וזה אמת ברור" [ראה למעלה הערה 1883]. צרף לכאן שבמדרש תהלים פרק צ מבואר שבית המקדש השלישי לא יבנה על ידי אדם, ולכך יעמוד לעד [הובא למעלה בהקדמה הערה 23].

<> לשון הילקו"ש שלפנינו: "תני, כל מי שיש לו תולדות, מת וכלה, ונברא ואינו בורא. וכל מי שאין לו תולדה, לא מת ולא כלה, ובורא ואינו נברא".

<> לא מצאתי שיבאר מאמר זה בשאר ספריו. אמנם בבאר הגולה באר הששי [שלא.] כתב: "כי התולדות בשביל להעמיד העולם, וכדכתיב [קהלת א, ד] 'דור הולך ודור בא'". הרי חשיבות הדור הבא היא משום שהדור הקודם הולך. באופן, שהמצאותה של מיתה בעולם היא המחייבת את הולדת הבנים. וגמרא מפורשת היא, שכך שנו חכמים [ע"ז ה.] "בואו ונחזיק טובה לאבותינו ["עושי העגל" (רש"י שם)], שאלמלא הן לא חטאו, אנו לא באנו לעולם, שנאמר [תהלים פב, ו] 'אני אמרתי אלקים אתם ובני עליון כולכם', חבלתם מעשיכם [שם פסוק ז] 'אכן כאדם תמותון וגו''. למימרא, דאי לא חטאו לא הוו מולדו, והכתיב וכו'". הרי שהגמרא סברה בהו"א שקודם חטא העגל [שישראל לא היו בני תמותה], לא היו מולידים בנים כלל. ובמסקנה הגמרא לא חזרה בה לגמרי מהבנה זו, אלא אמרה "לא תימא 'לא באנו לעולם', אלא 'כמי שלא באנו לעולם'". ופירש רש"י שם "לפי שהן היו חיים לעולם, וכל זמן שהן קיימין אין אנו חשובים כלום". הרי מוכח שחשיבות הבנים היא מחמת מיתת ההורים, אך כל עוד שהיו ההורים חיים לעולם, אזי הבנים אינם חשובים כלום. וכן חזינן מבני אדה"ר, שאע"פ שנולדו קודם חטא אדה"ר, מ"מ נזכרו בתורה רק לאחר החטא [רש"י בראשית ד, א]. אלא הם הם הדברים. כי קודם החטא הרי אדה"ר היה אמור לחיות לעולם [ראה הערה 2025], ולכך אין לידת בניו בגדר קיום העולם, וממילא הושמטה אז לגמרי מהתורה. ורק לאחר שנגזרה מיתה על האדם, ולידת בניו נהפכה לקיום העולם, אז הוזכרה לידתם. @**ועוד יש לומר**^, על פי מה שכתב בתפארת ישראל פמ"ח [תשלח.] בביאור הדעה הנ"ל שלאחר מתן תורה [קודם לחטא העגל] לא היו מולידים, וז"ל: "כל הולדה הוא הויה, וכל הויה הוא שנוי, והשנוי הוא בדבר שהוא חסר, שהשלם בשביל שלימותו הוא מקויים ואינו בעל שנוי. וכאשר קבלו התורה אז היו שלמים מכל וכל, והיו רחוקים מן השנוי". הרי שהלידה היא שנוי, שאינו נמצא אצל השלם. ונצח ישראל פמ"ח [תשצה.] כתב: "הנקיבה שהיא יולדת הוא מפני חולשתה, שאינה כמו הזכר שיש לו חוזק יותר מן הנקיבה. וראיה לזה, כי אותה שאינה יולדת נקראת 'איילונית', מלשון איל [כתובות יא.]. ו'איל' לשון קושי, מלשון [יחזקאל יז, יג] 'ואת אילי הארץ לקח'. וכל דבר שהוא חלש, יש לו השתנות. ולכך הנקיבה יולדת, מפני שהלידה היא השתנות אל האשה. והאיילונית אין השתנות לה, נקראת 'איילנות' שהיא קשה כמו דוכרנית. ואין לה לידה, שהקשה לא יקבל השתנות". ולכך כל מי שיש לו תולדות כלה ומת, כי הלידה מורה על חולשתו. @**אך קשה**^, כי יהיה ההסבר אשר יהיה במדרש הנ"ל, עכ"פ מבואר שם שרק המוליד תולדות הוא כלה ומת, אך לא שהנולד הוא כלה ומת, ואילו במשנה מבואר להיפך; הנולד הוא מת, אך לא המוליד, שהרי אמרו "הילודים למות", ולא "המולידים למות". וזו לכאורה נקודה שלא נתבארה להדיא במדרש הנ"ל. ויל"ע בזה.

<> מתעכב כאן על שאלה שלא הביא עד כה, והיא, מדוע נאמר "והמתים להחיות", ולא "והמתים יחיו". וראה להלן הערה 2228.

<> עד כאן שאלתו, ומכאן ואילך תשובתו.

<> פירוש - הולך לבאר ששם "מת" נאמר על מי שבודאי יחזור לחיות, ולכך לא על יאמר על מי שנעדר לגמרי, ולא על מי שנמצא לגמרי, אלא על מי שחסר חיות. ומבאר כאן ששם "מת" לא נאמר על ההעדר הגמור, כי ההעדר הגמור אינו מחוייב לחזור ולהמצא, אלא יכול להשאר לעולם בהעדרותו.

<> פירוש - אין הכרח שמי שנמצא לגמרי יחזור ויהיה נמצא שוב לעתיד.

<> פירוש - שם "מת" לא נאמר על הנעדר חיות, אלא על החסר חיות, וכל חסר עומד להשלמה, וכמו שמבאר.

<> דוגמה לדבר; בגבורות ה' פי"ב [סד:] כתב לגבי רבוי ישראל במצרים, וז"ל: "כל זמן שהיה הדור הראשון של שבעים נפש קיים, לא היו פרים ורבים... וכאשר כתיב [שמות א, ו] 'וימת יוסף וכל אחיו וכל הדור ההוא', אז הבנים שלא היו נמנים ולא עלו במספר היו פרים ורבים מאוד [שם פסוק ז]... כי הדבר שאינו שלם ואינו בפעל, הולך ומשתוקק לצאת אל הפעל. וכאשר היו ישראל שבעים נפש, שזה מספר מוגדר שלם, והיו נמנים, לא היו פרים ורבים. רק כאשר מתו שבעים נפש, ואז לא היו מן אותם שהיו מוגדרים, ולא היה להם שלימות, היו מתנועעין מאוד לצאת אל הפעל. שכבר התבאר כי שלימות ישראל הוא ששים רבוא, וכל דבר מתנועע אל שלימותו, והיו פרים ורבים מאוד". וכתב על כך הפחד יצחק פסח סוף מאמר יז: "כי שלמותה של המדרגה התחתונה תשמש מניעה של אפשרות התנועה אל המדרגה הגבוהה ממנה" [הובא למעלה פ"ב הערה 249, ופ"ג הערה 701]. ולמעלה פ"ב מ"ב [תקכא:] כתב: "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... ואין דבר זה דומה כאשר האדם בעמל וחסר השלמה, והוא עומד אל ההשלמה, כי מאחר שהוא עומד אל ההשלמה, אין דבק בו חסרון... וכל שאינו בשלימותו הוא מוכן ועומד אל ההויה ואל ההשלמה, ולא דבק בזה ההעדר".

<> וזהו לשון התפילה "מחיה מתים ברחמים רבים", כי רחמים נאמר על העומד חסר ומצפה ומייחל להשלמתו. וכן כתב בח"א לגיטין נו. [ב, קב:] "הקב"ה מפרנס את העולם ברחמים שלא יהיה האדם חסר".

<> "עפיפה" - היכולת לעוף. וכן כתב בח"א לגיטין סח: [ב, קכח.]: "לשון עפיפה נאמר במלאכי השרת, [ישעיה ו, ו] 'ויעף אלי אחד מן השרפים'".

<> לשונו בח"א לבכורות ח: [ד, קכה.]: "כי אפשר לומר לך על האדם שהוא חסר ראות, מפני שדרך שימצא באדם הראות. ואי אפשר לומר שהוא חסר העפיפה, מפני שאין מדרך שימצא בו העפיפה".

<> פירוש - החסר עומד להשלמה, וכמו שנתבאר, אך הבלתי חסר אינו עומד להשלמה, כי מעיקרא אין הוא בגדר "חסר" המשווע להשלמתו. וכן שנינו בהלכות צדקה [כתובות סז:]; "תנו רבנן, 'די מחסורו' [דברים טו, ח], אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו. 'אשר יחסר לו' [שם], אפילו סוס לרכוב עליו, ועבד לרוץ לפניו". הרי מי שהיה רגיל לסוס לרכוב עליו, ומעתה אין לו סוס לרכוב עליו, הרי העדר זה נחשב לחסרון שיש להשלימו. אך אם מעולם לא היה לו סוס לרכוב עליו, אין העדרו נחשב לחסרון המחייב השלמה. @**דוגמה נוספת;**^ רש"י [במדבר ט, א] ביאר שגנאי היה לישראל שכל ארבעים שנה שהיו במדבר לא הקריבו אלא קרבן פסח אחד בשנה השניה. והתוספות [קידושין לז:] הקשו על כך, דמהו הגנאי, הלא לא נתחייבו בפסח אלא משבאו לארץ ישראל. והגו"א במדבר פ"ט אות א כתב לתרץ: "שאף אם הוא פטור מן המצוה, או מחמת אונסה או שפטרו, גנאי הוא לו, דסוף סוף לא עשו המצוה כמה שנים שהיו במדבר. שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת שהוא אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה... ולא דמי לתרומה וכל המצות התלויות בארץ [שלא קיימו ישראל אותן מצות במדבר, ומ"מ לא מצאנו שהיה בכך גנאי], דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ. אבל פסח שעשו כבר בשנה שניה, רק שהיו פטורין ממנו עד שבאו לארץ, גנאי להם זה, שדבר זה נקרא שהיו חסרים מצוה" [הובא למעלה פ"א הערה 732]. הרי חסרון מצוה הוא רק יאמר במצוה שכבר חלה עליהם ונחסרה, אך מצוה שלא חלה עליהם כלל [כגון תרומות ומעשרות], אין בהעדרותה משום חסרון. @**דוגמה נוספת;**^ אסרו חכמים ללבוש ציצית במחיצת קבר של מת, משום שהוי "לועג לרש" [ברכות יח.]. אך מותר לאיש ללבוש ציצית במחיצת קבר של אשה, ואין בזה משום "לועג לרש". ובביאור הדבר כתב המשנה ברורה סימן כג ס"ק ה, וז"ל: "אבל בקבר אשה, דבחייה ג"כ פטורה, ליכא משום לועג לרש". הרי שהאשה אינה נחשבת חסרה מצות ציצית, כי היא מעולם לא נתחייבה בה, משא"כ המת, שהיה מחוייב בחייו במצות ציצית, תחשב העדרותה לחסרון ובזיון.

<> שנאמר [ויקרא יא, לט] "וכי ימות מן הבמה וגו'", אך לא מצאתי שיאמר כן במקרא לגבי עוף. אמנם בלשון חכמים שנינו [זבחים סד.] "עולת העוף, שמא תמות בעשן". וקושיתו היא שהרי אין תחיית המתים אצל בהמות [רש"י בראשית ב, ז], ולא יאמר עליהן "המתים להחיות", אע"פ ששם "מת" נאמר אף עליהן.

<> על שמעי בן גרא [שם פסוק ה]. וכן קודם לכן נאמר שמפיבושת אמר על עצמו [ש"ב ט, ח] "מה עבדך כי פנית אל הכלב המת אשר כמוני".

<> כי "המת" הוא שם תואר לכלב, שהכלב הוא מת ולא חי.

<> יש לשאול, הרי נאמר [שמות כא, לב-לג] "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו &**והמת**^ יהיה לו" [כן הקשו תוספות נזיר מח. ד"ה כל, ויובא בסמוך]. וכן נאמר [שמות כא, לה] "וכי יגוף שור איש את שור רעהו ומת ומכרו את השור החי וגם את &**המת**^ יחצון". ויש לומר, כי אין פסוקים אלו נחשבים "סתם מת", כי הם להדיא מתייחסים לבהמות שהוזכרו בפסוקים הקודמים [שם], אך לא נמצא סתם "מת" אלא באדם. וכן מבואר בתוספות נזיר מח., שאמרו שם חכמים "תניא, 'כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא' [במדבר ו, ו], שומע אני אפילו נפש בהמה במשמע, כענין שנאמר [ויקרא כד, יח] 'מכה נפש בהמה', תלמוד לומר 'על נפש מת לא יבא', בנפש אדם הכתוב מדבר". ומנין הילפותא שאיירי רק בנפש אדם ולא בנפש בהמה. אלא הואיל והמקרא אומר "מת" סתם [נפש של מת], בהכרח שאיירי באדם ולא בבהמה. וכן פירשו התוספות שם, וז"ל: "כל ימי הזירו לה' על נפש מת לא יבא שומע אני נפש בהמה במשמע - אי לא כתיב 'מת' אלא 'נפש', שנאמר 'ומכה נפש בהמה ישלמנה', תלמוד לומר 'נפש מת', בנפש אדם הכתוב מדבר, דבהמה לא איקרי 'מת'. אף על גב דכתיב 'והמת יהיה לו', 'מת' סתמא איקרי, 'נפש מת' לא איקרי". אך המהר"ל יצמד להוה אמינא של תוספות ["דבהמה לא איקרי 'מת'"], ויישב את קושיתם מ"והמת יהיה לו" כפי שנתבאר למעלה.

<> ונראה להביא ראיה ליסודו [ששם "מת" נאמר רק על אדם], שהרי אחד מן הכנוים של בני אדם הוא "מתים", וכמו שנאמר [בראשית לד, ל] "ואני מתי מספר", ופירש רש"י שם "אנשים מועטים". וכן נאמר [דברים ב, לד] "כל עיר מתם והנשים והטף", [דברים ד, כז] "ונשארתם מתי מספר בגוים", [דברים לג, ו] "יחי ראובן וגו' ויהי מתיו מספר", וראה ברד"ק ספר השרשים שורש מתה. הרי ששם "מת" הוא נאמר רק בבני אדם, עד שהוא הדין לאידך גיסא; בני אדם נקראים בשם "מתם".

<> פירוש - הואיל והאדם הוא חי, לכך יש לו דביקות עם אלקים חיים. וכן לאידך גיסא; הואיל והאדם הוא דבק באלקים חיים, לכך הוא חי. נמצא שהחיים הם סבה לקרבת אלקים, וכן הם מסובב לקרבת אלקים. ואודות הבחינה הראשונה, הנה למעלה בהקדמה [יח:] כתב: "לכך נקרא השם יתברך 'אלקים חיים', שהוא החיים הנצחיים עצמו". ולהלן פ"ה מי"ז [ד"ה והמבין יבין] כתב: "כי מה שאמר 'אלקים חיים'... כי החיות הוא אמתת המציאות, שכאשר יאמר 'זה חי', רצה לומר שהוא נמצא, והנעדר אין בו חיות". ולכך בני אדם שהם חיים, הם קרובים אצל השם יתברך, כי אף הם בעלי מציאות, ומבחינה מסוימת יש בהם צד השוה עם ה', כי הדומים מתחברים להדדי, וכמבואר למעלה הערה 1912. ואודות הבחינה השניה; למעלה פ"א מי"ג [שמה:] כתב: "כי האדם הוא מקבל החיות והקיום מן השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומשפיע החיים והקיום לנמצאים כלם. והנה כל אשר הוא עצמו מקבל, שהוא משפיל עצמו, ראוי הוא לקבל החיים מן השם יתברך. אבל בעל השררה שהוא מושל על האחר, ואינו עושה עצמו מקבל... אינו מקבל הקיום והחיים". וכן להלן פ"ו מ"ח [ד"ה ותחלה יש] כתב: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... וזה שאמר 'כי עמך מקור חיים באורך נראה אור', כי המקור אין לו הפסק כלל, והמקור הזה משפיע לכל הנמצאים. ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך".

<> ופסוק זה מורה שאלו שנמצאים בסביבתו של הקב"ה מקבלים מאתו יתברך את הדין. וכן דרשו חכמים [יבמות קכא:] "'וסביביו נשערה מאד', מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו ["עם צדיקים ההולכים אחריו" (רש"י שם)] כחוט השערה". ורש"י בב"ק נ. כתב: "עם סביביו - צדיקים הדבקים בו". ומצינו בזה שלשה הסברים; (א) זהו דין בהקב"ה מחמת שאינו סובל במחיצתו חטא ועון, וכפי שכתב בנצח ישראל פ"ה [קכג.], וז"ל: "מה שתמצא אצל בני אהרן שמתו מיד [ויקרא י, א-ב], זה מפני שהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה, ואותם שהם סביביו לא יסבול הקב"ה שיש בהם חטא. כי לא יגור אצלו דבר חטא, לכך נענשו מיד. אבל אצל הרשע... אין משלם לו מיד" [הובא למעלה פ"א הערה 1300]. (ב) זהו דין בהקב"ה מחמת שהוא שופט תקיף, וכפי שכתב בח"א לב"ק נ. [ג, ט:], וז"ל: "לפי שהוא יתברך שופט תקיף, לכך סביביו יש סער ואימה מכח משפט השם יתברך, כי מי יצדק לפניו ומי יעמוד לפניו. ולכך מי שהוא סביביו יהיו בלא חטא לגמרי, כי לפי קורבתו אל השם יתברך, עושה בו משפט יותר, ומדקדק עמו, כאשר סביביו נסערה מאוד". (ג) זהו דין בצדיקים, שהחטא אינו ראוי להם, וכפי שכתב בנצח ישראל ר"פ יד [שמ.]: "כי העונש של החוטא הוא על שעשה דבר הבלתי ראוי לו, ואין ספק כי ישראל הם יותר רחוקים מן החטא משאר אומה, והחטא אין ראוי להם כלל. כי למעלת קדושתם אין ראוי להם החטא כלל, ולפיכך החטא אצלם הוא נחשב היציאה מן הראוי... כי ישראל קרובים אל העונש... כי החטא אין ראוי להם, ולפיכך השם יתברך מדקדק עמהם כחוט השערה... שהשם יתברך מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה" [הובא למעלה הערה 1940].

<> בבחינת "מה לכהן בבית הקברות" [ראה שמו"ר ה, יד]. ובהספד [קפב] כתב: "אין החיים עם המתים במחיצה אחת... שהמת נבדל מן החיים ומרוחק מהם". ולהלן [לאחר ציון 2225] כתב: "ומאחר שהוא [המת] בשאול, והשאול נבדל מן השם יתברך".

<> שבת קנב: "אף הקב"ה... על נשמתן [של צדיקים] הוא אומר [ש"א כה, כט] 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים'... נשמתן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד, שנאמר 'והיתה נפש אדני צרורה בצרור החיים' ["'את ה' אלהיך', עמו בכסאו" (רש"י שם)]". ובדרוש על התורה [יג:] כתב: "כתיב על נפש הצדיק 'והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך'... נשמותיהם של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד... ובודאי מפני שבאו ונבראו הנשמות מתחת כסא הכבוד, שמה הם שבים ללכת" [הובא למעלה הערה 265]. ובח"א לשבת קנב: [א, פד.] כתב: "כי הצדיק יש לו קשור כפי מדריגתו, אשר אינו יוצא מן הדרך הישר והשווי כלל, רק נשאר בדרך הישר... ולפיכך ראוים להיות נשמתם תחת כסא הכבוד, תחת רגלי השכינה, לא יסורו מאתו ימין ושמאל... שהם תחת הכסא והכסא עליהם, עד שאינם נבדלים כלל מן השם יתברך, וזהו מעלת הצדיקים... כאשר ראוי שיהיה הבן שהוא כרעיה דאבוה".

<> לשונו בח"א לר"ה טז: [א, קט:]: "הצדיקים אפילו במיתתם נקראו חיים. ורוצה לומר כי עיקר החיים הם החיים שבאים מן השם יתברך, שהוא יתברך נקרא [תהלים לו, י] 'מקור החיים', וממנו הוא החיים. כי אין ראוי שיהיה נקרא 'חי' רק כאשר החיות שלו מן מקור חיים, וכמו שיקראו המים 'מים חיים' כאשר הם באים מן מקור, כדכתיב [במדבר יט, יז] 'מים חיים אל כלי', והם מים שבאים מן באר, שיש לו מקור נובע. והשם יתברך הוא שנקרא 'מקור חיים', לפי שהוא נצחי, והחיים שבאים ממנו הם נקראים חיים... והצדיקים, שחיים שלהם מן הש"י, נקראו אפילו במיתתם חיים. למה זה דומה, למעיין שיש לו מקור רחוק נובע, ובא דבר שהוא חוצץ אותו מן המקור, ודבר זה אינו אלא לפי שעה, שלא נסתלק מן המעיין הזה שם 'מים חיים', כי בהתגבר המקור על דבר החוצץ, יסולק החוצץ, וההפסק הזה אינו אלא לפי שעה. ומ"מ נשאר על המעיין שם 'מעיין חיים', כיון שיש לו מקור בעצמו. וכן הצדיקים אשר יש להם דביקות בו יתברך, שהוא מקור חיים, אף במיתתם נקראו חיים, כי סוף סוף יש להם דביקות במקור החיים, רק כי לפי שעה הטבע היה סותם המקור, ונעשה חציצה בין הצדיק ובין המקור, וזהו לפי שעה, עד כי הש"י יסלק החציצה, הוא הטבע, ויחיו המתים. ואף בזמן המיתה, מצד שהם דבקים במקור חיים, [אף] שאין החיים להם בפעל, מ"מ הדביקות הוא חיים קצת, וכדכתיב [דברים ד, ד] 'ואתם הדביקים בה' אלקיכם חיים כלכם היום'. כלומר מצד הדביקות שאתם דבקים במקור החיים שאינו פוסק, אתם חיים לעולמי עולמים, כמו היום שאתם חיים. ואין המיתה של רשע ומיתה של צדיק שוה, כי המיתה של רשע מסולק לגמרי מן החיים, כי נכרת ונפסק מן החיים, ואילו הצדיק הוא דבק בחיים אף במיתתו, רק שאין החיים בפעל לגמרי, והבן אלו הדברים". וראה למעלה בהקדמה הערה 57, ולהלן הערה 2229.

<> "כלל החיים" - כלל בני האדם החיים בפועל בעולם.

<> ואם תאמר, הרי בהמשך המשנה ביאר [ד"ה ותירוץ קושיא] "כי אין הדין רק כאשר הדיין נבדל מן בעל הדין, שאז הוא דן עליו, אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל". הרי שביאר שהדין מחייב התרחקות והבדלה בין הדיין לנדון, ואילו כאן מבאר שהדין נעשה דוקא באלו ש"יש להם דביקות עם השם יתברך, שהוא חי, ולפיכך מקבלים ממנו הדין". ויש לומר, כי דבריו להלן באים לשלול התאחדות גמורה עם הדיין, שהתאחדות כזו תבטל את הדין. אך דבריו כאן עוסקים בהתקרבות אל הדיין שלא תבטל את הדין, שלא מדובר באחדות גמורה עמו. נמצא שהדין מחייב הבדלה מהדיין, אך מ"מ הדין חל בראשונה על המקורבים לדיין.

<> לשונו בח"א לשבת נה. [א, ל:]: "כי אותם הקרובים אל השם יתברך ביותר, הם קרובים וקודמים אל העונש, במה שהם קרובים אל השם יתברך. וכמו שדרשו ז"ל גם כן בב"ק [ס.] 'כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל הגדיש או הקמה' [שמות כב, ה], שאין מתחלת אלא מן הצדיקים. מפני שהצדיקים הם קרובים אל השכינה". ובכת"י הוסיף כאן: "כמו שאמר [ר"ה ח:] מלך והדיוט נכנסין לדין, מלך נכנס תחלה". ובסמוך יביא גמרא זו. ובח"א לר"ה טז. [א, קג.] כתב: "כי המציאות נדון לפי הדביקות, וכן אמר הכתוב [שמות לג, פסוקים ג, ה] 'כי לא אעלה בקרבך רגע אחד אעלה בקרבך וכלתיך', שמזה תלמוד כי דביקות השכינה הוא הדין מצד עצמו. כי כל דבר אשר קרוב... נדון יותר". וזהו מה שנאמר [ויקרא י, ג] "בקרובי אקדש". וכן נאמר [עמוס ג, ב] "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה על כן אפקוד עליכם את כל עונתיכם". וצרף לכאן דברי הרמב"ן הידועים אודות הפיכת סדום, שכתב [בראשית יט, ה]: "ודע כי משפט סדום היה למעלת ארץ ישראל, כי היא מכלל נחלת ה', ואינה סובלת אנשי תועבות. וכאשר תקיא את הגוי כולו מפני תועבותם, הקדימה וקאתה את העם הזה, שהיו רעים מכולם לשמים ולבריות, ושממו עליהם השמים והארץ, והושחתה הארץ בלא רפואה לעולם... כי יש באומות רעים וחטאים מאד, ולא עשה בהם ככה. אבל למעלת הארץ הזאת היה הכל, כי שם היכל ה'".

<> רומז בזה לשני הפירושים של רש"י למשנה, שכתב: "והחיים - אותם שעודם חיים, עתידין לידון ליום הדין. נוסחא אחרת, והחיים שעתידין לחיות, אינם ניצולים מיום הדין". וראה בתויו"ט כאן.

<> וצרף לכאן מאמרם [שבת ל.] "לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות קודם שימות, שכיון שמת בטל מן התורה ומן המצות, ואין להקב"ה שבח בו, והיינו דאמר רבי יוחנן מאי דכתיב [תהלים פח, ו] 'במתים חפשי', כיון שמת אדם נעשה חפשי מן התורה ומן המצות". הרי שאין דין וגזירה על המת, כי אין המת קרוב דיו אל ה' בכדי שהמצות יחולו עליו, שהרי "מצוה" מלשון "צוותא", שפירושה התחברות מקיים המצוה עם נותן המצוה [ראה למעלה הערות 963, 1602], וזה מן הנמנע אצל מת. אמנם בח"א לשבת ל. [א, יא.] ביאר טעם אחר לכך שהמת פטור מן המצות, וז"ל "כי התורה והמצות מציאות בשלימות אל הנמצא. וכאשר מת וקבל העדר, אין כאן שלימות מציאתו, ולכך הוא פטור מן המשלימים מציאותו... כי לכך אין הגזירה על המת, כי הגזירה הוא השלמה לנמצא, והמת הוא בעל העדר".

<> פירוש שני.

<> פירוש - שיש צורך כלפי מעלה לספק לחיים את כל צרכיהם, וזה גופא נקרא דין ומשפט, וכמו שמבאר.

<> לשון הפסוק במילואו הוא "ויהיו דברי אלה אשר התחננתי לפני ה' קרובים אל ה' אלקינו יומם ולילה לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו", ופירש הרד"ק שם "יומם ולילה - להיות שמירתו תמיד לעשות משפטינו. ופירוש 'משפט' במקום הזה כמו [שמות כא, ט] 'כמשפט הבנות יעשה לה', והדומה לו, כלומר לתת לנו דבר יום ביומו מה שאנו צריכים, להשפיע לנו הטובה ולשמרנו מרעה".

<> פירוש - הואיל והחיים תמיד זקוקים למלאות את חסרונם, לכך החיים לעולם עומדים במשפט ודין כדי לברר אם הם ראויים לשפע שהם כה זקוקים לו. ובסמוך כתב [לפני ציון 2077]: "כי דין החיים תמיד, ומשפט הרשעים אינו כל שעה". וצרף לכאן דבריו בגו"א בראשית פי"ז אות ו, שכתב: "'אין לו אלוה' לעזרו ולסייע, שזה מעשה אלוה" [הובא למעלה פ"א הערה 73]. ו"אלוה" הוא שייך למשפט ודין.

<> כי החיים זקוקים תמיד למלאות חסרונם, מה שאין כן המתים. ובגו"א דברים פכ"ו אות כז [תיח.] כתב: "תכריכין הוא עיקר צרכו של מת, כמו דשייך גבי חי אכילה ושתיה, שייך גבי מת ארון ותכריכין, דזה עיקר צרכו". הרי שאין למת צרכים תמידים כפי שהחי זקוק תמיד לאכילה ושתיה.

<> הרי רואים שאף המתים נדונין, ולא רק "החיים לדון". ובח"א לעדיות שם [ד, סב:] כתב: "משפט רשעים בגיהנם י"ב חודש. פירוש הרשעים שעליהם משפט הגמור, לכך משפט שלהם י"ב חודש, הוא שנה תמימה, עד שנדונו משפט שלם".

<> פירוש - מלבד משפט הרשעים שנדונים בגיהנם לשנים עשר חודש, ישנם פושעים אחרים שנדונים ג"כ לאחר מותם בגיהנם, וכמו שאמרו [ברכות יט.] "כל המספר אחר מטתן של תלמידי חכמים נופל בגיהנם". וכן אמרו [ביצה לב:] "עתירי בבל יורדי גיהנם הם". וכן [סוטה מא:] "כל אדם שיש בו חנופה נופל בגיהנם", ועוד.

<> פירוש - יש הבדל בין "החיים &**לדון**^" לבין "&**משפט**^ רשעים בגיהנם שנים עשר חודש", כי "לדון" כאן מוסב על הדין עצמו, ואילו "משפט רשעים" האמור כאן מוסב על מתן העונש, שיענשו בגיהנם, אך לא שיהיו נדונים שם. וצרף לכאן דברי רש"י [שמות כח, טו] שכתב: "'משפט' משמש ג' לשונות; דברי טענות בעלי הדין, וגמר הדין, ועונש הדין, אם עונש מיתה אם עונש מכות אם עונש ממון" [הובא למעלה פ"ג הערה 169]. וכן כתב רש"י [איוב ט, לב], וז"ל: "'משפט' משמש ג' לשונות; תחלתו הוכחת דברים, אמצעיתו פסק דין, וסופו משטר יסורין וגיבוי חוב. ופעמים שהמקרא כותבו על שם תחלתו, ופעמים על שם אמצעיתו, ופעמים על שם אחריתו". וכן כתב רש"י בישעיה לב, ז. וראה הערה הבאה.

<> למעלה פ"ג מ"א [לפני ציון 167] כתב: "ויש שואלין, שהיה לו לומר 'חשבון ודין', שהרי החשבון קודם לדין. ואין זה קשיא, כי 'דין' פירושו שיעמיד אותו הקב"ה בדין על זה... וכשיעמיד אותו בדין, אם כאן יש כאן דין, ואז יתן חשבון, ותחלת דין קאמר, ולא גמר דין". וכן הוא כאן "החיים לידון", שתחילת דין קאמר, ואילו "משפט רשעים" הוא גמר דין.

<> מפאת קרבתם אל ה', וכמו שפירש עד כה.

<> משנה [ר"ה טז.] "בארבעה פרקים העולם נידון... בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, שנאמר [תהלים לג, טו] 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והרמב"ן [ויקרא כג, כד] כתב: "ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל. אבל מפני שהוא בחדשו של יום הכפורים, בראש החודש נראה שבו יהיה דין לפניו יתברך, כי בם ידין עמים, בראש השנה ישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו. נרמז בכתוב הענין, כאשר נודע בישראל מפי הנביאים ואבות קדושים". ובתפארת ישראל ס"פ כז [תטז.] כתב: "ומזה הטעם לא נכתב גם כן בראש השנה הטעם שהוא יום הדין, מפני כי הדין מצד עצמו אינו מקובל ואינו נוח לאדם, ולכך לא תלה המועד בזה, רק נכתב [ויקרא כג, כד] 'זכרון תרועה'. והזכירה שנזכר על ידי תרועה לפני הקב"ה הוא לטובה".

<> "אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים" [לשון הגמרא שם]. ואודות קרבת ה' לעולם בעשרת ימי תשובה, ראה דבריו בנצח ישראל פ"ח [ריח:] שכתב: "העולם הזה שב אל ה'... הם עשרת ימי תשובה, אז העולם שב מפחיתות הגוף אל השם יתברך... ודבר זה ראוי שיהיה בעשרת ימי תשובה, שהכל שב אל השם יתברך, כי הנשמה חוזרת אל השם יתברך דוקא בעשרת ימי תשובה, כמו שאמרנו, והיא מתקדשת מפחיתות הגוף החומרי. כי עשרת ימי תשובה הם מוכנים שיתקדש האדם מן פחיתות הגוף ולהיות קדוש".

<> לשונו בח"א לר"ה טז. [א, קב:]: "מדת הדין הזה הוא מצד התיחסות והתדבקות אל הנמצא, כי כאשר הוא יתברך קרוב אליו, אז מדת הדין של הש"י עליו. ולפכיך אמרו חכמים ז"ל 'דרשו ה' בהמצאו קראהו בהיותו קרוב' אלו עשרת ימים שבין ר"ה ובין יום הכפורים. והקורבה הזאת אין קורבת מקום, אלא קורבה מצד התיחסות, ויש לאדם התיחסות דבר מה, מצד מה, ובזמן מה. הנה אותו התיחסות הוא בזמן ר"ה, כי מאותו הצד ימצא התיחסות אליו, וזהו מדת הדין או הוא שולט, ולפיכך נדון בר"ה, כי התיחסות אליו מביא הדין", ושם מאריך בזה.

<> פירוש - הגמרא מבארת שהמלך נכנס ראשון לדין לפני הצבור, כי אל"כ המלך ימתין לצבור שיכנסו לפניו, ואין זה דרך ארץ שהמלך ימתין בחוץ.

<> בנתיב העבודה תחילת פ"י הביא את מאמרם [ברכות לד:] ש"המלך כיון שכרע, שוב אינו זוקף ["עד שיגמור" (רש"י שם)]". ובביאור הדבר כתב שם [א, קז:]: "המלך כיון שכורע שוב אינו זוקף, כלומר שבכל הברכות הוא כורע ואינו זוקף, כי הפרש בין המלך ובין העם, כי המלך בעם נחשב כמו הכל, ומפני מדריגה זאת המלך קרוב אל השם יתברך בכל, ולא תוכל לומר אצל המלך כמו אצל שאר בני אדם שיש להם קירוב אל השם יתברך מצד מה, רק כי מלכות דארעא כעין מלכותא דרקיע [ברכות נח.], ולפיכך הוא קרוב אל השם יתברך בכל. ומיד שהוא בא להתפלל לפני השם יתברך יש לו לכרוע לפניו, כי הכריעה מצד הקירוב הגמור שיש אל האדם אל השם יתברך, ומצד אותו הקירוב יש כאן כריעה". ועוד אודות קרבת המלך אל ה', ראה למעלה הערות 1254, 1258.

<> לשונו בח"א לר"ה שם [א, צג:]: "דברים אלו נאמנים מאוד, כי המלך מדריגתו יותר קודם במעלה, לפי שהוא נבדל מן העם מצד שהוא מלך. וידוע כי משפט העליונים לפי קורבתם יותר ראשונים. ומאחר שהמלך הוא נבדל מן העם, הוא נכנס תחלה לדין, פירוש שדינו קודם... רוצה לומר 'תחלה' שהוא ראשון לדין מפני שהוא קרוב אל השם יתברך, ואינו בתוך העם מצד מעלתו ומדריגתו של מלך. ולפיכך קאמר טעמא בתר הכי לאו אורח ארעא למיקם מלכא וכו'... כי לעולם מדרגיתו של מלך הוא פנימי יותר להיות קרוב אל משפט השם יתברך, ולפיכך אין ראוי להיות מלך אבראי, ומפני זה הוא נכנס תחלה". ובב"ב ז. אמרו "אין תחלת דינו של אדם נידון אלא על דברי תורה", ובח"א שם [ג, קלא:] כתב: "פירוש, מפני כי התורה הוא התחלה אל הכל, כי היא ראשית לכל דבר שבעולם, והיא ראשונה אל הש"י. ולפיכך הדין על התורה היא קודם הכל, כי [היא] הדבר שהוא ראשון אל הש"י, וקרוב אליו... מלך והדיוט מלך נכנס ראשון. ולכך הדין על התורה הוא ראשון וקודם... הדין כאשר יוצא לפעל הוא תחלה על התורה מטעם אשר אמרנו, כי התורה היא ראשונה אל השם יתברך".

<> מבאר תשובה שניה על השאלה ששאל למעלה ממשפט הרשעים בגיהנם יב חודש, הרי שיש דין גם למתים.

<> הפירוש השני ב"החיים לדון" [הובא לאחר ציון 2053].

<> אודות שצרכי האדם הם בכל שעה, הנה בברכת המזון אנו אומרים "שאתה זן ומפרנס אותנו תמיד בכל יום ובכל עת ובכל שעה". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קמ.] כתב: "פירוש זה כי האדם צריך לפרנסה כפי מה שמתחדש לו, כי היום הוא צריך לזה, ומחר צריך לאחר, הכל כפי שמתחדש לו הזמן צריך האדם לפרנסה... ופירוש 'בכל שעה', כי השעה חלק מן היום, כי היום נחלק לשעות, ובשעה זו צריך לדבר זה, ובשעה זו צריך לדבר אחר. כלל הדבר, כי האדם הוא בעל שנוי וצריך לפרנסה כפי מה שמתחדש, והשם יתברך נותן לו פרנסתו בכל יום כפי מה שהתחדש לו היום, וכן העת מן היום, שהוא רגע מן היום, או שעה, שהיא חלק מן היום, וזה מבואר" [הובא למעלה פ"ב הערה 449].

<> בר"ה טז. נחלקו התנאים, ודעת רבי יוסי שהאדם נידון בכל יום, ודעת רבי נתן שאדם נדון בכל שעה, ובח"א לר"ה שם [א, קג.] ביאר את מחלוקתם, עיין שם.

<> שזהו "החיים לדון" לפי פירושו השני למעלה [לאחר ציון 2053], שהכוונה להנהגת החיים על פי הדין. ולפי פירושו הראשון הכוונה היא שה' דן את החיים מפאת קרבתם אל ה'.

<> אודות שעשיית הפכים מורה על שליטה מוחלטת, כן כתב בגבורות ה' פמ"ז [קפא.], וז"ל: "כי מה שהיה משנה השם יתברך הים ליבשה, שהוא דבר אל הפכו, בזה נראה כי הוא יתברך בידו הכל, ואין חוץ ממנו. וזה כי כאשר אחד מושל על דבר אחד, הנה אין בידו הכל, רק דבר אחד פרטי. אבל כאשר הוא מושל על דבר והפכו, שהיה משנה המים ליבשה, הרי ברשותו הים, כיון שמשל עליו, ובידו היבשה, כיון שעשה הים יבשה, והרי אין בידו דבר אחד פרטי. וההפכים במה שהם הפכים אין להם שייכות זה אל זה כלל, שתאמר שהוא מושל על ענין אחד, רק נראה שהכל ברשותו, ואין חוץ ממנו. ולפיכך הוא יתברך בלבד מושל על ההפכים שהם בעולם". ובנתיב הלשון פ"א [ב, סו.] כתב: "הלשון כולל החיים והמות. וזהו כח הלשון, שכל דבר שהוא כמו זה, שכולל החיים והמות, תדע מזה גודל כחו, כאשר הוא כולל, החיים והמות. שכל דבר שהוא כולל דבר והפכו, בזה תדע ג"כ גודל כחו". ובנצח ישראל פ"ח [רז:] כתב: "כי השם יתברך הוא אחד... והאחד הוא יכול על הכל, אף על ההפכים, כי דבר שהוא אחד כולל הכל". ובנתיב גמילות חסדים פ"ד [א, קסב.] כתב: "יש להקריב אליו חמץ ומצה [בקרבן תודה], כלומר שראוי להקריב אליו ההפכים, במה שהוא אחד. ומי שהוא אחד, כולל הכל, אף שני ההפכים. כי המלאכים, מיכאל ממונה על מים, וגבריאל על אש, ולכך אין אחד הכל. אבל השם יתברך הוא מושל על ההפכים, ולכך מקריבין אליו ההפכים, וזה מורה שהוא אחד".

<> ומה שדן אותם מורה שהם בידו, ולכך דן אותם. וכן נאמר [שמות ז, א] "ויאמר ה' אל משה ראה נתתיך אלקים לפרעה וגו'", ופירש רש"י שם "נתתיך אלקים לפרעה - שופט ורודה, לרדותו במכות ויסורין". הרי שהשופט הוא רודה. וראה למעלה הערה 759, ולהלן הערות 2116, 2158. ובזה מיישב את שאלתו השלישית למעלה [לאחר ציון 2009]: "ועוד, שאמר ש'המתים להחיות והחיים לדון', שהיה לו לומר קודם 'החיים לדון', ואחר כך 'הילודים למות והמתים להחיות". ומיישב שקודם הזכיר את ההפכים, המורים שהקב"ה שולט על האדם מצד ממית ומחיה, ולאחר מכן הזכיר שהקב"ה שולט על האדם מצד שדן אותם. והואיל וזה גדר אחר של שליטה, לכך הוא נשנה לאחר הגדר הראשון.@**ובכת"י הוסיף**^ את הדברים הבאים: "מפני כי הילודים הם למות, והמתים להחיות, והחיים לדון. הרי הן הילודים ובאים אל העולם, והן אותם שעברו מן העולם [ו]כבר מתו, הן החיים שעוד הם בחיים הם עומדים [לדין], אם כן הכל ביד השם יתברך. ואם כן בזה יש לידע ולהודיע ולהוודע שהוא אל. והוא כי מאחר כי מצד התחלת הנבראים, מצד שהם נולדים, אינם דבר בעצמם. הן הם שסופם שמתו, הם עומדים להחיות. הן מצד שהם בעולם עומדים לפני השם יתברך, ובזה נראה בהם שאינם נחשבים, רק הכל הוא מן השם יתברך, כאשר אינם דבר בעצמם. ובזה יש לידע ולהודיע ולהוודע".

<> וזהו "לידע". ובנצח ישראל פל"א [תקצח:] כתב: "האדם קונה החכמה שלו ממה שהוא רואה ומשיג, לא כמו התורה אשר ניתנה לאדם מן השם יתברך, אבל האדם צריך למושכלות שלו להשיג בנמצאים. ולפיכך קרא שכל האדם 'טייעא' [ב"ב עד.], אשר הוא סוחר ישמעאל, אשר כל סוחר סובב כל הארץ. וכך שכל האנושי צריך לסבב ולעיין בנמצאים, ומהם יקנה החכמה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1000]. ואברהם אבינו עשה כן, וכמבואר ברמב"ם הלכות ע"ז פ"א ה"ג, וז"ל: "כיון שנגמל איתן זה התחיל לשוטט בדעתו, והוא קטן, והתחיל לחשוב ביום ובלילה. והיה תמיה, היאך אפשר שיהיה הגלגל הזה נוהג תמיד, ולא יהיה לו מנהיג, ומי יסבב אותו, כי אי אפשר שיסבב את עצמו. ולא היה לו מלמד, ולא מודיע דבר, אלא מושקע באור כשדים בין עובדי כוכבים הטפשים, ואביו ואמו וכל העם עובדי כוכבים, והוא עובד עמהם. ולבו משוטט ומבין עד שהשיג דרך האמת, והבין קו הצדק מתבונתו הנכונה, &**וידע**^ שיש שם אלוה אחד, והוא מנהיג הגלגל, והוא ברא הכל, ואין בכל הנמצא אלוה חוץ ממנו, &**וידע**^ שכל העולם טועים... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר &**וידע**^, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים".

<> המשך לשון הרמב"ם [שם] אודות אברהם אבינו: "ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. כיון שהכיר וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים, ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה, ושיבר הצלמים, והתחיל &**להודיע**^ לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם, ולו ראוי להשתחוות ולהקריב ולנסך... ויצא לחרן, והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם, &**ולהודיעם**^ שיש שם אלוה אחד לכל העולם, ולו ראוי לעבוד. והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה, עד שהגיע לארץ כנען... וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו, היה &**מודיע**^ לכל אחד ואחד כפי דעתו, עד שיחזירהו לדרך האמת".

<> לשון הרמב"ם [שם]: "וראוי לאבד ולשבר כל הצורות, כדי שלא יטעו בהן כל העם, כמו אלו שהם &**מדמים**^ שאין שם אלוה אלא אלו". ואודות שהדמיון הוא מטעה, כן כתב בנתיב כח היצר פ"ד [ב, קל.], וז"ל: "כי לפעמים הטעות הוא בשביל כח המדמה, שאינו שכל, והוא כח יצר הרע בלבד" [הובא למעלה הערה 1805]. ובתפארת ישראל פט"ז [רלח.] כתב: "הרי ספרו על אחד מחכמיהם, שהיה נקרא אפלטון, שאמר כי ראוי שכל אשר הם בעלי מלאכה אחת שיהיה להם נשים ביחד, ולא יהיה לכל אחד אשה מיוחדת. שהלך אחר הדמיון שהיה מטעה אותו, אל דבר בחלוף מה שהוא אל הכל", ושם הערה 17. ובהקדמה שניה לגבורות ה' [טו] כתב: "שקודם לכן היו טועים אחר הדמיון, ומאז הכירו בוראם ועמדו על השכל". ובנצח ישראל פ"ד [סו.] כתב: "במוח, אשר שם המחשבה והדמיון, ומתחדש מזה הטעות אחר עבודה זרה". ובבאר הגולה באר הששי [שמא:] כתב: "כי דבר זה הוא מפעל הדמיון, אבל למי שיש בו דעת וחכמה", הרי העמיד הדמיון לעומת דעת וחכמה [הובא למעלה פ"א הערה 1737, ופ"ב הערה 714].

<> כי "יוודע" הוא מבנין נפעל, ו"כל נפעל מקבל מאחר הפעולה" [לשונו בגו"א דברים פכ"ט אות ד], ולכך מונח ב"יוודע" שזולתו מכריחו לקבל ידיעה זו. וראה להלן הערה 2089.

<> כפי שכתב הרמב"ם בהלכות ע"ז פ"א ה"ג לגבי אברהם אבינו: "כיון &**שגבר עליהם**^ בראיותיו, בקש המלך להורגו, ונעשה לו נס ויצא לחרן". הרי שמציאות הבורא היא ידיעה מוכרחת, ולכך ניתן להתגבר על מי שמתעקש מלשמוע זאת. וראה הערה 2090.

<> ידיעה באפשר, ידיעה במה שראוי, וידיעה מוכרחת [יבאר בסמוך].

<> פירוש - יש שלש דרגות של ידיעה, והדרגה השלישית העליונה היא ידיעה מוכרחת, וכמו שמבאר והולך.

<> כן כתב בתפארת ישראל פי"ח [ערב.] לגבי האמת של תורה, וז"ל: "כי התורה היא 'תורת אמת' [מלאכי ב, ו]. לא כמו שאר דברים, כי עם שהם אמת. כמו אם יאמר אחד 'ראובן הוא בבית זה', והאמת שהוא בבית, מכל מקום לא נקרא דבר זה שהוא אמת, מצד כי אפשר שלא יהיה בבית. ועם שהוא אמת, דבר זה הוא במקרה... אבל האמת שהיא אמת בעצם היא תורת משה, שהיא אמת בעצם. שכל דבריה הם מוכרחים, ואי אפשר בענין אחר" [הובא למעלה פ"ג הערה 363]. ובכת"י כאן הוסיף: "כי אפשר שהיה בבית אחרון שהיה שם, וזה הוא במקרה". ופירושו, שאמנם ראובן נמצא בבית פלוני, אך לא מחמת שהוא קשור בעצם לבית זה, אלא נמצא בו משום שהוא עוד לא עבר לבית אחר, וזהו הבית האחרון שנמצא בו.

<> אין כוונתו שהיה אפשר ליצור מעיקרא צורת אדם שתהיה ללא ידים, שעל כך נאמר [קהלת ג, יד] "ידעתי כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהיה לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע", וכמבואר למעלה פ"ב מ"ח [תרמה.]. אלא כוונתו שניתן לומר שיהיה אדם פרטי ללא ידים.

<> כי אי אפשר שאדם ילך ללא רוח חיים, וזה לא יצוייר בשום אופן. והרי על כך אמרו בגמרא [ב"ק עד:] "בא הרוג ברגליו", ופירש רש"י שם "בבא הרוג ברגליו - אותו שאמר עליו שהוא נהרג, בא חי ברגליו לפנינו", שמן הנמנע שהרוג יבוא ברגליו. ובכת"י נתן משל אחר, וז"ל: "כמו שיאמר כי כל דבר שהוא חי צריך פרנסה, ודבר זה מוכרח כך, ואי אפשר שיהיה כך".

<> לשונו למעלה פ"ג מ"ב [לאחר ציון 362]: "התורה מושכל שבה מחוייב, כי כל מה שבתורה אי אפשר רק כך, ואי אפשר שיהיה בענין אחר, ומפני כך דברי תורה מיוחדים... כי אי אפשר שיהיה דבר אחד, אף נקודה אחת בתורה, שאפשר שיהיה בענין אחר, רק כך... כי הדבר הראוי בלבד, ואפשר שיהיה בענין אחר, אין זה מיוחד. אבל דברי תורה מחויבים שיהיה כך, וא"א שיהיה בענין אחר, והמחויב הוא מיוחד". ובבאר הגולה תחילת הבאר השני [קיח.] כתב: "כאשר מעיין בדבר ימצא דבריהם הם גוף הדבר ועצמן של דברים, לא כמו הדברים שהם דברים נמוסים אשר הונחו שיהיה כך, ואפשר שיהיה בענין אחר, ואינם עצם הדבר וגוף הדבר. אבל דברי חכמים הם גוף ועצם הדבר, שכך ראוי שיהיה לפי עצמו, לא בדרך הנחה בלבד, כמו שמניח דת הנימוסית שיהיה כך, שזה אין עצמו של דבר, כי אין מחויב שיהיה כך דוקא". הרי "מחויב" הוא עצם הדבר [הובא למעלה פ"ג הערה 371].

<> שהוא בנין קל. כי פעולה שאינה חשובה נאמרת בבנין קל, ואילו פעולה חשובה נאמרת בבנין הפעיל. דוגמה לדבר; רש"י [בראשית ד, יח] כתב "ועירד ילד - יש מקום שהוא אומר בזכר 'הוליד', ויש מקום שהוא אומר 'ילד', שהלידה משמשת שתי לשונות; לידת האשה... וזריעת תולדות האיש... כשהוא אומר 'הוליד' בלשון הפעיל, מדבר בלידת האשה, פלוני הוליד את אשתו בן או בת. וכשהוא אומר 'ילד', מדבר בזריעת האיש". ובגו"א שם אות כ כתב: "שהלידה משמשת שתי לשונות. ומכל מקום צריך ליתן טעם למה פעם יכתוב 'ילד', ופעם 'הוליד' [בראשית יא, כז]. ויראה, כאשר בא לדבר מן תולדה חשובה, יאמר עליו 'הוליד', שהוא לשון הפעיל. לפי שכל אשר הלשון הוא בלשון הפעיל, התולדה חשובה יותר, מפני כי הלשון הוא לשון חשוב יותר, שהוא לשון שיש בו תוספות. אבל כאשר יאמר בלשון קל, אין התולדה חשובה, ומפני כי אלו התולדות כלם נמחו במבול [בראשית ז, כג], לכך כתב לשון קל 'ילד'".

<> כי בנין הפעיל מורה על פעולה חשובה, וכמבואר בהערה הקודמת. וכאשר מודיע לאחרים יש בזה ידיעה יותר חשובה, כן כתב למעלה פ"ג מי"ד [לאחר ציון 1591], וז"ל: "ועוד תדע ההפרש שיש בין החבה שהיא אהבה מוסתרת, שהיא אהבה שלא יצאה לפעל כלל, רק היא אהבה מוסתרת. אבל האהבה הנודעת הנגלית אל הנאהב, כבר יצאה לפעל עד שהיתה בגלוי. ובודאי הדבר שהוא בפעל יותר נחשב מן דבר שהוא בכח ולא יצאת לפעל. וזהו עצמו מה שאמרנו כי האהבה שהיא בפעל הנגלה, האהבה זאת הוא חבור גמור, כאשר האהבה היא בפעל". וראה למעלה הערה 152.

<> כמבואר בהערה 2079. ובאור חדש [ר:] כתב: "'ויכתוב בשם המלך אחשורוש ויחתום בטבעת המלך' [אסתר ח, י], ולא נאמר כאן כמו שכתיב למעלה [אסתר ג, יב] 'נכתב ונחתם בטבעת המלך'. כי למעלה מפני שלא עשו זה מרצונם, רק מפני שכך נגזר עליהם מן המלך, לכך כתיב 'נכתב ונחתם', כלומר בעל כרחם שלא ברצונם. אבל כאן עשו מדעתם ומרצונם להציל עם אחד... ולכך כתיב 'ויכתוב בשם המלך ויחתום בטבעת המלך', ולא כתיב לשון נפעל, אשר משמע בעל כרחם".

<> ואם תאמר, שיאמר רק את הדבר השלישי ["להוודע"], המורה על ידיעה מוכרחת, והיא "עוד יותר ידיעה" משתי הידיעות האחרות. ובשלמא לפי הסברו הראשון, ניחא, שביאר שיש שלש דרכים כיצד להשיג דעת; מעצמו, מזולתו המלמדו, ומזולתו המכריחו בעל כרחו. ולכך אין לשאול שיאמר רק "להוודע", כי "לידע" ו"להודיע" מורים שמציאות הבורא היא דבר שאדם יכול להשיגו מעצמו ומזולתו, וזאת לא היינו למדים מ"להוודע" בלבד. אך לפי הסברו השני שמדובר בשלש דרגות של דעת, זו על גבי זו, כאשר "להוודע" היא הדרגה העליונה ביותר, תיקשי לך שיאמר רק את הדרגה העליונה, ו"בכלל מאתיים מנה" [ב"ק עד.]. ויל"ע בזה. ואולי נקט בדרך של "לא זו אף זו" [גיטין טו:], וכפי שכתב כאן התויו"ט בהמשך המשנה.

<> מעין דבריו בתחילת נתיב התשובה פ"א, שכתב: "בספר משלי [א, כ-כה] 'חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה, בראש הומיות תקרא בפתחי שערים בעיר אמריה תאמר, עד מתי פתיים תאהבו פתי ולצים לצון חמדו להם וכסילים ישנאו דעת'... שלמה המלך רצה לומר כי התורה שהיא החכמה... החכמה הזאת היא 'בחוץ תרונה'. כלומר שמתחייב דבר זה מן החכמה של תורה אל כל בני אדם, וזהו 'בחוץ תרונה'. ואמר [שם] 'ברחובות תתן קולה', רוצה לומר הדבר הזה שהוא מתחייב מן התורה, אל תאמר שהחיוב הזה אינו רק לחכמים גדולים מאוד, אבל חיוב זה ברחובות, ששם רבים בני אדם. ויותר מזה, עד שתקרא בראש הומיות, ששם קבוץ בני אדם. דהיינו שהדבר הזה מחויב אצל בני אדם בינונים. ויותר מזה, 'בפתחי שערים', ששם נכנסים הכל. עד שהגזירה הזאת מחוייבת אצל כל בני אדם, ואי אפשר שנעלם זה מן אדם אחד. ומה הוא הדבר הזה, כי האדם יש לו לחשוב על דרכיו. ואמר [שם פסוק כב] 'עד מתי וגו'', כלומר וכי אין אתם יראים כי תלכו מן העולם בלא תשובה, ולכך יש לכם להתחרט על מעשיכם". הרי החכמה של תורה מחוייבת אצל הכל, וא"א שהיא תיעלם מאף אדם.

<> פירוש - "הוודע" הוא לשון נפעל, ונפעל יאמר על דבר המתרחש באופן דממילא [גו"א דברים פכ"ה אות יט]. ולכך כאשר הידיעה מתפשטת מעצמה אל הכל, יש בזה לשון נפעל. אך אם הידיעה מתפשטת רק כפי שהמקבל מחזר אחריה, לא היה שייך לומר על קנית ידיעה זו לשון נפעל, שהרי נעשתה מחמת פועל המקבל. וכמו שנאמר [שמות ב, יד] "אכן נודע הדבר", וכן נאמר [תהלים עו, ב] "נודע ביהודה אלקים בישראל גדול שמו". וכן נאמר [תהלים עט, י] "יוודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך". וכן נאמר [משלי לא, כג] "נודע בשערים בעלה בשבתו עם זקני ארץ". ורבינו יונה כתב כאן "שיוודע הדבר מעצמו בלא מלמד, כמו שנאמר [ירמיה לא, לג] 'ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר דעו את ה' כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם וגו''".

<> לשונו בתפארת ישראל פ"נ [תשצה.]: "כל שלשה הוא לחזקה, 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 [קהלת ד, יב] 'והחוט המשולש לא במהרה ינתק'. ובכל דבר כאשר ירצה להחזיק דבר מתחזק בשלשה. ולכך ג' שנים הוי חזקה לכל דבר בכל מקום [ב"ב כח.]". 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'" [הובא למעלה הערה 768]. ובנתיב דרך ארץ פ"א [ב, רמז:] כתב: "יש כאן שלש מדריגות זו על זו, כאשר מתחזק הדבר על ידי ג' מדריגות, דבר זה הוא חזקה, ולכך לא במהרה הוא בא לידי חסרון". ובח"א לסוטה יא: [ב, נא.] כתב: "ובמה שהתחזק שלשה פעמים תראה מזה גודל התחזקות, כי דבר משולש חזק מאוד".

<> כמו [ישעיה ו, יג] "קדוש קדוש קדוש ה' צבאות" [ראה מנחת שי שם], וכן [ירמיה כב, כט] "ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה'", וכן [יחזקאל כא, לב] "עוה עוה עוה אשימנה".

<> רד"ק ירמיה כב, כט "ארץ ארץ ארץ - ויתכן לפרש כי הכפל לחזק הענין, כי כן מנהג הלשון פעם בשתי מלות, פעם בשלש. בשתי מלות; כמו [במדבר יז, כח] 'כל הקרב הקרב', [ישעיה מ, א] 'נחמו נחמו עמי', והדומים להם. ובשלש מלות; כמו 'ארץ ארץ ארץ', 'היכל ה' היכל ה' היכל ה'', 'עוה עוה עוה אשימנה'". ובספר חרדים פרק עד כתב: "וכפל הדבר שלש פעמים לחזק הענין, כדרך שאמרו ז"ל [מנחות סה.] 'מגל זו מגל זו מגל זו' שלש פעמים שהיו אומרים במצות העומר, כדי לחזק". וראה רע"ב שקלים פ"ג מ"ג, תויו"ט פרה פ"ג מ"י, ושל"ה מסכת יומא פרק דרך חיים [טז]..

<> אודות שההכרח מורה שהכל מה' ולא מהאדם, כן כתב בח"א לע"ז ב: [ד, כ.], וז"ל: "השם יתברך נתן התורה לישראל שהכריח אותם, כי לא היה רשות לישראל לסלק עצמם מזה, והיו מוכרחים לקבל התורה. וזה שכפה עליהם הר כגיגית [שבת פח.], מפני שכל מעשה בראשית היו תלוים ועומדים עד שיקבלו ישראל את התורה [שם], וכמו שכל מעשה בראשית נברא ברצון השם יתברך, ועל כרחם של נבראים, כמו שאמרו 'על כרחך אתה נולד'. ואם היה קבלת התורה ברצון ישראל, והתורה הוא דבר שתלוי בו כל העולם, נמצא שהיה כל מעשה בראשית תלוים ברצון ישראל אם הם היו רוצים לקבל, וזה אי אפשר, כי הכל מן השם יתברך, ולא מן האדם. אבל עתה שכפה עליהם הר כגיגית, היה הבריאה מצד השם יתברך, כי הוא כפה עליהם הר כגיגית, והיו מוכרחים לקבל את התורה". ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "אמרו חכמים '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, וא"כ אין השם יתברך מקבל דבר מן האדם".

<> אמנם ק"ק, שלפי זה היה סגי לומר אותה תיבה שלש פעמים [כגון "לידע לידע לידע"], ולא להחליף בתיבות ["לידע להודיע ולהוודע"], וכמו "היכל ה' היכל ה' היכל ה'" שנאמר שלש פעמים.

<> כמו שאומרים בסוף הלל "כי מעולם ועד עולם אתה אל". ובנתיב העבודה פי"א [א, קיא:] כתב: "האל"ף בשם 'אל' מורה על שהוא יתברך התחלה, ולכך כתיב 'אני ראשון ואני אחרון ולפני לא נוצר אל'. כי אל שם הקדוש הזה מורה שהוא יתברך ראשון והתחלת המציאות, כמו שבארנו במקום אחר".

<> אודות שאות אל"ף הנאמרת אצל הקב"ה מורה על שהוא יתברך התחלה, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקכ:] לגבי שם "אכתריאל", וז"ל: "כי הא' מורה שהוא יתברך התחלה וקדמון, שהרי הא' הוא התחלה וראשית". ובגבורות ה' פכ"ה [קו.] כתב כן לגבי שם "אהיה", וכלשונו: "שם 'אהיה' מורה לך על שהוא יתברך עיקר הכל, ונותן קיום לכל הנמצאים, כי העיקר נותן קיום אל הכל. ובשביל כך התחלת השם הזה באל"ף, כי האל"ף הוא התחלה... מורה שהוא יתברך התחלת הכל, נותן קיום הכל... דמיון זה שורש האילן, נותן קיום האילן, והוא צורת האילן, שבלא העיקר אין עליו שם אילן".

<> כי אותיות אל"ף בית"א ללא אותיות מנצפ"ך הם כב אותיות, ואות למ"ד היא האות השתים עשרה, אשר פותחת את החצי השני אל האותיות. ולהלן פ"ו מ"ז [לפני ביאור קניני התורה], כתב: "כל אשר הוא מתרומם הוא באמצע... ולפיכך אות הלמ"ד [הגבוהה מכל האותיות] גם כן באמצע אלפ"א בית"א". ודע שיש אופנים שונים למנין אותיות אלפ"א בית"א, כי פעמים ביאר שאות מ"ם היא האות האמצעית [להלן פ"ה מ"ז (ד"ה ועוד יש), תפארת ישראל פכ"א (שכב:), נתיב האמת פ"א (א, קצו.)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נספרות בתוך האלפ"א בית"א. ופעמים ביאר שאות נו"ן היא האות האמצעית [נצח ישראל פי"ג (של:)], וזהו כאשר אותיות מנצפ"ך נמנות לבסוף. וכאן מבאר שאות למ"ד היא האמצעית, וזהו ללא אותיות מנצפ"ך.

<> ראה בספר שערי אורה שער ז, שהאריך לבאר שם "אל", ובתחילת השכר שם כתב: "שם 'אל' ממונה על החסד והרחמים", ושם מאריך בזה. וההבדל בין חסד ורחמים מבואר בנצח ישראל פמ"ז [תשפח:], שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע החסד, ומרחם על עולמו. והחילוק שיש בין חסד ורחמים; החסד הוא הטוב שהוא משפיע לעולם, אף שאין הכרחי כל כך לעולם, הוא משפיע את הטוב לעולם, והוא חסד. והרחמים כאשר התחתונים בצרה, וצריכים לרחמים, מרחם עליהם". ובנתיב העבודה פי"ח [א, קלח.] כתב: "הרחמים מצד המקבל, כאשר מרחם על אחד... [אך] החסד הוא מצד עצמו, שהוא יתברך משפיע הטוב והחסד מצד עצמו, ואין עושה זה מצד המקבל, רק מצד עצמו שהוא טוב" [הובא למעלה הערה 1433]. וכן כתב בגבורות ה' פס"ט [שיח.], וגו"א שמות פל"ד אות ג, וראה בבאר הגולה באר הרביעי [תמב:]. נמצא שהחסד היא מצד ה' ללא תלות במקבלים, והרחמים הם צרת המקבלים. וזהו דיוק לשון בנצח ישראל [שם] שכתב: "כי השם יתברך הוא משפיע חסד, ומרחם על עולמו". ומדוע לא כתב "משפיע חסד &**על עולמו**^, ומרחם על עולמו". אלא הם הם הדברים; החסד נעשה מחמת טובו יתברך, ללא זיקה למקבל, ולכך המקבל לא הוזכר ברישא. אך הרחמים נעשים מחמת צרת המקבל, ולכך לגבי זה כתב "ומרחם על עולמו". וזהו שכתב כאן ששם "אל" מורה על "התחלה לעליונים [חסד] ולתחתונים [רחמים]". @**ואודות**^ שמחצית האותיות הראשונות [א-כ] מורה על העליונים, והמחצית השניה [ל-ת] מורה על התחתונים, הנה בח"א לסנהדרין כב. [ג, קמב.] לגבי חלוקת האותיות א"ת ב"ש, וז"ל: "התחלה של תחתונים נחשב סוף לעליונים, ולכך במקום אות אל"ף באלפא ביתא, היה כתוב תי"ו... כי האדם שהוא בתחתונים, דבר שהוא התחלה לו הוא סוף של עליונים. כמו שהארץ היא התחלה נחשב לתחתונים... ואצל העליונים הפך, השמים הם התחלה, שהוא קרוב להם, והארץ סוף". וכל דבריו שם לגבי אות תי"ו [בחלוקת א"ת ב"ש], כחם יפה לגבי אות למ"ד [בחלוקת א"ל ב"ם].

<> המקור למנין אלפ"א בית"א באותיות א"ל ב"ם נמצא בשבת קד., ובזוה"ק ח"ב קלב:, ושם קס.

<> וכאמור שאות אל"ף היא התחלה לעליונים, ואות למ"ד היא התחלה לתחתונים.

<> למעלה פ"א מ"ב [רט.] כתב לגבי שם "אל" בזה"ל: "שם 'אל' שהוא מדת החסד, שנאמר [תהלים כב, ב] 'אלי אלי למה עזבתני', ואין אומרים 'למה עזבתני' למדת הדין". ואילו כאן מבאר ששם "א-ל" מורה שהקב"ה הוא התחלה וקדמון לעליונים ותחתונים, וכיצד ענין זה קשור למדת החסד. והנראה, שחסד היא המדה הראשונה לכל המדות, וכמבואר בנתיב החסד פ"א [א, קנ.], ובח"א לסוטה יד. [ב, נח:], כי היא מדה קודמת למדת הדין, כי מידת החסד היא בין הקב"ה לעצמו, ואילו מדת הדין היא בין הקב"ה לאדם. ובפחד יצחק, ר"ה מאמר א, אות ד, כתב: "בעוד שבדרך כלל מדותיו יתברך מתגלות לנו רק באופני הנהגת הבריאה אחר התהוותה, הנה מדת חסדו יתברך מתגלה לנו בעצם העובדה של התהוות הבריאה. 'עולם חסד יבנה' [תהלים פט, ג]. עצם יציאת העולמות מן האין אל היש, היא מציאות חסד של יצירת מקור לעונג בלי גבול. האדם לא נברא אלא להתענג על ה'. ורק לאחר מכן, לאחר שמדת החסד שמשה רקע לבנינו של עולם, רק אז מתחילות הן שאר המדות להתגלות בהנהגת העולם הבנוי מכבר. ונמצא כי בעוד שכל המדות שולטות בהנהגת העולמות, הנה מדת החסד שולטת בהתהוות העולמות". ולכך שם "א-ל" המורה על היות הקב"ה קדמון לכל דבר, שייך בעצם למדת החסד [הובא למעלה פ"א הערה 548].

<> "קדמון לכל דבר אשר נברא, ראשון ואין ראשית כראשיתו" [מתפלת "יגדל"].

<> שהכל נמשך ממנו. ואודות שהכל נמשך אחר ההתחלה, כן כתב בגבורות ה' פל"ט [קמז.], וז"ל: "כבר ידעת שאמרו חכמים [שבת קנו.] בעת שהאדם נולד, לפי אותה שעה ואותו מזל נמשכים כל עניני האדם [הובא למעלה הערה 250]. והכי נמי כאשר יצאו ישראל ממצרים, היו כאילו נולדו באותה שעה, כל הקורות שהגיע להם, מה שנתן להם התורה וענני כבוד, אחר היציאה הם נמשכים, שהכל נמשך אחר ההתחלה. ולפיכך יציאת מצרים נזכר לעולם, שהכל נמשך אחר זה". ובנצח ישראל פמ"ג [תשמו:] כתב: "כי התחלת הדבר יש לו בחינה שהוא עיקר הדבר, במה שהוא התחלה, ואחר התחלה נמשך הכל", ושם הערה 58. ובח"א לסוטה י. [ב, מא:] כתב: "אברהם הוא הנטיעה הראשונה שנטע השם יתברך בעולמו, ובשבילו נברא הכל, כי הכל נמשך אחר התחלה". ולהלן פ"ו מ"ח [ד"ה ומפני שלא] כתב: "כלומר שהתורה רפאות להתחלת האדם, ובזה כל הגוף מקבל רפואה. וכאשר התחלה מקבל רפואה, כל הגוף מקבל רפואה, כי הכל נמשך אחר זה". וכן כתב בח"א לע"ז ד: [ד, ל.], ועוד.

<> כי ההתחלה היא הכל, וכמו שכתב למעלה פ"א מי"ח [תסד.]: "כי ההתחלה הוא התחלה אל הכל", ומכלל "הכל" הוא גם הסוף. ובאור חדש [קפה.] כתב: "כי בכח ההתחלה... בכח זה הוא הסוף". ובדרשת שבת הגדול [ריט:] כתב: "כאשר תמנה המאמרות שבהם נברא העולם מלמטה למעלה, הנה מאמר 'בראשית ברא אלקים' שהוא גם כן מאמר, הוא עשירי, והוא התחלת העולם. והתחלה זאת נחשב בכחו הכל, שהרי במאמר הזה נבראו שמים וארץ, ודבר זה הוא הכל, שכן כל התחלה [יש] בה הכל". ובנתיב יראת ה' פ"ג [ב, כח.] כתב: "התולדות הם בכח התחלה, ולפיכך בכח השם של שתי אותיות הם כל ד' אותיות, דהיינו יו"ד ה"א במספרו כ"ו, כמו השם כולו. כי בכח ההתחלה הם... שתי אותיות אחרונות" [הובא למעלה פ"א הערה 1828]. ובנר מצוה [עז:] כתב: "כי הראשון הוא התחלה אל הכל... וכאילו בכחו שאר הימים שהם אחריו" [הובא למעלה פ"א הערה 1817].

<> מבאר ש"יוצר" ו"צורה" שייכים להדדי. וביאור הדבר, שהנה בטרם בריאת אדם נאמר על הבהמות [בראשית א, כה] "&**ויעש**^ אלקים את חית הארץ למינה ואת הבהמה למינה וגו'", ולאחר בריאת האדם נאמר על הבהמות [בראשית ב, יט] "&**ויצר**^ ה' אלקים מן האדמה כל חית השדה וגו'". ובביאור הבדל זה פירש רש"י [שם] "יצירה זו לשון רידוי וכבוש, כמו [דברים כ, יט] 'כי תצור אל עיר', שכבשן תחת ידו של אדם". וכתב על כך בגו"א שם [אות לו]: "ואל תרחיק זה הפירוש עם שהוא נראה רחוק, כי כאשר תבין מאוד תמצא שהוא דבר נפלא, כי כל לשון 'צורה' הוא בעצמו לשון רדוי וכבוש, כי הוא צר ועושה גבול וחוק לאותו דבר, וזהו כיבושו... ומתחילה כאשר לא היה האדם, נכתב 'ויעש', ועכשו שנברא האדם נכתב 'ויצר', לפי שהצורה [האדם] נותנת לדבר [לבהמות] חוק וגבול, ולכך נקרא [האדם] 'צורה'. וכאשר נברא האדם היה [הקב"ה] כובשן [את הבהמות] שיהיו תחת האדם" [הובא למעלה פ"ג הערה 248]. ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון 'יצירה'". וראה בסמוך הערה 2110. @**ואודות שהצורה**^ היא הסוף והשלמה לחומר, כן כתב בח"א לבכורות ח: [ד, קכח:], וז"ל: "ראוי אל הצורה להשלים הדבר המתחבר אליו, כאשר ידוע מענין הצורה, שהיא השלמת החומר" [הובא למעלה פ"א הערה 1499]. ובבאר הגולה באר הראשון [קא:] כתב: "וידוע כי הצורה חלה באחרונה, ואם כן הצורה חלה באדם ביום ארבעים [ליצירתו], כמשפט הצורה שחלה באחרונה". ובח"א לסוטה יג: [ב, נה.] כתב: "ואז הגיע אל שלימת הצורה, שהיא באה בסוף ובתכלית". ולמעלה פ"ג מ"ו [לפני ציון 766] כתב: "דע כי החומר הוא המדריגה הראשונה של הנמצא... והצורה היא המדריגה השניה, ובצורה הדבר נמצא ונרשם בפועל לגמרי", וראה שם הערה 766, כי הוא יסוד נפוץ בספריו.

<> בראשית א, כז "ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו'".

<> לשונו להלן פ"ו סוף מ"י [ד"ה ואמר בראתיו]: "ואמר [ישעיה מג, ז] 'בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'. זכר שלש לשונות; בריאה, יצירה, עשיה. ויש לשאול, מה אלו ג' דברים. וכאשר תשכיל במעשה בראשית תמצא אלו ג' לשונות שיש בנבראים; תמצא ללשון בריאה אצל שמים וארץ, 'ברא אלהים שמים וארץ' [בראשית א, א]. 'ויברא אלהים את התנינים' [שם פסוק כא]. וכן האדם כתיב אצלו 'ויברא אלהים את האדם' [שם פסוק כז]. באלו ג' נזכר לשון בריאה. ולשון יצירה נאמר אצל בהמות וחיות, [בראשית ב, יט] 'ויצר אלהים את חית הארץ למינה'... ולשון עשיה נאמר אצל רקיע, שנאמר [בראשית א, ז] 'ויעש אלהים את הרקיע'... כי לשון בריאה נאמר על הצורה הנבדלת האלהית שדבק בנבראים, וזה כי האדם כתיב בפירוש [בראשית ט, ו] 'בצלם אלהים עשה את האדם'. שתדע מזה כי דבק בצורת האדם ענין אלהי. וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'. וכן התנינים הגדולים, שהכתוב מפרש שהם 'תנינים גדולים', ולפי גדלם עד שהם בריאה נפלאה דבק בהם ענין האלקי, נאמר אצלם לשון 'בריאה'. כי כל הנבראים יש בהם דבר זה כמו שיתבאר, רק התורה הזכירה לשון בריאה באלו שלשה, כי באלו שלשה מפורסם ונראה לגמרי לעין, ובשאר דברים אינו נראה. ולשון 'יצירה' נאמר על הצורה שהיא מוטבעת בחומר, וזהו לשון יצירה, שהוא מלשון צר צורה, שאין הצורה אפשר לעמוד רק בחומר, הוא הנושא. ולפיכך על הצורה שהיא בחומר שייך לומר לשון 'יצירה'. ולכך אצל האדם שייך לשון יצירה, כי ידוע ונגלה שהבהמה והחיות יש להם צורה מוטבעת בחומר ולכך נאמר אצל זה לשון 'יצירה'... ולשון עשיה כתב אצל הרקיע ואצל המאורות, מפני כי לאלו יש גוף מזהיר, ועיקר שלהם הוא הגוף. ולפיכך כתב בהם לשון 'ויעש', אשר לשון זה נאמר על הגוף". ולהלן פ"ה שלהי מט"ו כתב: "וכבר זכר הכתוב אלו שלשה דברים בפסוק אחד, שנאמר [ישעיה מג, ז] 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו'... כי זכר בריאה על המדריגה האלהית שדבק בנבראים, ויצירה כנגד הצורה שהיא צורה בחומר, ועשייה ששייך בחומר". @**והנה נאמר**^ [בראשית א, כד] "ויאמר אלקים תוצא הארץ נפש חיה למינה וגו'", ופירש רש"י שם "תוצא הארץ הוא שפרשתי שהכל נברא מיום הראשון, ולא הוצרכו אלא להוציאם". ובגו"א שם אות נו [ד"ה וקשיא] כתב: "וקשיא שכתב [בראשית א, כא] 'ויברא אלקים את התנינים', וכן [שם פסוק כז] 'ויברא אלקים את האדם' [שמזה משמע שעכשו בראם ולא ביום ראשון]... ולי נראה מפני שאצל שני נבראים אלו זכר הכתוב דבר חדוש; לומר 'ויברא אלקים את התנינים הגדולים', זכר 'גדולים'. וכן באדם כתוב 'ויברא אלקים את האדם בצלמו'. והנה התנינים היו גדולים במראיהן ובצורתן, ויש בהן ענין אלקי. וכן האדם נברא בצלם ובתואר אלקים. ואחר שהוא כן, שפיר כתוב 'בריאה' אצל אותו דבר הגדול, כי ודאי ענין זה לא נברא ביום ראשון, שלא נברא על שלימתו רק כל אחד ואחד ביומו, ואחר שנתחדש בשני מינים אלו דבר נפלא, שפיר כתב 'ויברא אלקים', כי דבר זה ענין אלקי שיש בהם יותר על שאר נבראים לא היה ביום ראשון, כי דבר אלקי זה אין שייך לו אל הארץ... והוא נכון מאוד".

<> מביא גמרא זו לרמוז על הענין האלקי שדבק בלויתן ובת זוגו, שאמרו שם בגמרא "כל מה שברא הקב"ה בעולמו זכר ונקבה בראם, אף לויתן... זכר ונקבה בראם, ואלמלי נזקקין זה לזה מחריבין כל העולם כולו. מה עשה הקב"ה, סירס את הזכר והרג הנקבה, ומלחה לצדיקים לעתיד לבא".

<> בביאור הדבר, ראה דבריו בגו"א בראשית פ"א אות נב ובח"א שם לב"ב עד: [ג, קד:] שהאריך טובא לבאר את מעלתם האלקית של התנינים. ובבאר הגולה באר הרביעי [תנה:] כתב: "לויתן, כי הבריאה הזאת, אל תטעה לומר כי הבריאה הזאת היא בריאה כמו שאר בריות גשמיים, שאין הדבר כך כלל".

<> אדם ותנינים.

<> שנאמר [בראשית א, א] "בראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ". ולהלן פ"ו סוף מ"י כתב: "וכן בשמים וארץ שהם כלל העולם, אין ספק שדבק בהם ענין אלקי, ולכך כתיב לשון 'בריאה'".

<> הובא כאן בהערה 2110.

<> הוא העיקר העשירי: "אני מאמין באמונה שלמה שהבורא יתברך שמו יודע כל מעשה בני אדם וכל מחשבותם, שנאמר [תהלים לג, טו] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם'". והוסיף "ומשגיח בהם" כדי להורות שמשנתינו באה לבאר שהאדם הוא נמצא בידו של הקב"ה, וההשגחה היא אחד מהאופנים המורים זאת. ומעתה יבאר "הוא עד", בדילוג "הוא דיין", אך כבר ביאר למעלה ש"החיים לדון" מורה שהאדם הוא בידיו של הקב"ה, וכמבואר למעלה הערה 2075, ולהלן הערה 2158. ובכך מיישב שאלתו הרביעית למעלה [ליד ציון 2011] "ועוד, שאמר 'והחיים לדון', מזה יש לדעת שהוא היוצר והוא הבורא ואיך יש לו לדעת מזה", והתשובה היא שמה שאמרו שהוא עד ודיין ומבין אינו רק לבאר שיש לה' היכי תמצא לדעת מה מתרחש, אלא כל אלו הם דרגות שונות המורות כיצד האדם הוא ביד ה', וכמו שיבאר גם בהמשך.

<> ואם אין חשיבות עצמית בעד, אלא הוא נצרך רק כהיכי תמצא בלבד [להעביר המידע לדיין], מדוע "אין עד נעשה דיין", הרי אז אין צורך בהיותו עד, כי הדיין יודע הדבר אף ללא שיעידו לפניו, ונסתכל על העד שנעשה דיין כדיין בלבד, ודל מהכא היותו עד. ואודות שדבר שנדון כהיכי תמצא בלבד אין הוא בעל חשיבות, כן כתב למעלה פ"ג מ"ב [לאחר ציון 327], שכתב: "זה שייך בשנים, שצריך להוציא הדבור בפה. אבל אחד, אפילו אם מוציא מן הפה, הרי אפשר שיהיה בלא דבור, לכך אפילו אם מוציא הדבור בפה, לא נקרא דבור של תורה כלל", וראה שם הערה 328. והוא הדין בנוגע לדידן; "עדות" היא דבר שאי אפשר בלעדיו, אך כאשר ניתן לדעת הדבר בלא עדות, שוב אין העדות נצרכת בעצם, אלא היא היכי תמצא בלבד, ובכגון דא אין זה "עדות" בעצם, ולכך סמי מכאן תורת עדות שנזדמנה לכאן באקראי, וישאר שם "דיין" בלבד.

<> כן מבואר בטעם השני של תוספות [כתובות כא: ד"ה הנח], שכתבו: "ויש מפרשים, משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ואם העדים נעשו דיינין, עדות שאין אתה יכול להזימה היא [ב"ק עה:], שלא יקבלו הזמה על עצמן". וכן כתבו התוספות בב"ק צ: ד"ה כגון, וז"ל: "וטעם דאין המעיד נעשה דיין, יש מפרשים משום דה"ל עדות שאין אתה יכול להזימה, דכיון שהוא עצמו עד ודיין, לא יקבל הזמה על עצמו". [ובתוספות שם הביאו שהר"י חלק על טעם זה ש"יכולין להזימם בבית דין אחר... בני הזמה נינהו בבית דין אחר"].

<> כן מבואר בב"ק צ:, שאמרו שם "סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין, דברי רבי טרפון... עד כאן לא קאמר רבי טרפון אלא דמקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין, אבל עד נעשה דיין לא קאמר. כי תניא ההיא כגון שראו בלילה, דלא מעבד דינא נינהו". ופירש רש"י שם "שראו בלילה - ולמחרת כשבאין לדון אין דנין אלא ע"פ שמועה, לפיכך צריך למקצתן להעיד... אבל ראו ביום עושין ע"פ הראייה לרבי טרפון מיד". וסברת "לא תהא שמיעה גדולה מראייה" נזכרת בגמרא בר"ה כה:, שאמרו שם "ראוהו בית דין [את המולד] יעמדו שנים ויעידו בפניהם. ואמאי, לא תהא שמיעה גדולה מראייה", ופירש רש"י שם "ואמאי יעמדו שנים ויעידו, הלא ראוהו כולן, יקדשוהו בראייתם, דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה". ובתוספות שם ד"ה לא כתבו "דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל [ב"ק צ:] אם ראוהו ביום". הרי כאשר הדיינים רואים ביום שאחד הרג את הנפש, אין צורך שיבואו עדים להעיד בפניהם, אלא הדיינים רואים ללא העדים. וכן תוספות כתובות כא: [ד"ה הנח] כתבו "ודוקא בעד המעיד אמרינן דאין נעשה דיין... אבל עד שאינו צריך להעיד... כגון שראוהו ביום, שאינו צריך להעיד, דלא תהא שמיעה גדולה מראייה, נעשה דיין". ומה שכתב "הא דקיימא לן", כן מבואר ברמב"ם הלכות עדות פ"ה ה"ח ובכס"מ שם, שההלכה נפסקה כדעת רבי טרפון. וכן הוא בטושו"ע חו"מ סימן ז סעיף ה. והרעק"א שם בהגהותיו לשו"ע הביא ראיה שפוסקים כרבי טרפון מדברי הגמרא [סנהדרין עח.], ויובא בסוף הערה הבאה.

<> כן הקשה גם המהרש"א לב"ק צ:, שתוספות שם [ד"ה כגון] כתבו בתחילה "אם ראוה ביום דנין ע"פ ראיה, דלא תהא שמיעה גדולה מראייה". ובהמשך לשם ביארו "וטעם דאין המעיד נעשה דיין, יש מפרשים משום דה"ל עדות שאין אתה יכול להזימה, דכיון שהוא עצמו עד ודיין, לא יקבל הזמה על עצמו". ועל כך כתב שם המהרש"א "ובראוה ביום, דהדיינין בעצמם דנין על פי ראייתם, לא שייך בזה עדות שאין אתה יכול להזימה, דאין כאן עדות כלל". אך המהר"ל לא ניחא בתירוצו, והקשה כנ"ל. @**ולכאורה מוכח**^ כמהרש"א מדברי הגמרא [סנהדרין עח.] "טריפה שהרג בפני בית דין חייב, שלא בפני בית דין פטור. בפני בית דין חייב, דכתיב [דברים יג, ו] 'ובערת הרע מקרבך' ["והרי ראוהו רוצח" (רש"י שם)]. שלא בפני בית דין פטור, דהויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה, וכל עדות שאי אתה יכול להזימה לא שמה עדות". ופירש רש"י שם "שלא בפני בית דין - ואתה בא לחייבו על פי עדים פטור, דאין עדותן עדות, דהויא עדות שאי אתה יכול להזימה לקיים בה דין הזמה, שאם הוזמו אין נהרגין, דגברא קטילא בעו למיקטל". וכן מבואר בתוספות שם ד"ה בפני, שכתבו: "בפני בית דין חייב - כגון דראוהו ביום, שדנין על ראייתם. דאי ראוהו בלילה בעי עדות... וכיון דבעי עדות, בעינן עדות שאתה יכול להזימה". אך כאשר ראו ביום לא אכפת לן שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה. ומוכח מכך שאין חסרון של "עדות שאי אתה יכול להזימה" בראוה הדיינים, וכמהרש"א. וכן כתב שם הערוך לנר, וז"ל: "שם דה"ל עדות שא"א יכול להזימה. ש"מ דבי"ד שדנים על ראייתם, לא בעינן שיכולים לקיים גביהם 'ועשיתם לו כאשר זמם' [דברים יט, יט], דזה לא כתיב רק גבי עדים שדנים על פיהם, כדכתיב שם [פסוק טו] 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר', ועל זה קאי 'ועשיתם לו'". זו לכאורה קושיא אלימתא על המהר"ל. @**אך נראה**^ לומר דאדרבה, מסוגיא זו יש ראיה להמהר"ל, דלפי המהרש"א תיקשי לך, מדוע הגמרא ביארה שטריפה שהרג בפני בי"ד נהרג משום "ובערת הרע מקרבך", ולא משום "שלא תהיה שמיעה גדולה מראיה". ועיין באחרונים שהקשו כן [ערוך לנר והגהות מלא הרועים שם, מרכבת המשנה ואבן האזל בהלכות נזקי ממון פ"י ה"ז, קובץ שיעורים ח"ב סימן לט, ועוד]. אך לפי המהר"ל ניחא, שהואיל והוי עדות שאי אתה יכול להזימה, וגם ראיית הדיינים נחשבת היא כעדות, לכך הוצרכנו לטעם של "ובערת הרע מקרבך", כי לולא כן היה כאן חסרון של "עדות שאי אתה יכול להזימה". מה שאין כן כאשר באו עדים ואמרו כן, הואיל ובעינן עדות שאתה יכול להזימה, לכך אין הדיינים יודעים שאכן הטריפה הרג את הנפש. אך כאשר הם עצמם ראו זאת, הרי הם יודעים נאמנה שהרג את הנפש, ומוטל על בית דין לקיים "ובערת הרע מקרבך". וכך משמעות לשון רש"י שם, שכתב "ובערת הרע - והרי ראוהו רוצח". לאמר, שאע"פ שמצד הדין אין להורגו, אך סוף סוף הדיינים ראוהו רוצח, ויש כאן חיוב "ובערת הרע מקרבך". @**אמנם עיין**^ ר"ה כה: שהמשנה שם אמרה "ראוהו שלשה, והן בית דין, יעמדו השנים ויושיבו מחביריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש". ושאלה על כל הגמרא "ואמאי, לא תהא שמיעה גדולה מראייה. אמר רבי זירא, כגון שראוהו בלילה ["הלכך למחר אי לאו שמיעה על מה יקדשו" (רש"י שם)]". ורש"י פירש את שאלת הגמרא "ואמאי - יעמדו שנים ויעידו, הלא ראוהו כולן, יקדשוהו בראייתם, דלא תהא שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב 'עדות', אלא [ר"ה כ.] 'כזה ראה וקדש'". ותוספות שם [ד"ה לא] כתבו: "לא תהא שמיעה גדולה מראייה - פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות, אלא 'כזה ראה וקדש'. ובחנם דחק, דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל [ב"ק צ:] 'אם ראוהו ביום'". הרי שרש"י מבאר שראיית הדיינים אינה ראיה של עדות [ומ"מ לקידוש החודש לא בעינן עדות], ואילו תוספות מבארים שראיית הדיינים היא ראית עדות, שהרי מועילה אף בדיני נפשות. ולכאורה משמע מכך שהמהרש"א מבאר כרש"י, והמהר"ל מבאר כתוספות. וכן תהיה בזה סתירה מדברי רש"י בר"ה למשמעות דבריו בסנהדרין. אמנם בטורי אבן לר"ה כה: הקשה על רש"י עוד כמה קושיות, וכתב: "ושמא י"ל דמשמע לרש"י למאי דס"ד דמקשה דאפילו בראו בלילה נמי אמר 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', מדמתרץ רבי זירא 'כגון שראו בלילה', מכלל למאי דס"ד בראו בלילה נמי אמרינן הכי, דאע"ג דאין שמיעת עדות מהני בלילה, אפ"ה ראיית לילה מהני. ובע"כ לא משום דראייה דמי לשמיעת עדות, הא בשמיעה דלילה לא סגי, דאין קבלת עדות כשר בלילה, אלא ע"כ היינו טעמא משום דגבי קדוש החדש לא בעי עדות, מש"ה בשמיעה דלילה נמי סגי". ולפי זה אין סתירה בין דברי רש"י בר"ה למשמעות דבריו בסנהדרין.

<> וכתבו תוספות ב"ק צ: [ד"ה כגון]: "כגון שראוה בלילה - אם ראוה ביום דנין ע"פ ראיה, דלא תהא שמיעה גדולה מראייה. אבל ראו בלילה, אין יכולין לדון ע"פ ראיית לילה, דראייה כקבלת עדות, וקבלת עדות כתחילת דין כדמוכח בר"ה [כה:], ותחילת דין ביום... הלכך צריכין לחזור ולהעיד ביום, וכיון שצריכין להעיד, אין המעיד נעשה דיין".

<> לשונו של האבני נזר [אבן העזר ח"א סימן קא (אות ד)]: "הנה קיימא לן שהבית דין יכולים לדון על פי ראיה, אך דוקא כשראו ביום, אבל לא כשראו בלילה. וזה צריך ביאור דמה נפקא מינה, סוף סוף יודעים המעשה, והוא קל וחומר משמעו מהעדים", והמשך דבריו יובא בהערה 2124. נמצא ששואל כאן שתי שאלות על הצד ש"ענין העדות שצריך שידע הדיין המעשה, ואם אין עד לא ידע המעשה"; (א) מדוע אין עד נעשה דיין, הרי הדיין יודע המעשה [ודוחה את הסברה שבעינן עדות שאתה יכול להזימה]. (ב) מדוע כאשר ראו בלילה אין נעשים דיינים, הרי הדיינים יודעים המעשה.

<> אודות שהדין הוא על דבר שנגלה בפועל, כן כתב בקיצור בח"א לשבת עז: [א, מב:], וז"ל: "מדת הגלוי הוא מדת הדין". ובח"א לע"ז כ: [ד, נא.] כתב: "כי פעל הדין צריך שיהיה בגלוי, כי מאחר שפעל זה הוא בכח דין, הוא בגלוי נראה לכל גם כן. ואם אינו נראה הרי אין כאן דין גמור, כי לפי חוזק הדין ראוי שיהיה נגלה, ודבר זה מבואר". ולהלן פ"ה מ"ג [ד"ה עשרה נסיונות] כתב: "אין הידיעה במדת הדין רק כאשר נמצא נגלה בפעל לגמרי, ואז הידיעה בצדקתו הוא במדת הדין... ודבר שהוא נמצא בפעל לגמרי יש תשובה אף למדת הדין". ולשון חכמים מרפא, שאמרו [סנהדרין ו:] "אין לו לדיין אלא מה שעיניו רואות", הרי תלו את ענין הדיין בראיית העינים, והם הם הדברים.

<> במבוא לדרשות מהר"ל עמודים 56-59 הקדיש עיון מיוחד לענין זה, ועל דברים אלו כתב: "אין הגדת עדות הבאת המעשה לידיעת הדיינים, אלא הצגת האירוע בפועל, כביכול, מציאות המעשה משתקפת בעדים, שבראייתם חדר המעשה אל תודעתם, ועל ידי הגדתם מתגלה התרחשות המעשה כלפי חוץ. נמצא אין בית הדין דן על פי הידיעה, אלא על פי ראייה". ושם הביאו את דברי האבני הנזר [תחילת דבריו הובאה בהערה 2122], שכתב: "וצריך לומר שהבית דין אינם יכולים לדון על פי ידיעתם, רק על פי ראייתם, ומה ששמעו מעדים שראו, חשוב כאילו אז ראו הבית דין בשעה ששמעו העדות, וכעין זה כתב הגאון מהר"ל ז"ל מפראג בספר דרך חיים פ"ד משנה כב. וראיה לזה קידוש החודש דצריך להיות על פי הראיה, מדכתיב [שמות יב, ב] 'הזה', כזה ראה וקדש [ר"ה כ.]. ומה מועיל ראיית העדים. ועל כרחך דמה שבית דין שומעים מהעדים כאילו ראו הלבנה בעצמם. ובילקוט [ח"א אות קצא] קורא לעידי החודש 'שלוחי החודש'. וכן בסנהדרין [נו.] בבית דין ששומעים עדים שמעידים ברכת השם קורעים כאילו שומעים בעדותם ברכת השם. ועל כן מועיל שמיעתם מהעדים ביום ולא ראייתם בלילה... דשמיעתם מהעדים גזירת הכתוב כאילו ראו בעצמם וכאילו פוסקים על פי ראייתם... והרי המעיד ראיתי עדות שנחקרה בבית דין, לא חשוב עד מפי עד, דחשוב כאילו ראה המעשה בעצמו". ובשם משמואל [הגדה של פסח עמוד מא] כתב: "כי בעדות כתיב לשון הגדה [ויקרא ה, א "אם לא יגיד ונשא עונו"], ובתרגום [שם] 'יחוי', שהעדים כמו מראים לבית דין המעשה, עד שהבית דין כמו רואה המעשה". ועל הפסקא של "מגיד" כתב שם: "הנה כ"ק אבי אדמו"ר ז"ל הגיד; היות כי תרגום של 'ויגיד' הוא 'ויחוי', היינו שמראה לו הדבר שכן הוא, ולא בסיפור דברים בעלמא, וזוהי המצוה של [שמות יג, ח] 'והגדת לבנך', להראות לו הענין".

<> אודות שדיבורים כלפי זולתו הם הוצאת הדבר לפועל, ולא כאשר הדברים נשארים אצלו, כן כתב בנתיב התורה ר"פ ו [א, כו.], וז"ל: "וזה אמרם בפרק הרואה [ברכות סג:], 'הסכת' [דברים כז, ט], עשו כתות ועסקו בתורה, לפי שאין התורה נקנית אלא בחבורה. כדרבי יוסי בר חנינא, דאמר ר"י בר חנינא מאי דכתיב [ירמיה נ, לו] 'חרב אל הבדים ונואלו', חרב על שונאיהם של תלמידי חכמים שיושבים בד בבד ועוסקים בתורה... וביאור זה, כי השכל עומד בגוף, וצריך שיהיה שכל נבדל מן הגוף. ואם הוא לומד תורה על ידי החבורה, שכל אחד מוציא שכלו אל אחר, ואחר מקבל אותו, ואצל האחר שקבל מן חבירו הרי אצלו הוא שכל נבדל, שהרי לא היה עומד בו, עד שבזה הוא נעשה שכל נבדל". ולהלן פ"ו מ"ז איתא שהקנין העשירי של תורה הוא "דבוק חברים", וכתב שם על כך: "כי האדם כאשר הוא יחידי אינו מקבל התורה [ומביא שם את המאמר "חרב על הבדים"]... כי עיקר התורה ע"י שנים דוקא. כי האדם במה שהוא עצמו בעל חומר, ראוי שיוציא השכל אל אחר, ואז הוא שכל נבדל שאינו עומד בגוף האדם. אבל כאשר הוא עוסק בד בבד, ואינו מוציא השכל אל אחר להיות שכל נבדל מן הגוף, אינו מתחכם כלל" [הובא למעלה פ"ג הערה 626]. והשכל הנבדל הוא בפעל, וכפי שכתב בח"א לב"מ פה: [ג, מא:], וז"ל: "מעלת השכל הפשוט שהוא נבדל, והדבר אשר אינו בנושא הוא בפעל". ובנצח ישראל פכ"ט [תקפב.] כתב: "כי הנבדל הוא בפעל, והאדם הגשמי אינו בפעל, רק הוא בכח, כי זהו ענין החומר שהוא בכח".

<> שמעתי לבאר שלכך "עֵד" הן אותיות "עַד", שענינו של העד הוא להביא את עדותו עד לבית דין, כי עַד לשם מגיעה עדותו, וכמו שמבאר.

<> בנצח ישראל ר"פ נז [תתעו.] כתב: "כי העדות שיש לדון עליו, צריך שיהיה העדות נמצא בפעל הגמור מן המעיד. ודבר זה דברי חכמה עמוקה מאוד. מפני כי הדין והמשפט אשר יבוא על העדות, הוא דבר מחויב ומוכרח, כמו שהוא כל דין מחויב ומוכרח. ולדבר זה צריך שיהיה העדות בפועל, שהמחויב ומוכרח אין שייך אליו הכח, שהכח אין לו מציאות גמור. והמחויב - לפי חיוב שלו - יש לו מציאות גמור, שהרי הוא מחויב ומוכרח. ולכך כל דין פסול בלילה [סנהדרין לב.], וכל קבלת עדות פסול בלילה [ר"ה כה:]... כל זה ענין אחד. שכל אלו אין מציאותם בפועל, כי היום הוא נמצא בפועל. והדין, וכל אשר שייך לו, צריך שיהיה נמצא בפועל". ושם הוסיף לבאר לפי"ז מדוע קרוב הוא פסול לעדות [סנהדרין כז:], והובא למעלה בהקדמה הערה 171. ועוד אמרו חכמים [קידושין מ:] "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה אינו מן הישוב, ופסול לעדות". ובח"א שם [ב, קמד:] כתב: "האשה פסולה לעדות, מפני שהיא נוטה אל החומר, ומכ"ש מי שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ, שהוא הכל חומר, ואין בו צורה כלל. וידוע כי העדות שמוציא העדות אל הפעל, ולכך האשה, שהיא נוטה אל החומר, ואינה נחשבת בפעל, שהחומר אינו בפעל, לכך אינה יכולה להוציא דבר אל הפעל, כי הוא עצמה אינה בפעל. כל שכן מי שאינו במקרא במשנה בדרך ארץ אינו בפעל, ופסול לעדות". ועוד אמרו [ע"ז ד:] "כל מצות שישראל עושין בעולם הזה באות ומעידות אותם לעולם הבא". ובח"א שם [ד, כח:] כתב: "כי לשון עדות הנאמר, כי העד מוציא הדבר אל הפעל הנגלה, וזהו כל עדות שמוציא הדבר בגילוי. וכן העדות שמעידות המצוות שמוציא הדבר אל הגלוי, שהאדם היה דבק במצוה ועשה את המצוה. ואין ראוי לעדות רק המצוה האלקית הנבדלת, כי החומר אינו בפעל. לכך האשה והעבד פסולים לעדות [ב"ק פח.], כי האשה והעבד נוטים אל החומר, ואין שייך בהם שיוציאו דבר אל הגלוי, כי הם חמריים, אינם כל כך בפעל הנגלה, ואיך יוציאו דבר אל הפעל הנגלה. ולפיכך אמר כי המצוה האלקית היא שמעידה על שקיימו ישראל המצוה, כי ע"י המצוה יוצא האדם אל הפעל הנגלה, ומצד הזה יש עדות בפעל נגלה על ישראל שקיימו". ועוד אמרו [מנחות פו:] שנס ההדלקה של נר מערבי הוא עדות ששכינה שורה בישראל. ובח"א שם [ד, פה:] כתב לבאר: "אף על גב כי כמה נסים היו במקדש, דוקא נס זה של נר הוא עדות, כי העדות מוציא הדבר אל הפעל, והוא דומה לגמרי אל נר, שהרי הנר מוצא הראות אל הפעל. ולפיכך אין דבר שהוא ראוי ומסוגל להיות עדות להוציא אל הפעל שהשכינה בישראל כמו הנר, שהרי הנר מוציא הכל אל הפעל. ולפיכך היה העדות בנר דוקא, ואצלו כתיב [ויקרא כד, ג] 'מחוץ לפרוכת העדות', וזהו שלא כבה נר המערבי, והבן זה". וראה למעלה פ"ג הערה 81, ופרק זה הערה 1128. ובספר שערי יושר תחילת שער ז ביאר שהעדים הם הנותנים הכח לדיינים לפעול. ולפי דברי המהר"ל כאן הענין מחוור, כי העדים הם המוציאים לפעל את הדבר לפני הדיינים, ומאפשרים לדיינים לפסוק הדבר.

<> פירוש - משנתינו באה להורות שהאדם נתון ברשות ה' "ואין דבר מן האדם רק הכל מן השם יתברך" [לשונו למעלה לפני ציון 2096], לכך הוזכר כאן שה' "הוא עד", כי זה מורה שה' מוציא הכל אל הפועל, ואומן קונה בשבח כלי [קידושין מח:]. ועוד אמרו חכמים [ר"ה לא.] "בראשון מה היו אומרים, 'לה' הארץ ומלואה' [תהלים כד, א], על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו". ואודות שה' מוציא הנמצאים אל הפעל, כן כתב בבאר הגולה באר הרביעי [תקמג.], וז"ל: "כי הוא יתברך הוציא את נמצאים כולם לפעל המציאות בששת ימי בראשית", ושם הערות 1057, 1332. ובנתיב הצדק פ"ב [ב, קמ.] כתב: "כל הדברים אשר הם ראוים להיות בעוה"ז, הש"י מוציא אותם לפעל. וגם צדקת הצדיק, כאשר הצדיק עושה מצוה קונה מדריגה העליונה שלא היה לו קודם, ומדריגה זאת מוציא הש"י אל הפעל. ומפני כך אמר [יומא לח:] 'הבא לטהר מסייעין לו', ובזה שהוא מסייע לו, הוא מוציא צדקה שלו אל הפעל". וראה להלן ציון 2159.

<> פירוש - בעל דין הוא המבקש להעמיד לדין את הנתבע על דבר שהנתבע עשה כנגדו, אך אם אין הדבר כנגד הבעל דין, שוב אין מקום לבעל דין לתובעו. וכמו שאמרו [כתובות צב:] "ראובן שמכר שדה לשמעון באחריות, ואתא בעל חוב דראובן וקטריף לה מיניה. דינא הוא דאזיל ראובן ומפצי ליה, ["אם יש לו עליו שום גלגול דברים לחשוב חוב כנגד חוב, או אישתבע לי דלא פרעתיך" (רש"י שם)], ולא מצי אמר ליה לאו בעל דברים דידי את ["איני טורף ממך כלום" (רש"י שם)]. משום דאמר ליה, דמפקת מיניה עלי הדר ["מה שאתה מוציא ממנו יחזור עלי" (רש"י שם)]. ואיכא דאמרי, אפילו שלא באחריות נמי ["מכרה ראובן לשמעון לא מצי אמר ליה בעל חוב לראובן לאו בעל דברים דידי את" (רש"י שם)], דאמר ליה לא ניחא לי דתהוי ליה לשמעון תרעומת עלי". הרי ש"בעל דין" הוא רק אחד שהדבר נוגע לו ונוגד אותו, אך לולא כן יכול הנתבע לומר לו "לאו בעל דברים דידי את". וכן נפסקה ההלכה שאם לא תהיה לשמעון אף תרעומת על ראובן, וכגון שראובן נתן לשמעון הקרקע במתנה, יכול הבעל חוב לומר לראובן שאינך בעל דיני [טושו"ע חו"מ סימן רכו, סעיף א].

<> לכאורה נאמר לא כך, שהרי כתיב [איוב לה, ו-ז] "אם חטאת מה תפעל בו ורבו פשעיך מה תעשה אם צדקת מה תתן לו או מה מידך יקח". ובדרוש על התורה [יד.] כתב לגבי עשרת הדברות בזה"ל: "בעבור כי הראשונות [חמש הדברות הראשונות] המה דברים שבין אדם למקום... אמנם ה' אחרונות כלם דברים שבין אדם לחבירו... 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 הערה 344]. וכן למעלה במשנה ד [לאחר ציון 332] כתב: "ואף כי אם יחטא האדם, מה יפעל אל השם יתברך". וכיצד דברים אלו עולים בקנה אחד עם דבריו כאן "שאם חטא החטא הוא כנגד השם יתברך, והוא מבקש הדין", והשוה זאת לבעל דין שתובע את ההפסד שנעשה לו. ויש לומר, שאמנם אין ה' נחסר ח"ו מחמת חטאי האדם, אך מ"מ חטאי האדם נחשבים למרידה במלכות ה', ומבחינה זו הדבר הוא כנגד כבוד שמים. וכן אמר דוד [תהלים נא, ו] "לך לבדך חטאתי", וראה הערה הבאה והערה 2160, ולמעלה הערה 329.

<> כן כתב הרע"ב כאן: "הוא בעל דין - שהוא תובע את החוטאים". והרבינו יונה כתב כן, והוסיף: "כמו שאמר דוד [תהלים נא, ו] 'לך לבדך חטאתי'... שהוא תובע את ההזק כבעל דין". ובחגיגה ה. אמרו "רבי יוחנן כי מטי להאי קרא בכי, [מלאכי ג, ה] 'וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושקי שכר שכיר'. עבד שרבו מקרבו לדונו וממהר להעידו, תקנה יש לו". והמהרש"א שם בח"א כתב: "במשנה דאבות שנינו 'הוא עד הוא הדיין', אבל הוסיף רבי יוחנן לדקדק בהאי קרא שהדיין גופיה מקרבו למשפט על מה שפשע נגדו".

<> מבאר המשך המשנה "והוא עתיד לדון". ובכת"י כאן כתב: "והדין הוא לשעה בלבד, ולכך אמר כמו שהוא דיין עתה, כך הוא דיין לעולם". וכן כתב כאן הרמב"ם: "'הוא הדיין והוא עתיד לדון'. רוצה בו שהוא שופט עתה את הכל בחיים ובמות, ובשאר עניני העולם. והוא גם כן עתיד לדון אשר יחיו לעולם הבא בגמול ועונש".

<> פירוש - נאמר כאן במשנה "שאין לפניו לא עולה, ולא שכחה, ולא משוא פנים, ולא מקח שוחד", והם ארבעה דברים השייכים אל הדין, וכמו שיבאר. וכן נאמר [דה"י ב יט, ו-ז] "ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שחד".

<> הרכיב כאן דברי הרמב"ן עם דברי הרמב"ם. כי הרמב"ן כתב שם [שמות יח, כא]: "ויש מפרשים 'אנשי חיל' אנשי כח וזריזות, וכן 'אשת חיל' [משלי לא, י], בעלת כח וזריזות בעבודת הבית, כאשר יפרש בה. כענין 'ואשר כח בהם לעמוד בהיכל המלך' [דניאל א, ד]". והרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז כתב: "ובכלל 'אנשי חיל' שיהיה להן לב אמיץ להציל עשוק מיד עושקו, כענין שנאמר [שמות ב, יז] 'ויקם משה ויושיען'". והבטוי "להציל עשוק מיד עושקו" לקוח מהנאמר [ירמיה כב, ג] "כה אמר ה' עשו משפט וצדקה והצילו גזול מיד עשוק וגר יתום ואלמנה אל תנו וגו'". ובסמוך יתמקד בעיקר על "אנשי חיל" מורה זריזות.

<> כן ביאר החזקוני [שמות יח, כא] "יראי אלקים - שאין להם יראה מאדם, רק מהקב"ה". וכן כתב שם הראב"ע בפירושו הארוך: "יראי אלקים - שאין להם יראה מאדם רק מהשם לבדו". ובגו"א שמות פי"ז אות ד כתב: "מי שהוא ירא אלהים אינו מתפתה לשום אדם". וכן נאמר [דה"י ב יט, ו-ז] "ויאמר אל השפטים ראו מה אתם עשים כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט. ועתה יהי פחד ה' עליכם שמרו ועשו כי אין עם ה' אלקינו עולה ומשא פנים ומקח שחד".

<> מבאר שאם אין יראת אלקים, אזי יש יראת אנשים. וכן נאמר [דברים יח, טו] "נביא מקרבך מאחיך כמוני יקים לך ה' וגו'", ובגו"א שם אות יג כתב: "בספרי דרשו 'כמוני', כמו שאני מדבר דבר ואיני מתירא, וכן הוא אומר 'רק אל יוסף פרעה התל' [שמות ח, כה], כך כל הנביאים לא יהיו מתיראים; שכן אמר יהושע [יהושע כד, יט] 'לא תוכלו לעבוד את ה''... זה המדרש יש בו ענין נפלא, אפרשהו לך למען תבין. כי הכתוב אמר 'כי נביא אקים', לא כמו האומות שהם דורשים אל מעוננים ואל קוסמים, שכל המעשים האלו הם מעשים מן רוחות הטומאה, ואינם מן האלהים, אבל הנביא יהיה דברו מן האלהים. וזה נראה כי ענין אלהי עמו, דכאשר לא ירא הנביא, ענין זה הוא מפני כי דבר רוח אלהים עליו, שהם דברי קדוש, ומכח דברי קדוש, שהוא נורא על כל בשר ודם, לא היה הנביא מתיירא מבשר ודם, כי זהו הוראה על שנבואתו נבדלת אלהית, שהרי אינו מתיירא מבשר ודם, וזהו שנבואתו למעלה מבשר ודם. ומפני שמשה היה מגנה ענין האומות, אמר 'נביא אקים לך וגו'', דאף על גב דמדריגות הנביאים האחרונים לא היו כמו משה, אל תאמר כלל מפני זה שלא יהיו דברי אלהים חיים בקרבו, אלא הוא כמוני בענין זה שדברי אלהים חיים בקרבו, ולכך אינו ירא כמוני". ולכך הירא אלקים אינו ירא מבני אדם, ולאידך גיסא, מי שאינו ירא אלקים הוא ירא מבני אדם. וכן נאמר להדיא [דברים א, יז] "לא תכירו פנים במשפט כקטן כגדל תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לאלקים הוא וגו'".

<> כפי שפירש רבינו בחיי [שמות יח, כא] "צריכים גם כן שיהיו אנשי אמת, כלומר שיהיו אוהבים האמת ובוחרים בו, שלא יסכימו כי אם אליו". ורבינו יונה במשלי כב, יב כתב: "וכן 'יראי אלקים אנשי אמת', והם אוהבי אמת". וכן כתב הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז "'אנשי אמת', שיהיו רודפין אחר הצדק מחמת עצמן בדעתן, אוהבין את האמת, ושונאין את החמס, ובורחין מכל מיני העול".

<> כפי שכתב בגו"א פי"ח סוף אות לא: "'כל דיין שדן דין אמת לאמיתו' [שבת י.]. פירשו התוספות [ב"ב ח:] 'לאמיתו' דנקט לאפוקי דין מרומה. ולי היה נראה שכך פירושו, 'דיין הדן דין אמת לאמיתו' לאפוקי דין שודא דדיינא [הכרעה של דיין לפי סברתו, ולא על פי דין, והוא דבר התלוי בשיקול הדעת]. שהדבר זה אינו תולה באמת, רק באומד ובמחשבה, ואין זה 'לאמתו'. וכן אם דן דין של שקול הדעת, כגון דפליגי תרי תנאי או תרי אמוראי וסוגיא דעלמא כחד אזלא, והדיין פסק כך, אין זה שפסק דין לאמתו, דהא לא ידע שהאמת הוא כך, רק סוגייא דעלמא כך הוא, ולא נקרא דיין שדן דין אמת לאמתו, שזה לא הוי רק כאשר פסק דין אמת ברור, ופירוש זה אמת ברור". ומעין זה כתב בנתיב התורה פ"י [א, מב:], ובח"א לב"ב ח: [ג, ס:], והובא למעלה פ"א הערה 1526, ופ"ג הערה 1839. ואודות שאומדנא אינה אמת גמורה וברורה, כן כתב למעלה פ"ב מי"ד [תשפט:], וז"ל: "והבן הדברים אשר רמזנו פה, כי הם דברי חכמים באמת ובלי ספק, לא מכח סברא ואומדנא, רק באמת". וראה למעלה הערה 994, ובמבוא [עמודים 15-17].

<> לא ברור מהי כוונתו ש"יהיה לו הנאה של מה בדין", ומחמתה "לא יכול לברר הדין לאמתו". ובגו"א שמות פי"ח אות מא [מד.] כתב: "אין להקשות, אף על גב דהוא אוהב ממון שלו, כיון דאין אוהב ממון אחר, למה אינו דיין. ואין זה קשיא, דאם אוהב ממון שלו, לכל הפחות ממון אחר אין לו לב חזק להציל ולהוציא ממון, שיחוס קצת על חבירו. ומה שאהוב לו לגמרי, לחבירו עושה מקצת, וצריך שיהיה לב חזק להציל העשוק, לכן אינו דיין". אמנם קשה להעמיס על דבריו כאן את דבריו בגו"א. ואולי כוונתו כאן היא שאם הוא אוהב ממון, זה מורה עליו שאוהב כל מילי דהנאה, וכמו כבוד ושאר דברים, ולכך אינו יכול לברר הדין לאמתו. ומעין זה מבואר במדרש התנחומא הידוע [פרשת נח אות ג], שאמרו שם "כל מי שאוהב עושר ותענוג אינו יכול ללמוד תורה שבע"פ, לפי שיש בה צער גדול ונדוד שינה ויש מבלה ומנבל עצמו עליה". @**ובנתיב גמילות חסדים**^ פ"ה [א, קסה:] סלל לו דרך נוספת בביאור ארבע מדות הדיינים, וז"ל: "כנגד אלו ד' אמרה תורה 'אנשי חיל יראי אלקים אנשי אמת שונאי בצע'. ויש לך לדעת ולהבין אלו ד' דברים הכתובים בתורה, שבא להזהיר שיש למנות דיינים שאין בהם פחיתות ותכונה רעה כלל. והנה האדם יש בו ד' חלקים אלו; הא', הוא הגוף. הב', הוא הנפש. הג', הוא השכל. הד', הוא ממון של אדם, אף כי אין הממון הוא האדם עצמו, הרי בארנו כי גם הממון נכנס בגדר האדם, לפי שהממון הוא חיותו [ראה למעלה פ"ב הערה 588]... וכנגד שלא יהיה לדיין תכונה רעה מצד הגוף אמר 'אנשי חיל', לפי שמצד הגוף האדם הוא נכנע לפני התקיף ממנו. וכנגד זה אמר 'אנשי חיל', שיהיה איש חיל שהוא בעל כח מצד הגוף, ולא יהיה מחניף לאדם, אף שהוא גדול בגדולים. ויש אדם הפך זה, שגובר בו כח הנפש, שהנפש היא בעלת כח, עד שאף מן השם יתברך אינו ירא... וכנגד זה אמר 'יראי אלקים', והוא ירא מן השם יתברך, ולא יטה משפט, רק הוא מדקדק במשפט. 'אנשי אמת' והוא כנגד השכל, שהם אוהבים השכל, ומפני כך אוהבים האמת, שהוא שכלי. 'שונאי בצע' נגד הממון, ובזה האדם שלם בכל".

<> לשונו למעלה פ"ב מט"ו [תתיד.]: "ואמר 'ובעל הבית דוחק' [שם], כלומר שהשם יתברך אשר נתן התורה, הוא דוחק לעשות בזריזות. כי הוא יתברך נבדל מן הגשם, וידוע כי הבלתי גשם אין מלאכתו בזמן, רק הוא פועל בלתי זמן, וזהו הזריזות היותר. ואילו האדם אשר יפעול בכח גשמי, שייך בו עצלה. ולכך אמר שאם נשער מלאכת האדם בתורה אל בעל הבית, הוא השם יתברך אשר אליו המלאכה הזאת, נמצא כי הוא דוחק מאד מאד, כי הוא יתברך מסולק מן הליאות לגמרי לפי עוצם כחו. ומפני שנתן השם יתברך התורה השכלית אל האדם, ראוי שיהיה נוהג כאילו לא היה אדם גשמי ויעשה מה שאפשר... כי בעל הבית דוחק מאד מאד, לפי מה שהוא יתברך פועל בלא זמן לגמרי". ובנתיב התורה פי"ז [א, עד.] כתב: "כי כבידות הגוף מונע האדם מן הזריזות, וכאשר הוא זריז במצות השם יתברך, בזה גובר האדם על גופו המונע אותו". וברי הוא שכלפי מעלה אין אלא זריזות. והרי זריזות של מצות נלמדת היא מחפזון דמצרים [רש"י שמות יב, יז], ובגו"א שם אות מב כתב: "מפני שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה, ולא הספיק עסתם להחמיץ [הגדה של פסח], ומאחר שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים, אין כאן עיכוב, כי מעשיו במהירות ובכח גדול, עד שאין כאן עיכוב. והענינים השכליים פעולתם שלא בזמן, לפי שהם אינם תחת הזמן... ולכך ציווה שאין מחמיצין את המצה, להודיע כי פעולת השם יתברך בלי זמן כלל" [הובא למעלה פ"ב הערה 1648]. ובגבורות ה' פל"ו [קלד:] כתב: "כי כל הדברים נופלים תחת הזמן, ונבראים בזמן, זולת השם יתברך שאינו נופל תחת הזמן" [הובא למעלה פ"א הערה 1184].

<> פסחים סו. "תנו רבנן הלכה זו נתעלמה מבני בתירא, פעם אחת חל ארבעה עשר להיות בשבת, &**שכחו**^ ולא ידעו אם פסח דוחה את השבת, אם לאו. אמרו, כלום יש אדם שיודע אם פסח דוחה את השבת, אם לאו. אמרו להם, אדם אחד יש שעלה מבבל, והלל הבבלי שמו, ששימש שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון, ויודע אם פסח דוחה את השבת, אם לאו. שלחו וקראו לו, אמרו לו כלום אתה יודע אם הפסח דוחה את השבת, אם לאו. אמר להם... קל וחומר הוא, ומה תמיד שאין ענוש כרת דוחה את השבת, פסח שענוש כרת אינו דין שדוחה את השבת. מיד הושיבוהו בראש, ומינוהו נשיא עליהם, והיה דורש כל היום כולו בהלכות הפסח. התחיל מקנטרן בדברים, אמר להן מי גרם לכם שאעלה מבבל ואהיה נשיא עליכם, &**עצלות**^ שהיתה בכם, שלא שמשתם שני גדולי הדור שמעיה ואבטליון". הרי ששכחה היא מחמת עצלות. והטעם הוא, כי שכחה היא מחמת הגשמיות, וכפי שמצינו שהרדיפה אחר תענוגות משכחת תלמודו, וכמו שאמרו [פסחים מט.] "תנו רבנן, כל תלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, סוף מחריב את ביתו... ותלמודו משתכח ממנו". ובנתיב התורה פ"ג [א, טו.] כתב: "פירוש, כי התלמיד חכם המרבה סעודתו בכל מקום, ואין זה ראוי אל התלמיד חכם במה שהוא תלמיד חכם שצריך שלא יהיה נמשך אחר התאוה, ודבר זה שהוא רבוי הסעודה בכל מקום ענין גופני... ואמר תלמודו משתכח, בעבור שהוא נוטה אל החמרי, בוודאי משתכח ממנו התורה". וראה למעלה פ"ב הערה 1065 שנתבאר שם שהחומריות מביאה לשכחת התורה. 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 הערות 43, 1337]. והרי העצלות היא מחמת אותה גשמיות, וכמבואר בהערה הקודמת. ובנתיב הזריזות פ"א [ב, קפד:] כתב: "העצל הוא מי שיש לו כובד הטבע כמו שיש לעצל, לכך קרא את האדם שהוא רחוק מן השכלי 'עצל', כי העצל הכל גוף, כי הנפש בטל אצלו לגמרי, ולפיכך אינו רוצה בתורה שהיא שכלי, כי הוא הכל גוף". ובגו"א בראשית פ"ט אות יז [ד"ה ודבר] כתב: "גוף, אשר אין פעולתו בזריזות... כל ענין הגוף הוא בעצלות", ושם הערה 66. ובגבורות ה' פט"ו [עד:] כתב: "כל אשר הוא חמרי יותר, אין כח טבעי פועל כל כך במהירות כמו מי שיש בו דקות החומר". והמסילת ישרים פרק ו כתב: "ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבדותו, ודאי הוא שלא יצליח... כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו" [הובא למעלה פ"ב הערות 1458]. הרי ש"השכחה מחמת העצלות". והרמב"ם בהלכות מתנות עניים פ"א הי"ב כתב "אבל אם ליקט כל מה שתחתיו, אע"פ ששכח כל מה שבראשו, אינו שכחה, לפי שמן העצלות שכח מה שבראשו, ומפני שטרחו מרובה". וברסיסי לילה אות לח כתב "עצלות שהוא גורם שכחה".

<> כי משוא פנים הוא העדפת זולתו מחמת חשיבותו, וכמו שכתב כאן הרבינו יונה: "ולא משוא פנים למחול למי שהוא גדול בחכמה ובחסידות". והרמב"ם כאן כתב: "ולא ישא פנים, שיענש הגדול במעלות על דבר מועט, כמו שיענש משה רבינו ע"ה על חטא הכעס [פסחים סו:], כמו שביארנו בפרקים הקודמים. וגמול עשו הרשע על כבוד אב ואם, ונבוכדנצר על כבוד הש"י כמו שהתבאר בסנהדרין [צו.], וזהו ענין ולא משוא פנים". ורש"י [איוב לד, יט] כתב "אשר לא נשא פני שרים - כלומר למלך עולם אשר אין משוא פנים לפניו". וביבמות עט. אמרו "'ויחמול המלך על מפיבושת בן יהונתן בן שאול' [ש"ב כא, ז], שלא העבירו. וכי משוא פנים יש בדבר".

<> לא הזכיר כאן את הדבר הראשון שאמרו במשנה "שאין לפניו לא עולה", וכן לא ביאר כנגד מה עומד "אנשי אמת". אך ברור שכנגד "אנשי אמת" זכר כאן "לא עולה", כי "עולה" עומדת כנגד "אמת", כי פירוש "עולה" הוא שקר ותרמית [אונקלוס ויקרא יט, טו, ורד"ק ספר השרשים שורש עול]. ולשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין פ"ב ה"ז הוא "שיהיו רודפין אחר הצדק... אוהבין את האמת ושונאין את החמס ובורחין מכל מיני העול".

<> פירוש - אף אם אחד מבעלי הדינים הוא מלך.

<> יש להעיר, כי נאמר [ויקרא יט, טו] "לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך", ופירש רש"י שם "לא תשא פני דל - שלא תאמר עני הוא זה, והעשיר חייב לפרנסו, אזכנו בדין, ונמצא מתפרנס בנקיות. ולא תהדר פני גדול - שלא תאמר עשיר הוא זה, בן גדולים הוא זה, היאך אביישנו ואראה בבושתו, עונש יש בדבר, לכך נאמר 'ולא תהדר פני גדול'". ולכאורה לפי דבריו כאן שנשיאות פנים היא כלפי המכובד, מדוע היא נאמרה ביחס לדל, ולא ביחס לגדול. ויל"ע בזה.

<> בא ליישב את שאלתו החמישית על המשנה [למעלה לאחר ציון 2011]: "ועוד, שאמר שאין לפניו מקח שוחד, מה שייך מקח שוחד אצל השם יתברך, כי מה יקח מן האדם". וראה בסמוך הערה 2151.

<> להלן ס"פ ו "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו". ובקידושין פב. אמרו "ואני נבראתי לשמש את קוני". ובבאר הגולה באר הרביעי [שפו:] כתב: "ראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך'. וכמו שאמרו עוד 'כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו'". וכן ביאר למעלה פ"א מ"ב [קצא.], גו"א בראשית פ"א אות ז, נתיב התשובה פ"ג הערה 78, נר מצוה [ו:], להלן הערה 2192, ועוד.

<> פירוש - היה צד לומר שהואיל ולהקב"ה יש כבוד מן האדם, לכך זהו השוחד שהאדם נותן לה', וממילא אין לדון את האדם, כפי שאין לדיין לדון את הבעל דין שנתן לו שוחד. וכן ביאר להלן [ד"ה ותירוץ קושיא], וז"ל: "כי השוחד שמקבל מאחר נעשה עמו דבר אחד, כי הוא מקבל מאתו. ולכך נקרא 'שוחד' שהוא חד, כלומר שנעשה הוא והדיין חד. ואז לא נמצא הדין מן הדיין, כי אין דין רק כאשר הדיין נבדל מן הבעל דין, שאז הוא דן עליו, אבל כאשר נעשה עמו אחד, הרי אין הדיין נבדל מאותו שהוא דן עליו, ולא היה זה דין כלל... ולפיכך יש לחשוב כי הוא יתברך מקבל הכבוד מן האדם, ונעשה עמו אחד, ואין כאן דין כאשר הכבוד מן האדם, אף על גב שהוא דיין אמת, סוף סוף אין כאן דין".

<> לשונו להלן [ד"ה ומה שאמר]: "שאין לפניו מקח שוחד, שאף אם הנמצאים הם לכבודו יתברך, לא שייך בזה שיקח שוחד כי לא ידין אותו, כי אין מקבל מאחר, כי הכל שלו יתברך, והכבוד שנותן אל השם יתברך, משלו יתברך הוא נותן. ואין בזה מקח שוחד רק כאשר מקבל דבר שאינו שייך לו, ושייך בזה קבלה כאשר מקבל מזולתו, ולא היה הדין עליו... שכל אשר מקבל מזולתו אין ראוי לדון עליו. אבל מפני שהכל שלו, והכבוד שנותן הוא מן השם יתברך, ולכך לא שייך אצלו מקח שוחד". וכן חזר וכתב בהמשך [סד"ה ותירוץ קושיא], ולהלן ס"פ ו.

<> "שלא יקח שוחד להטות הדין" [לשון הרמב"ם כאן].

<> המשך לשון הרמב"ם: "כי זה מן השטות שירוחק מן השם יתברך מה שלא יצוייר ואף לא ידומה, כי איך יצוייר לו שוחד, ומה יהי השוחד". וראה למעלה הערה 2146.

<> לשון הגמרא שם: "וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם, התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו, נר ישראל עמוד הימיני פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה. אמר להם, אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי... ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו בממון, אף על פי כן הייתי בוכה. ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה... ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון... ולא אבכה". ויקשה, הרי אין שום אפשרות לשחד את הקב"ה בממון, ומה היה הצורך למעט זאת. וכן הקשה כאן החסיד יעב"ץ על הרמב"ם.

<> שניתן לתת שוחד כלפי מעלה.

<> ו&**קבלת**^ שוחד מורה על שוחד להטית הדין, ושוב תיקשי לך מה הצורך לפסוק לשלול כלפי מעלה קבלת שוחד, דפשיטא שזה לא יהיה. וכן בסמוך יבאר [לאחר ציון 2167] שלא שייך לומר שהקב"ה &**מקבל**^ שוחד.

<> שהפסוק בא לשלול שקבלת הכבוד מן הנבראים תחשב כשוחד.

<> ובפסוק נאמר "ולא יקח שוחד", ואונקלוס תרגם המלים. אמנם עדיין תקשי לך, שהרבה פעמים ביאר בגו"א שאונקלוס לא תרגם את המלים, אלא את הענין [ראה בספר המפתח לחומש גור אריה השלם עמוד כא, שיסוד זה הוזכר בגו"א למעלה מעשרים פעם. וכן הרמב"ן שמות כח, סוף פסוק מא, כתב: "אונקלוס רדף הענין, ולא הקפיד בלשון, כמנהגו במקומות רבים"], ומדוע כאן שאונקלוס יתרגם המלים ולא הענין. ועוד, שרש"י שם כתב: "ולא יקח שחד - לפייסו בממון", ובגו"א שם אות יד כתב: "הקשה הרא"ם, איך שייך אצל השם יתברך פיוס ממון. אבל אין זה קשיא, כי פשוטו כי אם אדם חוטא וירצה להביא קרבן, שהוא דורון אל השם יתברך, וזהו פיוס ממון, לא יתכפר בו, כי 'זבח רשעים תועבה' [משלי כא, כז]. או שיקדיש ממון לשמים, כדכתיב [שמות כה, ב] 'ויקחו לי תרומה', זהו נתינת ממון לו שנותנים לו, בזה לא יתפייס". ומדוע כאן סירב לפרש כדבריו בגו"א, אלא ביאר שאיירי שאין הכבוד מן הנבראים נחשב לשוחד. ויל"ע בזה.

<> פירוש - חוזר לדברי המשנה ששלילת השוחד מהקב"ה היא לומר שכבוד ה' מהנבראים אינו בגדר שוחד, כי הכל של ה', ואין האדם נותן אליו דבר.

<> כי שפיטת השני היא בעלות מסויימת עליו, וכמבואר למעלה הערה 2075. וכן מצינו זיקה בין מלכות למשפט, שנאמר [משלי כט, ד] "מלך במשפט יעמיד ארץ", הרי שמשפט נובע מבעלות המלך על עמו. וצרף לכאן שיש מהראשונים שסוברים שדינא דמלכותא אינו דין אלא במלכי אומות העולם בחוצה לארץ, מפני שהארץ של המלך ויכול לומר אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל שבארץ ישראל לא יוכל לומר כן, לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפים בה, ונתחלקה לכל אחד ואחד מישראל, ואינה של המלך [ר"ן נדרים כח., נ"י שם, רשב"א שם ובתשובותיו ח"א סימן תרלז, אור זרוע ב"ק סימן תמז]. הרי שיכולת לדון מותנית בבעלות המלך.

<> "כי הוא יתעלה ויתברך מוציא הדבר אל הפועל, לכך הוא עד" [לשונו למעלה לפני ציון 2128]. ורש"י [במדבר כו, ד] כתב: "משפחת החנוכי - לפי שהיו האומות מבזין אותם, מה אלו מתיחסין על שבטיהן, סבורין הם שלא שלטו המצריים באמותיהם, אם בגופם היו מושלים, קל וחומר בנשותיהם, לפיכך הטיל הקב"ה שמו עליהם; ה"א מצד זה ויו"ד מצד זה, לומר מעיד אני עליהם שהם בני אבותיהם. וזהו הוא שמפורש על ידי דוד [תהלים קכב, ד] 'שבטי יה עדות לישראל'. השם הזה מעיד עליהם לשבטיהם, לפיכך בכולם כתיב 'החנכי' 'הפלואי'". ובגו"א שם [אות ה] כתב: "ה"א מצד זה וכו'. והא דלא הספיק באות אחד מן השם בלבד, משום דשם י"ה נתן הקב"ה באיש ואשה, היו"ד באיש וה"א באשה. ולפיכך זה השם י"ה מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כלומר אותו השם, שהוא בזיווג איש ואשה, מעיד על הבנים שהם בני אבותיהם, &**שמי שהוא אצל הענין הוא יכול להעיד**^, וזה השם הוא אצל הזיווג, מעיד עליהם". וזהו שכתב כאן "על דבר שלו יש לו להעיד עליו".

<> "שאם חטא, החטא הוא כנגד השם יתברך, והוא מבקש הדין" [לשונו למעלה לפני ציון 2130]. וצרף לכאן את דברי הרמב"ן [שמות כ, ג], שכתב: "ולא נמצא בכתוב בשום מקום שיבא לשון 'קנאה' בשם הנכבד כי אם בענין עבודה זרה בלבד... וכך אמרו במכילתא [שם] בקנאה אני נפרע מע"ז, אבל אני חנון ורחום בדברים אחרים. ולפי דעתי שיזכיר קנאה בע"ז בישראל בלבד, וטעם הקנאה כי ישראל סגולת השם הנכבד אשר הבדילם לו... והנה אם העם שלו משרתיו פונים אל אלהים אחרים, יקנא בהם השם כאשר האיש מקנא באשתו בלכתה לאחרים... ולא יאמר הכתוב כן בשאר העמים אשר חלק להם צבאות שמים". הרי מחמת היות האדם שייך לה' לכך חטאיו הם כנגד ה', וה' הוא המבקש לתובעו לדין.

<> מעין מה שאמרו בירושלמי [נדרים פ"ט ה"ד] "כתיב [ויקרא יט, יח] 'לא תקום ולא תטור את בני עמך', היך עבידא, הוה מקטע קופד [היה חותך בשר] ומחת סכינא לידוי, תחזור ותמחי לידיה", וכתב שם הפני משה: "כלומר דמפרש טעם המקרא דרך משל, הרי זה דומה למי שמחתך בשר בסכין, והכה הסכין על ידו, שאם תעלה על דעתך לחזור ולהכות להיד שהכתה בסכין על ידו האחרת, ולנקום נקמת היד שהוכתה [בתמיה], והכי נמי כמו כן שהרי אמרה תורה [שם] 'ואהבת לרעך כמוך'". ומעין מה שכתב הרמב"ן [דברים ד, ט] לגבי מעמד הר סיני "וצוה במצות עשה שנודיע בו לכל זרענו מדור לדור כל מה שהיה שם בראיה ובשמיעה... כי כשנעתיק גם כן הדבר לבנינו, ידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק, כאילו ראוהו כל הדורות. כי לא נעיד שקר לבנינו, ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל. והם לא יסתפקו כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בודאי שראינו כולנו בעינינו". ובסמוך יקשה [לפני ציון 2197] שאף בלא הטעם "שהכל שלו" ברור שהקב"ה לא יקח שוחד, ומה הצורך לומר טעם זה. אך לא הקשה כן לגבי עוולה, ותירוצו שם לא יועיל לעוולה. ויל"ע בזה.

<> "אין שכחה לפני כסא כבודך" [ברכות לב:], ו"אין שכחה לפני המקום" [ירושלמי יומא פ"ג ה"ט].

<> דברים אלו יוסברו על פי מה שכתב בנר מצוה [לז.], וז"ל: "והשכחה שנאמר כאן, אין הפירוש כמו השכחה שהוא אצל האדם, כי חס ושלום שיהיה נאמר שכחה בו יתברך. אבל השכחה הנאמרת כאן, רצה לומר הסרה וסלוק מאתו, כמו שאמר [ישעיה מט, יד] 'ותאמר ציון עזבני ה'', והיינו הסלוק והסרה מן השם יתברך". וכן כתב בבבאר הגולה באר השלישי [רע:].

<> המשך לשונו בנר מצוה שם [לז.]: "ואמר [ישעיה מט, טו] 'התשכח אשה עולה', כמו שאין סילוק לפרי בטן של אם מן האם לרוב הצירוף והחבור שיש לאם אל בנה, כך אין סילוק ופירוד לישראל מהשם יתברך, לרוב החבור והצרוף שיש לישראל עם השם יתברך, מצד שהם כמו בנים נחשבים".

<> כבר כתב כן למעלה, ולכך תיבות אלו הושמו בסוגריים.

<> צרף לכאן את דברי בלעם הרשע שאמר להקב"ה "בלק בן צפור וגו' - אף על פי שאיני חשוב בעיניך, חשוב אני בעיני המלכים" [רש"י במדבר כב, י]. וכן נאמר על המלך הראשון [נמרוד] "הוא היה גבור ציד לפני ה' וגו'", ופירש רש"י שם "צד דעתן של הבריות בפיו, ומטען למרוד במקום". ופירש הגו"א שם [אות ב]: "פשוטו של מקרא הוא שהיה מלך תקיף, מ"מ בזה שמזכיר הכתוב תקפו וכחו לפני ה' תלמוד שהיה ממריד בהקב"ה, שאין שייך גבורה לפני ה', והוא החל להיות גבור לפני ה' במקום שראוי ההכנעה" [הובא למעלה פ"ג הערה 1494]. וראה להלן הערה 2207.

<> כמו שנאמר [תהלים נ, ט-יב] "לא אקח מביתך פר ממכלאתיך עתודים כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי אם ארעב לא אמר לך כי לי תבל ומלאה". ופירש רש"י שם "לא אקח מביתך פר - לא שלך הם אלא שלי". ואמרו חכמים [מנחות קי.] על הקרבנות הנקרבים אל ה' "שמא תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר 'אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה' ונאמר 'כי לי כל חיתו יער בהמות בהררי אלף ידעתי כל עוף הרים וזיז שדי עמדי'... לא אמרתי אליכם זבחו כדי שתאמר אעשה רצונו ויעשה רצוני, לא לרצוני אתם זובחים, אלא לרצונכם אתם זובחים". ופירש רש"י שם "כדי שתאמר אעשה רצונו - להקריב לו קרבן ויעשה רצוני, לפי שהוא צריך לכך &**ואשחדנו**^". הרי ההפקעה מהשוחד היא בכך שהכל של הקב"ה, ולכך הכבוד שיש לה' מהנבראים [ראה למעלה הערה 2148] אינו יכול להחשב כשוחד. וראה למעלה הערה 2012.

<> להלן ד"ה ותירוץ קושיא, שהשוחד מונע עשיית דין.

<> צרף לכאן את הנאמר [איוב מא, ג] "מי הקדימני ואשלם תחת כל השמים לי הוא", ודרשו חכמים [ויק"ר כז, ב] "רוח הקודש אומרת 'מי הקדימני ואשלם', מי קלס לפני עד שלא נתתי לו נשמה, מי מלל לשמי עד שלא נתתי לו בן זכר, מי עשה לי מעקה עד שלא נתתי לו גג, מי עשה לי מזוזה עד שלא נתתי לו בית, מי עשה לי סוכה עד שלא נתתי לו מקום, מי עשה לי לולב עד שלא נתתי לו דמים, מי עשה לי ציצית עד שלא נתתי לו טלית, מי הפריש לפני פאה עד שלא נתתי לו שדה, מי הפריש לי תרומה עד שלא נתתי לו גורן, מי הפריש לפני חלה עד שלא נתתי לו עיסה, מי הפריש לפני קרבן עד שלא נתתי לו בהמה". הרי שמן הנמנע לשלם דבר אל ה' משום ש"תחת כל השמים לי הוא". ולמעלה פ"ג מ"ז אמרו "תן לו משלו, שאתה ושלך שלו", וכתב שם [לאחר ציון 837]: "כי מאחר שהכל הוא אל השם יתברך, למה ירע לבבו כאשר נותן אל השם יתברך משלו". @**ובכת"י כתב**^ כאן: "ואמר 'ברוך הוא וכו'', כי הדין הזה הוא בתכלית היושר והאמת, וזה כמו שאמר בסוף כי הכל שלו, כמו שאין עושה עוולה לעצמו, ולכך גם כן אין השם יתברך עושה עוולה לנבראים, שהם שלו. והכל נמשך לדבר זה שאמר כי הכל ביד ה', וכיון שהכל שלו, 'ברוך וכו''".

<> פירוש - זו שטות להרחיק דבר מן ה' שבלא"ה אינו אפשרי ואינו מציאותי.

<> פירוש - היה מקום לומר שהקב"ה לא יעניש האדם על העבירה האחת שעשה, אלא ימחול עליה, ורק ינכה משכר אלף הטובות שעשה את העונש האחד שהיה אמור לקבל, ואז יקבל שכר מופחת קמעא, אך לא יענש כלל על העבירה, כל זה אין לומר, וכמו שמבאר והולך.

<> לשון הרמב"ם: "ואמר ולא מקח שוחד. הוא כמו שאמר ג"כ בתורה [דברים י, יז] 'אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד'. ואין ענינו שלא יקח שוחד להטות הדין, כי זה מן השטות שירוחק מן השם יתברך מה שלא יצוייר ואף לא ידומה, כי איך יצוייר לו שוחד, ומה יהיה השוחד. אבל ענינו מה שביארנו שהוא לא יקח שוחד - הטובות, כמו שיעשה אדם אלף טובות ורעה אחת, שלא ימחול השם יתברך מעבירה ההוא לרוב טובותיו, ויחסר לו מאלף טובותיו טובה אחת או יותר, אבל יענש על זאת הרעה האחת, ויגמלהו על הטובות ההם כולם. וזהו ענין 'לא יקח שוחד'. והוא כמו 'לא ישא פנים', שיענש הגדול במעלות על דבר מועט, כמו שיענש משה רבינו ע"ה על חטא הכעס [תנחומא חוקת אות י]... וגמול עשו הרשע על כבוד אב ואם [זוה"ק ח"א קמו.], ונבוכדנצר על כבוד השם יתברך כמו שהתבאר בסנהדרין [צו.], וזהו ענין 'ולא משוא פנים'". ולמעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1771] כתב: "ואין הפירוש ש'הכל אחר רוב המעשה', ואם מעוט מעשיו רעים, נחשב צדיק גמור, והקב"ה מוותר לו הרע שעשה. וכן אם הוא רובו חייב, הוא נדון אחר הרוב, ואין הקב"ה משלם לו מעוט מעשיו שעשה. שאין הדבר הזה רק כך; כי כל מעשה טוב שעשה, אף אם הוא רשע גמור, ועשה מצוה אחת, הקב"ה משלם לו. וכן אם רוב זכאי, ועשה חטא אחת, הקב"ה משלם לו חטאו שעשה", ושם הערה 1774.

<> הר"י בן ששון, והובא בחסיד יעב"ץ כאן [ראה הערה 2176].

<> "עבירה מכבה - שכר מצוה" [רש"י שם].

<> זה לא נזכר בגמרא שם, אך הואיל ומדה טובה מרובה ממדת פורעניות [סוטה יא.], לכך ק"ו שמצוה תכבה עונש העבירה [מבואר במדרש שמואל כאן]. וראה למעלה הערה 951.

<> לשון החסיד יעב"ץ כאן: "אמנם בביאור דברו 'ולא מקח שוחד' נפל מחלוקת בין המפרשים. כי הרמב"ם ז"ל כתב אין הכונה כמי שלוקח שוחד כדי שיטה הדין, כי זהו שטות להעלותו על לבו, כי איך ינתן לו שוחד, ומה יהיה השוחד. אלא הכוונה בזה הוא שהשם יתברך לא יקבל מצוה אחת וינכה בעבורה חטא אחר, כאומרם ז"ל [ספרי דברים לג, ו] אין מחליפין לא חובה בזכות, ולא זכות בחובה, אלא נותנים שכר על המצות, ועונש על העבירות. וכן אתה מוצא במשה רבינו ע"ה שנפרע ממנו בעונש בקלה שבקלות, ולא הוציא עבירה כנגד מצוה. והר"י בן שושן ז"ל כתב, יש לתמוה הרבה על המפרשים, שהרי אמרו ז"ל [סוטה כא.] עבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה ["ואם העבירה מכבה את המצוה, כל שכן שראוי שהמצוה תכבה את העבירה" (הוספה במדרש שמואל)]. ובפירוש אמרו [ר"ה טז:] זכו נכתבין לחיים, ומפרש בגמרא מי הוא צדיק גמור ומי הוא רשע גמור, והוא מבואר כי הצדיק גמור באו חובותיו כנגד זכיותיו, ובנותר מן זכיותיו יחיה... וטוב לנו לסבול זה הטעם מלסתור הדעות המפורסמות, והלא השב בתשובה בשכר התשובה שהיא גדולה נתכפרו לו כל עונותיו, וכתיב [משלי טז, ו] 'בחסד ואמת יכופר עון', עד כאן".

<> כי "מצוה מגנא ומצלא" [סוטה כא.], ופירש רש"י שם "מגנא מן היסורין ומצלא מיצר הרע שלא יכשילנו לחטא".

<> פירוש - מה שאמרו "עבירה מכבה מצוה" וכל שכן "מצוה מכבה עבירה", אין הכוונה שהקב"ה לא ידון את המצוה מחמת העבירה, או לא ידון העבירה מחמת המצוה, כי לעולם הקב"ה ידון כל דבר ודבר בפני עצמו, אלא שלמעשה כאשר יגזר על האדם עונש ושכר בו זמנית, השכר יעמוד מול העונש, וימנע מהעונש לחול. וכן להיפך, העונש יעמוד מול השכר, וימנע מהשכר לחול.

<> פירוש - מאי נפק"מ שהקב"ה דן כל מעשה ומעשה בפני עצמו, אם בלא"ה בפועל שכר המצוה ימנע מעונש העבירה לחול, א"כ זה כמו שלא נדון כלל על העבירה.

<> ששכר המצוה ועונש העבירה שייכים לאותו עולם, וכמו שמבאר.

<> כמבואר בקידושין מ: "למה צדיקים נמשלים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טהרה, ונופו נוטה למקום טומאה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טהרה. כך הקב"ה מביא יסורים על צדיקים בעולם הזה, כדי שיירשו העולם הבא... ולמה רשעים דומים בעולם הזה, לאילן שכולו עומד במקום טומאה, ונופו נוטה למקום טהרה. נקצץ נופו, כולו עומד במקום טומאה. כך הקב"ה משפיע להן טובה לרשעים בעולם הזה, כדי לטורדן ולהורישן למדריגה התחתונה". ובביאור הנהגה זו, ראה למעלה פ"ג מט"ו מציון 1782 ואילך.

<> לכך שכר המצוה אינו באותו מישור של עונש העבירה, כי שכר המצוה הוא לעוה"ב ולא בעוה"ז, ועונש העבירה הוא בעוה"ז ולא לעוה"ב, וממילא השכר לא יכבה את העונש, כי אינם בני חדא בקתא.

<> במשנתינו ["שאין לפניו מקח שוחד"].

<> יש להעיר, שלפי זה מה שאמרו בגמרא [סוטה כא.] "עבירה מכבה מצוה" נאמר רק בבינוני, ולא בצדיק, וזהו ק"ק להעמיד סתמא דגמרא באוקימתא. ואולי אפשר לומר, שאמרו שם בגמרא "עבירה מכבה מצוה ואין עבירה מכבה תורה", ובטעם הדבר ביאר 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". והרי זהו הטעם המבדיל בין מצות הצדיק לעבירתו, שמצותו שייכת לעוה"ב, ועבירתו לעוה"ז, ובדיוק כשם שמצינו שעבירה מכבה מצוה, ואין עבירה מכבה תורה, כך ניתן לומר שעבירה מכבה מצוה של אדם בינוני, ולא מצוה של צדיק. כי מתוך שאין עבירה מכבה תורה נלמד שעבירה מכבה מצוה הוא רק באדם בינוני. ולכך אין זו אוקימתא שלא נרמזה בגמרא. @**וראיה לדבר**^, שהנה רבינו יונה בשערי תשובה [שער השלישי אות רט] העמיד אף הוא את דברי הגמרא ["ואין עבירה מכבה תורה"] באוקימתא, וכלשונו: "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... על העובר עבירה דרך מקרה אמרו, ולא על הפורק עול אזהרת העבירה מעליו". וקשה בתרתי; (א) מהיכי תיתי להעמיד סתמא דגמרא באוקימתא. (ב) אם אור התורה לעולם נמצא במקום שמעשה העבירה אינו מגיע, מה לי עבירה דרך מקרה, מה לי עבירה דרך פריקת עול. אמנם הם הם הדברים; כאשר עושה עבירה דרך מקרה, אזי העבירה מתייחסת לגוף, והתורה מתייחסת לשכל, 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], לכך יש בידי עבירה כזו לכבות אף אור התורה [הובא למעלה הערה 951]. וכשם שרבינו יונה הבין מתוך משמעות הגמרא שהכלל ש"אין עבירה מכבה תורה" לא נאמר בכל אנפי, אלא רק בעבירה דרך מקרה, כך הבין המהר"ל מתוך משמעות הגמרא שהכלל "עבירה מכבה מצוה" אינו נאמר בכל אנפי, אלא רק באדם בינוני.

<> פירוש - אין הכוונה ב"עבירה מכבה מצוה ומצוה מכבה עבירה" שהמצוה והעבירה שוות להדדי, ושויון זה מונע את שתיהן מלחול, אלא ששתיהן יחולו כאחת, וכמו שמבאר.

<> פירוש - במשנה [שם] שנינו "כל העושה מצוה אחת מטיבין לו" ופירש רש"י שם "מטיבין לו - משמע בהאי עלמא". ועל כך שאלה הגמרא בזה"ל: "וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבין לו, ורמינהו, כל שזכיותיו מרובין מעונותיו מריעין לו, ודומה כמי ששרף כל התורה כולה ולא שייר ממנה אפילו אות אחת. וכל שעוונותיו מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת ממנה". ובביאור קושיא זו כתב בח"א שם [ב, קלט:]: "וכל העושה מצוה אחת יתירה על זכיותיו מטיבין לו וכו', מי שרובו וכו'. פירוש, כי כל מצוה ומצוה, וכן כל עבירה ועבירה, יש לה תשלום בפני עצמו. ואם רובו עבירות ועושה מצוה אחת, השם יתברך משלם לו מצוה זאת כאילו קיים כל התורה כולה, ולא שיהיה שוקל כנגדו העבירות. ומה שאמר 'כאילו קיים את כל התורה', כי מצד זאת המצוה, שהיא חלק התורה, דומה כאילו קיים כל התורה כולה. וכן אם צדיק גמור, ועושה עבירה אחת, מצד אותו עבירה נחשב כאילו שרף כל התורה כולה". הרי ששאלת הגמרא היא שמהמשנה משמע שמי שרובו מצות וזכיות "מטיבין לו" שיהא כל ימיו בטובה, ואילו מהברייתא משמע שיענש בעולם הזה על עבירותיו, ונמצא שאין כל ימיו בטובה. ועל כך תירצה הגמרא "אמר אביי, מתניתין דעבדין ליה יום טב ויום ביש". ובביאור התירוץ כתב בח"א שם בזה"ל: "ומתרץ מתניתין דעבדין ליה יום טוב ויום ביש. כלומר, דהא דאמר 'מטיבין לו', אינו רוצה לומר שהוא כל ימיו בטובה, רק דעבדין ליה יום ביש. ואשמועינן מתניתין שלא תאמר כיון שעשה עבירות גם כן, א"כ העבירות מבטלים שלא יעשו לו יום טוב, אלא עבדין ליה יום טוב כפי מה שהוא צדיק, ונותנים לו שכרו בעולם הזה, וחוזרין ועבדין ליה יום ביש, ומכל מקום שפיר קאמר העושה מצוה אחת מטיבין ליה". נמצא שתשובת הגמרא היא שגם במשנה יענש על רוע מעשיו, ויהיו לו ימים טובים בד בבד עם ימים לא טובים.

<> שפירש שם שאין לאותו אדם יום טוב ויום ביש, אלא לצדדין קתני; מי שרובו זכיות מתקנין לו יום טוב, ומי שרובו עוונות מתקנין יום ביש, וכלשון של רש"י שם: "מתניתין דקתני מטיבין ומריעין, דעבדין ליה יום טב ויום ביש; מי שעושה מצוה יתירה, דהוי רובא זכיות, מתקנין לו בעולם הזה יום טוב, שנפרעים ממנו עונותיו, וזהו תקון יום טוב לו לעולם הבא. וכל שעונותיו מרובין, דקתני מריעין לו, היינו דעבדין ליה הזמנת יום ביש, שמשלמין לו שכר מצותיו כאן, להיות מתוקן לו יום רע".

<> פירוש - משנתינו מלמדת שאין הקב"ה נוהג עם הצדיקים שמתמקד רק במצותיהם, ובכך לא יהיה להם שום יום ביש.

<> פירוש - ולחלופין אין הקב"ה נוהג עם הרשעים שמתמקד רק בעוונותיהם, ובכך לא יהיה להם שום יום טוב.

<> של הרמב"ם שפירש "ולא מקח שוחד" מתבאר שהקב"ה לא יעלים החטאים של הצדיק ולא המצות של הרשע.

<> כן הקשה על הרמב"ם היעב"ץ כאן, וז"ל: "לשון המשנה עצמה מפרש דבריו, שאמר 'שהכל שלו', וזה הטעם לשוחד".

<> לשונו בבאר הגולה באר הרביעי [שפו:]: "וראוי לך לדעת כי כל הנבראים נבראו לכבודו יתברך, וכמו שתקנו חכמים [כתובות ח.] 'שהכל ברא לכבודו יתברך', וכמו שאמרו עוד [יומא לח.] כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו... שהנמצאים כולם הם לכבודו יתברך", וראה למעלה הערה 2147.

<> פירוש - איך אפשר לקרוא לכבוד ה' העולה מן הנבראים בשם "שוחד", שהרי שוחד ניתן בכדי להטות את הדין לטובת נותן השוחד, ואילו כבוד ה' מן הנבראים אינו נעשה כדי להטות הדין. ורש"י תהלים טו, ה כתב: "ושוחד לא לקח - על עני להרשיעו בדין להטות משפטו". והראב"ע שמות כג, ח כתב: "ושחד - העשיר יתן שוחד לדיין להטות מדין דלים". ורבינו יונה משלי יז, כג כתב: "כי נותן השוחד גם הוא רשע, כי הוא יודע כי השוחד סבה לעוות הדין ולהטות ארחות משפט".

<> "מעשה באחד שהעביר נוצה של עוף מעל הדיין... ואמר לו הריני פסול לך לדין" [לשון הרמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ג ה"ג].

<> לשון הרמב"ם הלכות סנהדרין פכ"ג ה"ג "ולא שוחד ממון בלבד, אלא אפילו שוחד דברים. ומעשה בדיין אחד שהיה עולה בדוגית קטנה לעבור בנהר, ופשט אחד ידו וסייעו בעלייתו, והיה לו דין, ואמר לו הדיין הריני פסול לך לדין", ומקורו בכתובות קה:, הרי שטובת הנאה הניתנת לדיין בשעה שיש לו דין נקראת "שוחד", אף שלא נעשתה מתוך כוונה להטיית הדין.

<> פירוש - כבוד ה' העולה מן הנבראים אינו נעשה להטית הדין, אך מ"מ הוא נעשה גם בשעת הדין עצמו, כי הכבוד הזה הוא תמידי ללא הפסק, ולכך הוא נדון כשוחד. ואודות הכבוד התמידי העולה מן הנבראים, כן כתב בתחילת דרשת שבת הגדול [קצג.], וז"ל: "ויש להקשות על מדרש זה [שמו"ר יז, א], מה ענין השירה והקילוס שנותנים הדשאים, ואיך נותנים קילוס להקב"ה... הקילוס הזה שנותנין הנבראים אל הקב"ה, מה שנראה בהם שבח יוצר הכל בבריאה, שיש בהן מן הפאר, שנבראו בתכלית השלימות. וכמו שתקנו חכמים ז"ל בברכות [מג:], כשהאדם יוצא בחודש ניסן ורואה אילנות מלבלבין מברך 'ברוך שככה לו בעולמו'. והנה שבח הקב"ה מכל יצורי עולמים. ואל יחשוב אדם כי בקטנים כמו השרצים אין נראה בהם שבח יוצר הכל, אדרבה, כי בקטנים יותר נראה שבח יוצר הכל, אשר ברא בריאה כמו זאת, כמו שתמצא מינים שפלים פחותים אשר בהם נראה שבח יוצר הכל". וברי שהכבוד הזה נוהג בתמידיות ללא הפסק.

<> כפי שאמר אברהם אבינו [בראשית יח, כה] "חלילה לך מעשות כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חלילה לך השופט כל הארץ לא יעשה משפט", ופירש רש"י שם "השופט כל הארץ - לשון תמיה, וכי מי שהוא שופט לא יעשה משפט אמת". ואותה שאלה ניתן לשאול גם על "שאין לפניו עוולה, שהכל שלו", דמהו הצורך בנתינת הטעם, דפשיטא שבלא"ה הקב"ה לא יעשה עוולה, שעל כך נאמר [תהלים צב, טז] "להגיד כי ישר ה' צורי ולא עוולתה בו". אך לכאורה התשובה שיאמר כאן תועיל רק לשוחד, ולא לעוולה. וראה למעלה הערה 2161.

<> אודות שהמקבל נעשה דבר אחד עם הנותן, כן כתב רש"י [דברים כט, ג] "ולא נתן ה' לכם לב לדעת - להכיר את חסדי הקב"ה ולידבק בו", הרי שקבלה 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". וראה גו"א במדבר פכ"ג הערה 7, נצח ישראל פל"ג הערה 43, ולמעלה פ"ב הערה 1709, ופ"ג הערה 1630 [הובא למעלה הערה 1046].

<> כתובות קה: "מאי טעמא דשוחדא ["למה אסור ליטלו לזכות את הזכאי" (רש"י שם)]. כיון דקביל ליה שוחדא מיניה, איקרבא ליה דעתיה לגביה, והוי כגופיה, ואין אדם רואה חובה לעצמו ["אין דעתו מתקרב לצד החובה לחייב את עצמו, ואפילו מתכוין לדין אמת" (רש"י שם)]. מאי 'שוחד', שהוא חד ["נותן והמקבל נעשים לב אחד" (רש"י שם)]".

<> לשונו למעלה במשנה ח [לאחר ציון 757]: "כי יש לך לדעת כי הדיין הוא נבדל מן אותם שהוא דן עליהם, ואם לא היה נבדל מהם לא היה ראוי שידון אותם... ואין אחד פועל בעצמו, רק בזולתו... 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... 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".

<> 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". וכן כתב בתפארת ישראל פי"ח [רעא.], ויובא להלן בהערה 2222. 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". וכן כתב בנצח ישראל פנ"ז [תתעח.]. @**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". 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" [הובא למעלה הערה 764]. @**וקצת 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: "כבר 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 765].

<> א"כ לא היתה הו"א שחלילה ה' יעשה דין שאינו אמת, אלא היתה הו"א שאין אפשרות של דין ודיין בעולם, כי קבלת הכבוד היתה מונעת אפשרות של עשיית דין. ולאפוקי מהו"א זו אמרו "שהכל שלו", וכמו שמבאר.

<> אודות ש"הכל שלו" מפקיע מהיות "מקבל", כן מבואר למעלה משנה א [לפני ציון 104], שכתב: "כי החומר הוא החסר תמיד, והוא מקבל מן אחר, כמו שהתבאר לך פעמים הרבה מענין החומר שהוא חסר, ולכך הוא מקבל מן אחר". ובגבורות ה' פמ"ד [קע:] כתב: "כי כל אשר מקבל, הוא חסר מה שהוא מקבל" [הובא למעלה הערה 104]. אך כאשר הדבר המתקבל שייך למקבל זה מכבר משום ש"הכל שלו", שוב אין מקום לומר ש"הוא חסר מה שהוא מקבל", דאדרבה, הדבר המתקבל אף הוא שייך למקבל.

<> פירוש - כי גם בזה היה מקום לשאול, שרק מתוך שאמרו "שהכל שלו" ידעינן שאין לפני ה' משוא פנים, "משמע שאם היה אפשר לתת דבר אליו", היה נושא פנים, "ואיך אפשר לומר שהשם יתברך לא יעשה דין" [מעין לשונו למעלה לפני ציון 2197].

<> "כמותו" - כפי גדולותו של הנדון, וכגון שהנדון הוא מלך.

<> פירוש - אין המשנה באה לשלול נשיאת פנים הסותרת לאמת, שזה פשיטא שאין כלפי מעלה נטיה מדין אמת אף ללא הטעם של "שהכל שלו". אך משנתינו באה לשלול נשיאת פנים הסותרת לעצם הדין, אף שידון אמת, כי כל נשיאת פנים מורה על העדר יכולת לדון. ונראה ביאור הדבר, כי חלוקת כבוד וחשיבות לאחד מבעלי הדינים מורה שאין הדיין תופס את עצמו שהוא שליח המקום, שהרי "המשפט לאלקים הוא" [דברים א, יז]. והואיל ולפני ה' אין שום חשיבות וכבוד של התחתונים [כמו שיבאר בסמוך], ולכך הענקת כבוד לאחד מבעלי הדין מורה שאין הדיין תופס שמעמדו הוא מעבר למעמד בעל הדין. ובהעדר ההשגה שהדיין הוא שליח מקום, בכך נשמטת ממנו הקרקע לדון כלל.

<> כמבואר למעלה הערה 2166. ובתפילת שחרית אומרים "מה נאמר לפניך ה' אלקינו ואלקי אבותינו, הלא כל הגבורים כאין &**לפניך**^, ואנשי השם כלא היו, וחכמים כבלי מדע, ונבונים כבלי השכל, כי רוב מעשיהם תהו וימי חייהם הבל &**לפניך**^". הרי שאין שום חשיבות לתחתונים כלפי מעלה. ובדרשת שבת הגדול [ריג.] כתב: "כי אין שום שררה וגדולה אצל השם יתברך, שהכל נחשב לכלום אצל השם יתברך". ובהמשך שם [רטז:] כתב: "אצל השם יתברך אין חשיבות לשום נמצא".

<> לפנינו במדרש נכתב כך: "אבל אתה נוטל שוחד מן הרשעים בעולם הזה, תשובה ומעשים טובים ותפלה", ולא הובא הפסוק "ושוחד מחיק רשעים יוקח".

<> ואילו במשנתינו נאמר על הקב"ה "שאין לפניו לא מקח שוחד". וכן זה סותר למקרא [דברים י, יז] "כי ה' אלקיכם וגו' אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד". וכן הקשה כאן החסיד יעב"ץ על פירוש הרמב"ם, שפירש "לא יקח שוחד" על המצות.

<> קודם בא לבאר מדוע שתשובה ומעשים טובים יקראו "שוחד" לה', דבשלמא כבוד ה' העולה מן הנבראים שפיר יכונה "שוחד", כי זה דבר שכביכול ניתן להקב"ה. אך תשובה ומעש"ט שהאדם עושה לטובת עצמו [ראה למעלה הערה 2130], מדוע שיקראו "שוחד" אל ה'.

<> פירוש - הואיל והקב"ה רוצה בתשובה ומעש"ט של האדם, אע"פ שאין זה בא לטובת הקב"ה, מ"מ ניתן לכנות זאת בשם "שוחד", כי רצונו של ה' הוא בזה, וכאילו הוא לטובת הקב"ה.

<> איך הקב"ה לוקח שוחד בדמות תשובה ומעשים טובים.

<> תשובה ומעש"ט לשאר מצות.

<> לשונו למעלה פ"ג מט"ו [לאחר ציון 1767]: "'והכל לפי רוב המעשה'. כלומר שאין השם יתברך דן את האדם על כל מעשה שעשה בפני עצמו, רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד עצמו, ואם הוא חייב מצד עצמו. והאדם נחשב צדיק כאשר רובו זכיות, ונחשב חייב מצד הרוב. ודבר זה הוא אזהרה לאדם, שלא יעשה אף חטא אחד. וכמו שאמרו ז"ל במסכת קדושין [מ:] אמר רבי שמעון, לעולם יראה האדם שהעולם חצי זכאי וחצי חייב, והאדם עצמו חציו זכאי וחציו חייב. אם עשה האדם עבירה אחת, אוי לו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף חובה. עשה מצוה אחת, אשרי לו שהכריע עצמו ואת כל העולם לכף זכות". ובכת"י שם כתב: "רק דן את האדם אם הוא זכאי מצד כולו, ואם הוא חייב כולו". ופירושו, שאין הדין על המעשה לכשעצמו במנותק מהאדם העושה [ולפי זה לא יהיה הבדל בין אם העושה הוא צדיק או רשע], אלא הדין הוא על המעשה ביחס לאדם העושה, ואינו דומה דינו של צדיק העושה חטא לדינו של רשע העושה חטא. וכאשר המשנה אומרת "הכל לפי רוב המעשה", אז מודגש שכל חטא וחטא עלול להטות את הכף לצד חובה, ואז כל דינו של האדם ישתנה לחומרה, ולא רק הדין לגבי החטא שנעשה, ולכך כאשר רובו חייב, היה עליו דין גדול, כי הכל לפי רוב המעשה.

<> לשונו בנתיב התשובה פ"ה [לאחר ציון 49]: "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:]", וראה למעלה הערות 353, 1091.

<> כי מעשים טובים אמנם מטים את הכף לצד זכות, אך אינם מבטלים את צד החובה. אך תשובה מבטלת את צד החובה לגמרי, וכמבואר בהערה הקודמת.

<> מקשה על עצמו, שלאחר שביאר שתשובה ומעש"ט אינם פועלים כפי ששוחד פועל, כי תשובה ומעש"ט הם תיקון הדין בעצם, א"כ יקשה מדוע המדרש כינה אותם בשם "שוחד".

<> פירוש - בבית דין של מטה אין לתשובה ומעש"ט מעמד מיוחד שיבדיל בינם לבין סתם שוחד, ולכך הם נקראים "שוחד", וכמו שמבאר.

<> מכות יג: "רבי עקיבא אומר, חייבי כריתות... אם עשו תשובה ב"ד של מעלה מוחלין להן. חייבי מיתות ב"ד... אם עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן". ובנתיב התשובה ר"פ ב כתב: "אל יתמה האדם מאיזה טעם יועיל התשובה, אחר שכבר חטא. והרי בבית דין של מטה אחר שעשה חטא שחייב מיתה, אף שאנו יודעים שכבר שב בתשובה, אינו פטור מן המיתה. ודבר זה מפני כי אין ב"ד של מעלה וב"ד של מטה שוים; כי בית דין של מעלה, כמו שתחת ידם הרע, שדנין על הרע, כך דנין על הטוב גם כן. ומפני כך אם האדם כבר עשה תשובה, ותקן את מעשיו, נדון לזכות בב"ד של מעלה. שכשם שהדין לרע תחת ידם, כך מעשים הטובים דנין עליו. אבל ב"ד שלמטה אין משגיחין על זה, ודנין את האדם על הרע בלבד. ודבר זה בארנו בפרקים אצל מקח שוחד [משנתינו], עיין שם". ושם מבאר טעם שני.

<> פירוש - התוצאה מתשובה ומעשים טובים שוה לתוצאה משוחד, אע"פ שאצל תשובה ומעש"ט הדבר נעשה באופן של היתר, ובשוחד הדבר נעשה באופן של איסור, וכמו שמבאר.

<> כי "על ידי תשובה ומעשים טובים הוא מסולק מן החטא" [לשונו להלן], וכאשר מסולק מן החטא בזה גופא הוא נעשה אחד עם השם יתברך. כי החטא הוא המבדיל בין האדם לבין ה', ובסילוק החטא ממילא הנמצאים דבקים בה'. ואודות שהחטא מבדיל בין האדם לבין ה', כן נאמר [ישעיה נט, ב] "כי אם עונתיכם היו מבדלים בינכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע". ובגו"א במדבר פכ"ח אות יא [תעב:] כתב: "כי החוטא נתרחק מה' בשביל חטאו". וכן כתב להלן פ"ו תחילת מ"ח, וז"ל: "המציאות והחיים שיש לאדם ולכל הנמצאים, מפני שהוא יתברך אלקים חיים, נותן חיים לדבקים בו. ואין לנמצאים מצד עצמם דבר, כי אם מה שמשפיע להם השם יתברך... ודבר זה מצד הדביקות שהם דביקים בו יתברך... כי לא יבא החיים לנמצאים רק מצד הדביקות שיש לנמצאים בו יתברך, ועל ידי חטא נכרת מן הדביקות הזה". ובנתיב העבודה ר"פ יג [א, קיז:] כתב: "החטא היא היציאה מן השווי, ודבר זה הסרה מן השם יתברך". ובנצח ישראל פי"א [רעז.] כתב: "כל חטא הוא הסרה מן השם יתברך". ושם פנ"ו [תתע:] כתב: "יש בחינה בישראל שהם נבדלים מן השם יתברך, ובמה שהם נבדלים מן השם יתברך ימצא בהם חטא". הרי שהחטא יוצר הבדלה ["כי אם עונותיכם היו מבדילים בינכם לבין אלקיכם" (ישעיה נט, ב)], וכן החטא הוא פועל יוצא מההבדלה [הובא למעלה פ"ג הערה 179].

<> כמבואר למעלה [לאחר ציון 2197] שאין הדין אלא כאשר הדיין נבדל מבעל הדין. ובתפארת ישראל ר"פ יח [רעא.] כתב: "וזה נראה כי אף לצדיקים [הקב"ה] אינו מתאחד עמהם, ואין לו צירוף עמהם... אם היה מצורף אליהם לא היה עושה דין בהם, כי הדין אשר עושה בצדיק מורה זה כי הוא יתברך נבדל לגמרי אף מאוהביו" [ראה למעלה הערה 2201].

<> פירוש - תשובה ומעשים טובים הם שוחד שרשאי לקחתו, כי הם תיקון הדין בעצמו, וכמו שביאר למעלה [מציון 2213 ואילך].

<> נמצאת אומר; בשוחד של ממון, מחמת שהדיין לקח את השוחד, לכך נעשה הבעל דין אחד עם הדיין. אך בתשובה ומעש"ט, מחמת שהבעל דין נעשה אחד עם ה', לכך ה' לקח את השוחד ["בודאי הקב"ה נוטל" (לשונו כאן)].

<> פירוש - למעלה ביאר [לפני ציון 2043] שהקב"ה דן את החיים מפאת קרבתם אל ה', וכלשונו שם: "ואמר 'והחיים לדון'. כלומר מצד שהם חיים, השם יתברך דן אותם, כי החיים יש להם קירוב אצל השם יתברך, שהוא 'אלקים חיים', ומפני כך מקבלים מאתו יתברך דין, כי נאמר [תהלים נ, ג] 'וסביביו נשערה מאד'. ולא כן המתים, שאין המתים, מצד שהם מתים, עם השם יתברך". הרי שהחיים קרובים אל ה', והמתים רחוקים מה'.

<> כמבואר למעלה הערה 2045 שהמת מרוחק מן ה', כי ה' הוא "אלקים חיים". וכאן כתב שהשאול הוא מרוחק מה'. ונראה ביאורו, שכאשר אמרו כאן "שאול" הכוונה היא לקבר, וכמו שכתב כאן התויו"ט "שהשאול - פירוש קבר". וכן הגר"א כאן הביא את הפסוק [איוב ג, יב-יג] "כי עתה שכבתי ואשקוט ישנתי אז ינוח לי עם מלכים וגו'", ופירש רש"י שם "שכבתי - הייתי שוכב בקבר". וענינו של הקבר הוא הטמנה והרחקה, כי מחמת שהמת מסולק מן העולם לכך יש קבורה למת, וכמו שכתב בח"א לשבת קנב: [א, פו:], וז"ל: "המתים הם נסגרים במקומם אשר נקרא 'קבר', ואינם נמצאים בפועל, רק נסגרים בקבר... שהם עתה בכח בלבד, נסגרים בתוך קברם. כי נבדלים מן עולם הזה, והם נקברים. ודבר זה מפני כי מתו, ונסתלקו מעולם הזה, כאשר היו נעדרים מעולם הזה. ומפני ההעדר הזה סגורים הם בקברם, כי כאשר נסגר במקום אחד, הוא נעדר מן העולם. ולפיכך המתים אשר נעדרו מן העולם, הם נסגרים בקברם, ונעדרים מן העולם". וכן בנצח ישראל פ"ה [קכה:] כתב: "כי הם נקברים, ואין להם שם כלל". ובח"א לסוטה יג: [ב, נו:] כתב בביאור שלא ידע איש את קבורתו של משה [דברים לד, ו], וז"ל: "הצורה נגלת בפעל, שמשים הדבר נגלה וניכר... והיה למשה הצורה הנבדלת... והקבר הוא הפך זה, ששם נטמן הנקבר. ואילו היה נודע קבר משה, שהוא הטמנתו במקום ידוע, היה הקבורה שהיא הטמנה, הפך מה שראוי ומתיחס למשה, שיש לו משפט הצורה, שאין ראוי אל הצורה הטמנה כמו שהיא הקבר".

<> כי הדין נעשה לקרובים, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 2048]: "מצד שהם חיים יש להם דביקות עם השם יתברך, שהוא חי, ולפיכך מקבלים ממנו הדין. כי דבר זה הוא ברור, שכל אשר הוא קרוב אליו, מקבל הדין תחילה. ולפיכך אמר 'והחיים לדון'... מצד שהם חיים, מקבלים הגזירה והדין". ולכאורה מובן מכך שהמרוחקים מן ה' לא יעמדו לדין. וכן נאמר [קהלת ט, י] "כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה כי אין מעשה וחשבון ודעת וחכמה בשאול אשר אתה הולך שמה", וזו עצת היצר הרע, וכמבואר למעלה פ"ג הערה 12.

<> וזה מורה שהקב"ה מקורב למתים, שהרי הם עומדים לתחיה, וכמו שכתב למעלה [לאחר ציון 2027]: "ומה שאמר 'והמתים להחיות', דמשמע שהמתים עומדים להחיות, שלא אמר 'המתים יחיו', רק 'והמתים להחיות', כי פירושו שכשם שהילודים עומדים למיתה, כך המתים עומדים להחיות, שהקב"ה מחיה אותם".

<> ובמיוחד שהצדיקים אף במיתתם נקראו חיים [ברכות יח.], והרשעים אף בחייהם נקראו מתים [ברכות יח:], ולכך ברי הוא שיש לצדיקים דביקות עם ה' אף בקבורתם, לעומת הרשעים [ראה למעלה הערה 2047].

<> כפי שכתב כאן הרע"ב: "שעל כרחך אתה נוצר - שהנשמה אינה רוצה לצאת מן הפרגוד, מקום טהור שהנשמות מונחות שם, וליכנס במעי אשה, במקום טמא, ומלאך בא ומוציאה בעל כרחה ומכניסה במעי האשה". וכן כתב כאן רש"י.

<> לשונו להלן ס"פ ו [ד"ה וכבר אמרנו]: "דעת חכמים ז"ל שאמרו בפירוש שהאדם נברא לשמש את בוראו, ודברי חכמים כמשמעו הן, שהאדם נברא לשמש את בוראו. ומה שהקשה [הרמב"ם (מו"נ ח"ג פי"ג)] כי הוא יתברך אין מקבל כבוד מזולתו. הן אמת שאין יתברך מקבל כבוד מזולתו... 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... ומ"מ כבודו שיש להשם יתברך מן הנבראים אינו תולה כלל באדם, רק שברא השם יתברך את הנבראים, והוא מולך עליהם, וזהו כבוד מלכותו... ובשביל זה עצמו מה שהוקשה אל הרמב"ם ז"ל וכי השם יתברך מקבל כבוד מן האדם, אמרו חכמים '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".

<> פירוש - אין הדין שיהיה לאחר מיתה דומה לדין שיש בחיים; הדין שיש בחיים נובע מקרבת האדם החי אל אלקים חיים, אך הדין שיש לאחר מיתה הוא כולו מעשה ה', ובעל כרחו של האדם. לכך השאול מנוס מן הדין, כי אותו הדין אינו תלוי ביחסי קירבה שיש בין ה' ובין המת [עד שתבוא ותאמר שהמת הוא מרוחק מן ה', ולא יהיה נדון כלל], כי בלא"ה הכל נעשה מצדו יתברך.

דרך חיים פרק ד, עמוד PAGE קצט

PAGE קצט

PAGE קצט DH10